دائو ده جینگ: زند و برگردان

(تاریخ خرد، کتاب پنجم)

شروین وکیلی



تاریخ خِرد، کتاب پنجم

دائوده جینگ: زند و برگردان

شروین وکیلی

انتشارات داخلی موسسه‌ی فرهنگی-هنری خورشید راگا

نوروز ۱۴۰۰

شیوه‌نامه

کتابی که در دست دارید هدیه‌ایست از نویسنده به مخاطب. هدف غایی از نوشته شدن و انتشار این اثر آن است که محتوایش خوانده و اندیشیده شود. این نسخه هدیه‌ای رایگان است، بازپخش آن هیچ ایرادی ندارد و هرنوع استفاده‌ی غیرسودجویانه از محتوای آن با ارجاع به متن آزاد است. در صورتی که تمایل دارید از روند تولید و انتشار کتابهای این نویسنده پشتیبانی کنید، یا به انتشار کاغذی این کتاب و پخش غیرانتفاعی آن یاری رسانید، مبلغ مورد نظرتان را حساب زیر واریز کنید و در پیامی تلگرامی (به نشانی @sherwin_vakili) اعلام نمایید که مایل هستید این سرمایه صرف انتشار (کاغذی یا الکترونیکی) چه کتاب یا چه رده‌ای از کتابها شود.

شماره کارت: 6104 3378 9449 8383

شماره حساب نزد بانک ملت شعبه دانشگاه تهران: 4027460349

شماره شبا: IR30 0120 0100 0000 4027 4603 49

به نام: شروین وکیلی

همچنین برای دریافت نوشتارهای دیگر این نویسنده و فایل صوتی و تصویری کلاسها و سخنرانی‌هایشان می‌توانید تارنمای شخصی یا کانال تلگرام‌شان را در این نشانی‌ها دنبال کنید:

www.soshians.ir

(https://telegram.me/sherwin_vakili)

پیشکش به مادرم آذردخت

و به یاد پدرم انوشیروان

پیش‌درآمد: من و دائو

برخی از کتاب‌ها با برخی کسان ماجراها دارند و من نیز با «دائو دِه جینگ» چنین‌ام. نخستین بار که این کتاب را خواندم ده ساله بودم و طبعا چیز زیادی از آن سر در نیاوردم، اما شیفته‌ی برخی جملاتش شدم. کتاب همان موقع (سال ۱۳۶۳) منتشر شده بود و بهزاد برکت و هرمز ریاحی به زیبایی ترجمه‌اش کرده بودند. همان روزهای اولی که به کتابخانه‌ی پدرم راه یافت، مرا شیفته‌ی خود کرد، نخست به خاطر قطع غیرعادی و طرح‌بندی جذابش و بعدتر به دلیل جملات آهنگین و رمزآلودش.

آنگاه چهار پنج سالی گذشت تا در سال‌های آغازین دبیرستان که به آیین ذن و فرقه‌ی دیانه از آیین بودایی علاقه‌مند شدم. آن دوران آغازگاهِ سیر و سلوکم و کوهستان‌ها بود و ستیزه‌ی این مکتب با زبان‌محوری و طبیعت‌گرایی افراطی‌اش بسیار به دلم می‌نشست. در آن بافت بود که بار دیگر «دائو دِه جینگ» را عمیق‌تر خواندم و مفهومی ژرف و ارجمند در آن یافتم. مفهومی که بعدتر دیدم در شاخه‌های فراوانی از عرفان شرقی مشترک است و رایج، و امروز می‌بینم که اتفاقا در آن متن اصلی غایب بوده است!

«دائو دِه جینگ» بی اغراق یکی از متن‌هایی بود که باعث شد به زبان و فرهنگ چین علاقمند شوم. کششی که برایم بسیار آموزنده و پربار بوده است. تفسیرها و خوانش‌هایی که از این کتاب انجام پذیرفته بود نیز همیشه برایم

خواندنی بوده و جذاب. این روند به جای خود باقی بود تا آغاز دهه‌ی چهارم زندگی‌ام، و این موقعی بود که تازه نوشتن شرح خود بر آرای بودای تاریخی را به پایان برده بودم، و این همان بود که در قالب کتاب چهارم از مجموعه‌ی «تاریخ خرد» انتشار یافت. در جریان همان پژوهش شروع کردم به بازخوانی منابع بودایی کهن چینی، و این چنین بود که متوجه پیوند استوارشان با متن «دائو دِه جینگ» شدم، و شباهت برخی از آرای آن با بودا، که در ضمن مخالفتی نمایان بود با سرمشق نظری زرتشتی.

یکی از نشانه‌های پختگی اندیشه درباره‌ی یک کتاب، آن است که بتوانیم آن را به شکلی یکسره نو بخوانیم و از معناهایی که بسیار ارجمند می‌دانیم و بدان منسوب می‌دانستیم، دست بکشیم. من البته امروز از آن معناها دست نکشیده‌ام و بسیاری‌شان را همچنان درست می‌دانم، اما خاستگاه‌شان را دیگر در «دائو دِه جینگ» نمی‌بینم و متن را یکسره به شکلی نو می‌فهمم و تفسیر می‌کنم.

تفسیری که طی سال‌های گذشته از این متن باستانی در ذهنم پدید آمد، از سویی به کلی با خوانش‌های مرسوم فاصله دارد، و از سوی دیگر با دقتی چشمگیر در بافت پژوهش‌ام درباره‌ی سیر تکامل اندیشه‌ی فلسفی می‌نشیند. به همین خاطر تصمیم گرفتم جلد پنجم از مجموعه‌ی تاریخ خرد –که پیشتر به آرای ارسطو اختصاص داشت– را به شرح «دائو دِه جینگ» اختصاص دهم، و ارسطو را برای جلد ششم بگذارم.

آنچه خواهید خواند، هم شرح است و هم واسازی معنا. یعنی به تعبیر کهن ایرانی هم متن را زند خواهم کرد و تفسیری از معناهایش به دست خواهم داد، و هم آن را نقد می‌کنم. چرا که در نهایت نگارش تاریخ خِرد کوششی است برای تبیین فلسفه‌ای شخصی، و گفتگو با اندیشمندان باستانی آماجی تواند داشت و آن کلنجار رفتن و واسازی‌شان است، و نه فقط خواندن و فهمیدن‌شان.

تسلط من بر زبان چینی اندک است، اما در کنار جایگاه فروتنانه‌ای که برای خود در این حوزه قایل‌ام، این را هم باید بگویم که این تسلط از اغلب مفسران فرنگی‌ای که آثارشان طی دو دهه‌ی گذشته چاپ شده، شاید بیشتر

باشد. از این رو این کتاب را باید کنکاشی فروتنانه، اما جدی دانست که پیشنهادی یکسره متفاوت از خوانش‌های مرسوم را به دست می‌دهد، که ممکن است با هر خطایی آغشته باشد، اما سختگیرانه و روش‌مند تدوین شده، و فکر می‌کنم از بیشتر خوانش‌های رایج کم‌ایرادتر باشد. ارزیابی این دعوی و داوری درباره‌ی این پیشنهاد البته باید به متخصصان و صاحب‌نظرانی وا نهاده شود که خویشتن را دانشجویشان می‌دانم، تا جایی که مستند و روش‌مند سخن می‌گویند.

فرگرد نخست: از لائو تا دائو



گفتار نخست: تاریخ چین



امیرنشین‌های محلی دوران «ژو»، زادگاه متن «دائو ده جینگ» احتمالا قلمرو «ژو» در محل تقاطع رود وِی و جینگ بوده است.

تاریخ چین باستان تا حدودی با افسانه و انگاره‌های تخیلی درآمیخته است و از آنجا که در دوران جدید دانشمندان و مورخان چینی در پالایش این امور خیالی سختگیری و پافشاری چندانی نشان نداده‌اند، همچنان بسیاری از پیش‌داشت‌های مرسوم و رایج درباره‌ی تاریخ چین با شک و تردید درآمیخته است. اگر به منابع اصلی با نگاهی انتقادی بنگریم، بخش مهمی از آنچه که امروز به اسم تاریخ کلاسیک چین باستان تدریس می‌شود را بحث‌برانگیز و

جعلی خواهیم یافت. به ویژه که این تصویرهای ساختگی طی دهه‌های گذشته با آثار سینمایی و ادبیات عامیانه هم پیوند خورده و ته‌نشست فرهنگی جان‌سخت و به همان اندازه پا در هوا و نامستندی را ایجاد کرده است.

با این حال بر مبنای داشته‌های موجود و تقسیم‌بندی‌هایی که از مورخان باستانی چین باقی مانده، و به ویژه با تکیه بر داده‌های عینی باستان‌شناسانه می‌توان به تصویری به نسبت دقیق از تاریخ قدیم چین دست یافت، هرچند این تصویر لزوما با تصورات مرسوم همخوانی ندارد.

متنی که مورد نظر ماست، یعنی «دائو دِه جینگ» در اواخر دوران هخامنشی پدید آمده و اغلب آن را به مؤلفی یگانه به نام لائو تسه منسوب کرده‌اند که در گفتارهای بعدی درباره‌اش بیشتر خواهم نوشت. این مرد را یکی از دیوانسالاران دولتی دانسته‌اند که امروز «ژو» نامیده می‌شود. چینی‌ها معتقدند که پیش از این دوران دولت فراگیر بزرگی برای قرن‌ها بر چین حاکم بوده که ژو/ جو نامیده می‌شده است. اما شواهد باستان‌شناسانه در این مورد نداریم و سطح پیچیدگی تمدن چینی هم تا چند قرن بعد پایینتر از آن است که بتواند دولتی پایدار و گسترده پدید آورد. از این رو این دوره‌بندی‌ها را باید اساطیری دانست، شبیه به عصر پیشدادی و کیانی در تاریخ اساطیری ایران، که به خاطره‌های افسانه‌آمیز و تثبیت شده در ادبیات تکیه می‌کند و نه داده‌های عینی و علمی و تاریخ مدون.

با این حال مورخان چینی گرایش عجیبی به مستند شمردن افسانه‌های قدیمی خویش دارند. در حدی که برخی از مورخان قدمت امیرنشین ژو را تا ۱۰۴۶ پ.م عقب می‌برند و آن را با «سلسله‌ی جو» که گویی بر کل چین حکم می‌رانده، برابر می‌گیرند. اما این سلسله‌ی جو مانند سلسله‌ی شانگ (که پیش از آن جای گرفته) برساخته‌ای جعلی است و از افسانه‌های چینی برآمده است.

در فاصله‌ی سال‌های ۱۰۵۰ تا ۷۷۰ پ.م هیچ سلسله‌ای بر کل چین حاکم نبوده و بنابراین «دوران» ژو در کار نبوده است. امیرنشین ژو یکی از واحدهای سیاسی کوچک این دوران بوده که در غرب قلمرو هان‌ها و در همسایگی سرزمین سکاها و تخاری‌ها در غرب قرار داشته است. با توجه به این که عمر هریک از سلسله‌های چینی در دوران

باستان تنها چند دهه بوده، و این که دولت ژو در ۲۵٦ پ.م از بین رفته، آغازگاهش را باید در قرن چهارم یا دست بالا پنجم پ.م قرار داد.

چین در این دوران حوزه‌ی تمدنی شکوفا و مهمی بود که نسبت به تمدن ایرانیِ همان دوران بسیار جوان و ابتدایی می‌نمود. در دوران ایالت‌های جنگاور مردم چین هیچ تجربه‌ای از دولت یکپارچه و هویت ملی نداشتند، و به کلی با عناصری به ظاهر بدیهی مثل فناوری آهن، رام کردن اسب، ساخت جاده‌های طولانی بیگانه بوده‌اند. از نظر فرهنگی هم دین متمرکزِ دارای سلسله مراتب آموزشی، نظام اخلاقی و فلسفی مدون، و علومی مانند اخترشناسی و عددنویسی پیشرفته هنوز در این تمدن شکل نگرفته و نویسایی در آن وضعیتی بسیار ابتدایی داشته و کاربردش محدود و آیینی بوده است.

برای این که سطح پیچیدگی نظام اجتماعی در این دوران را دریابیم، نیکوست اگر به بخشی از «کتاب آیین‌ها»ی کنفوسیوس بنگریم که در همین دوران نوشته شده و اقوام ساکن در قلمرو پادشاهی چین را توصیف می‌کند. باید توجه داشت که در میان دولت‌های جنگاور این دوران، امیرنشین «چین» از همه پیشرفته‌تر و مقتدرتر بوده و به همین خاطر بعدتر اسم خود را به کل این قلمرو بخشیده است.

«...مردمی که در این پنج منطقه زندگی می‌کنند، قوم میانی رونگ (لی) و قبایل وحشی اطرافشان، هرکدام خصلت‌های طبیعی خود را دارند و قادر نیستند تغییرش دهند. قبایل شرقی یی نامیده می‌شوند. آنها موهایشان را نمی‌بندند و بدنشان را خالکوبی می‌کنند. بعضی‌هایشان غذایشان را خام خام می‌خورند. آنها که در جنوب هستند، مان نامیده می‌شوند. آنان پیشانی‌شان را خالکوبی می‌کنند و پاهایشان را به سمت داخل، به طرف هم می‌چرخانند. بعضی از آنها هم غذایشان را ناپخته می‌خورند. آنها که در باخترند را رونگ می‌نامند. موهایشان پریشان است و پوست می‌پوشند. بعضی‌هایشان غله نمی‌خورند. آنها که در شمال‌اند دی نامیده می‌شوند. پوست جانوران و پرندگان را

می‌پوشند و در غارها زندگی می‌کنند. برخی از آنها هم غله نمی‌خورند.... در این پنج منطقه مردم زبان همدیگر را در نمی‌یابند و رسوم و علایق‌شان متفاوت است.»[۱]

در این بند می‌خوانیم که تنها در بخش میانی (چین مرکزی) است که مردمان خانه‌های آسوده و آوندهای کارساز و خوراکهای گوارا دارند. یعنی در میانه‌ی این قبایل یک کانون زندگی کشاورزانه وجود داشته که همان دولت پادشاهی چین است و به تدریج قلمروهای همسایه را به شکلی شکننده فتح می‌کند. قلمروی که ساکنانش از همین مردمان گوناگون تشکیل شده‌اند. یعنی در این دوران جمعیت‌هایی متفاوت در هسته‌ی جغرافیایی تمدن چینی مستقر بوده‌اند که در مرحله‌ی پیشاکشاورزی به سر می‌برده‌اند.

همچنین از این توصیف این نکته بر می‌آید که بخش مرکزی قلمرو خاوری در دوران مورد نظرمان مجموعه‌ای از اقوام و قبایل را در خود جای می‌داده که زبان‌ها و نژادهایی گوناگون داشته‌اند و سبک زندگی‌شان با هم تفاوت داشته است. روشن است که در اطراف هسته‌هایی کشاورز مساحتی بزرگتر وجود داشته که از نظر پیچیدگی نظام اجتماعی در وضعیتی بسیار بسیار ابتدایی به سر می‌برده‌اند. این که این مردم پوست می‌پوشیده‌اند، در غارها زندگی می‌کرده‌اند، و غله را نمی‌شناخته‌اند، بدان معناست که با قبایلی گرد آورنده و شکارچی سر و کار داریم که هنوز به مرتبه‌ی زندگی کشاورزانه وارد نشده‌اند.

نخستین پادشاهی‌های متمرکز چینی در دورانی مشهور به «عصر بهار و پاییز» پدید آمدند که به طور سنتی زمانش را بین ۷۷۱ تا ۴۷۵ پ.م قرار می‌دهند، یعنی با اواخر دوران آشوری‌ها تا میانه‌ی عصر هخامنشی همزمان بوده است. پس از آن دوران ایالت‌های جنگاور (چون چیو ژان گوئو: 春秋戰國) می‌آید که نام دیگرش «ژان گوئو شی

---

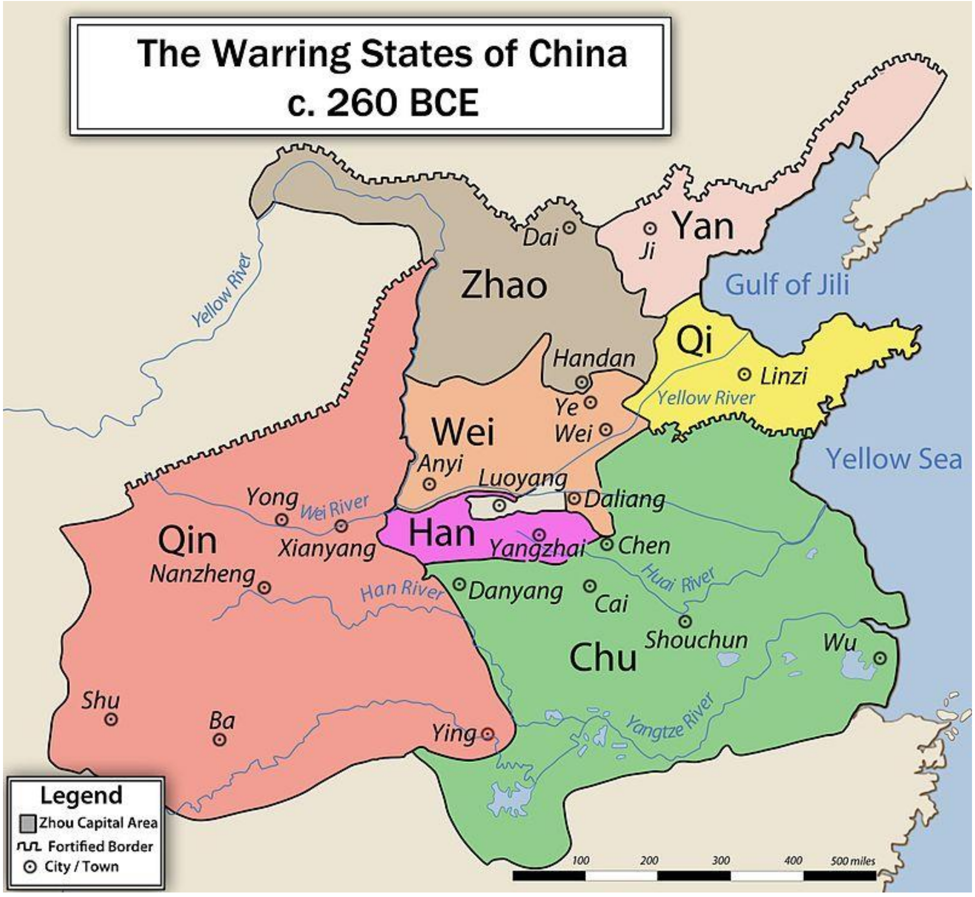
[1] Li Ki, 1879, vol.1: 229-230.

دای» (戰國時代) است. این عصری بود که پادشاهی‌های پدید آمده در دوران بهار و پاییز با یکدیگر درآویختند. و دولت‌های محلی بزرگتری را پدید آوردند. تاریخ زایش «دائو ده جینگ» در این هنگام و در میانه‌ی دوران هخامنشی تا آغاز عصر اشکانی قرار می‌گیرد.

در تاریخ‌های رسمی کژفهمی مهمی دوران درباره‌ی «ایالت‌های جنگاور» رخنه کرده و فرض بر این است که انگار کشوری به نام چین وجود داشته که در این دوران دستخوش فترت و تجزیه شده و استان‌های گوناگون‌اش به نبرد با هم برخاسته‌اند. در حالی که شکل‌گیری کشور چین امری دیرآیندتر است و نخستین نشانه‌هایش (ظهور سلسله‌ی هان) چند دهه بعد از این دوران قرار می‌گیرد و نه قبل از آن. واحدهای سیاسی‌ای که در این زمان با هم می‌جنگیدند، دولت‌های محلی و پادشاهی‌های ابتدایی‌ای بودند که در عصر مفرغ به سر می‌بردند و از نظر سطح پیچیدگی و نوع فناوری هم‌ارز دولت‌شهرهای سومر و ایلام قدیم در قلمرو تمدن ایرانی محسوب می‌شده‌اند. یعنی اینجا با دولت‌های کوچک محلی و امیرنشین‌ها سر و کار داریم و نه ایالت‌ها و استان‌هایی در کشوری یکپارچه.

آغازگاه دوران ایالت‌های جنگاور را پژوهشگران گوناگون در زمان‌هایی متفاوت قرار داده‌اند و از ٤٨١ پ.م تا ٤٠٨ پ.م را به عنوان شروع این دوره پیشنهاد کرده‌اند. اما تاریخ سنتی برایش ٤٧٥ پ.م است که نویسنده‌ای به نام سیما چیان در اوایل دوران هان به دست داده است. زمان ختم این دوره هم سال ٢٢١ پ.م ایت که در آن یکی از این امیرنشین‌ها به اسم چین بر بقیه غلبه یافت و برای نخستین بار موفق شد برای مدتی کوتاه سراسر شرق چین را به دولتی یکپارچه تبدیل کند.

«چین» (秦) غربی‌ترین واحد سیاسی در میان این دولت‌های جنگاور بود. میراث سیاسی این سلسله‌ی شکننده چشمگیر نبود و بلافاصله پس از مرگ فرمانروای فاتح آن، قلمروش بار دیگر تجزیه شد. اما نام کشور چین از این دولت محلی باقی مانده است. تاریخ واقعی پیدایش کشور یکپارچه‌ی چینی به کمی بعدتر و ظهور دودمان هان باز می‌گردد که با ابتدای عصر اشکانی مصادف می‌شود و نخستین دولت بزرگ در حوزه‌ی تمدنی چین را پدید می‌آورد.



بیشینه‌ی گسترش جغرافیایی دولت‌های محلی چین در دوران ایالت‌های جنگاور، حدود ۲۶۰ پ.م

اگر قدری دقیق‌تر به منابع کهن چینی بنگریم، می‌بینیم که بسیاری از پیش‌داشت‌های رایج درباره‌ی هویت چینی و سیاست چینی این دوران موهوم و ساختگی است. یک نمونه‌ی جالب توجهش آن که در دوران ایالت‌های جنگاور ساکنان قلمرو «چین» –که آغازگاه مفهوم «چینی بودن» پنداشته می‌شود– اصولا چینی نبوده‌اند. در اسناد کهن چینی قومیت مردم ایالت چین را «رونگ» یا «شی‌رونگ» (西戎) نوشته‌اند که یعنی «بیگانه» یا «بیگانه‌ی جنگاور» و همین هویت قومی‌شان از دیدی چینی‌ها را نشان می‌دهد.

تا جایی که از بازسازی زبان این مردم بر می‌آید، رونگ‌ها بومیان جنوب غربی قلمرو خاوری بوده و به نژاد تبتی–برمه‌ای تعلق داشته‌اند. یعنی هنوز وابستگان به نژاد هان (چینی) در این منطقه مستقر نشده بودند. همچنین روشن

است که به تدریج آمیختگی‌ای میان این مردم و قبایل آریایی سکا و تخاری رخ داده است. چون در قرن هفتم میلادی در تفسیری بر متن «هان شو» می‌خوانیم که قبیله‌ی آریایی‌تبار ووسون (یعنی فرزندان کلاغ) که از قرن دوم پ.م تا پنجم میلادی در غرب چین قدرتی بزرگ محسوب می‌شدند، همچون شاخه‌ای از رونگ رده‌بندی شده‌اند. در این متن تاکید شده که این مردم نیرومندترین گروه در میان رونگ‌ها هستند و مردمانی زورمند و چالاک هستند که چشمان سبز و موی سرخ دارند.[1]



واحدهای سیاسی و امیرنشین‌های دوران ژوی شرقی (۲۵٦–۷۷۰ پ.م)، توجه داشته باشید که نامها بر اساس تاریخ‌نگاری چینی ثبت شده، اما مردم ساکن در بسیاری از این قلمروها چینی و متعلق به نژاد هان نبوده‌اند.

[1] Yu, 1998: 141-142.

پس تا اینجای کار خلاصه‌ی بحث چنین شد که زمینه‌ی ظهور متن «دائو ده جینگ» در چین مرکزی و اواخر عصر هخامنشی بوده، و در زمینه‌ای سیاسی و اجتماعی جای می‌گرفته که با تصویرهای کلاسیک امروزین تفاوت داشته است. تمدن چینی‌ای که این متن را تولید کرده از نظر قومی متکثر و گونه‌گون، از نظر سیاسی پراکنده و فاقد دولت متمرکز، و از نظر فرهنگی ابتدایی بوده و هنوز با فناوری عصر مفرغ خود را تعریف می‌کرده است. هویت چینی که با قومیت هان و زبان چینی پیوند خورده، هنوز شکلی کلاسیک پیدا نکرده و دولت متمرکز فراگیری نداشته است، و مقتدرترین واحد سیاسی این دوران از نژادی متفاوت (تبتی-برمه‌ای آمیخته با آریایی) تشکیل می‌شده که حامل اصلی نام «چین» بوده است و اولین کوشش شکننده و زودگذر برای متحد کردن این قلمرو را هم به انجام رسانده است.

گفتار دوم: چین بی فلسفه

سیما چیان که مهمترین مورخ چین باستان است، می‌گوید در حدود زمان تدوین «دائو ده جینگ» (یعنی قرن پنجم تا سوم پ.م) مکتب‌های فکری و مذاهب گوناگونی در چین وجود داشته، که او آنها را با اسم ژو زی بآی جیا (諸子百家) برچسب می‌زند، که در اصل یعنی «صد منزل» یا «صد خانمان»، ولی اغلب «صد مکتب» ترجمه شده است، یا گاه «صد فلسفه» که خطایی بزرگتر است. این همان دورانی است که با کشتار بزرگ فرهیختگان و «کتاب‌سوزان»[1] دوران «چین» به پایان رسید. بنابراین تاریخ آن را بین قرن ششم تا ۲۲۱ پ.م قرار می‌دهند. سیما چیان می‌گوید در این دوران مکتب‌های متفاوتی در چین وجود داشته، که در کل شش رده را شامل می‌شده‌اند:

نخست، خانمان کنفوسیوسی (رو جیا/ جو جیا: 儒家، یعنی مکتب فرزانگان) که به استادان اشعار و سنت‌های قدیمی تعلق داشته و آموزگاران اشراف و مشاوران درباری رهبرانش بوده‌اند. اعضای این دبستان «شش دانش کهن» (لیو یی) را آموزش می‌داده‌اند که بیشتر از زبانزدهایی شعرگونه تشکیل می‌شده است.

---

[1] این اصطلاح البته نادرست است. چون در این تاریخ در چین کتاب و اصولا متن نوشتاری طولانی چندانی وجود نداشته است. منظور بیشتر زنده به گور کردن دانشمندان و ریش‌سفیدان قوم‌هاست.

دوم، خانمان قانون (فا جیا: 法家) که رهبرانش قاضی‌ها و داوران بوده‌اند و خودشان را «مردان صاحب فن و مشاوران شاه» (فانگ شو چیهْ شیهْ) می‌نامیدند. از چهره‌های شاخص این جریان باید به لی کوئی (李悝 : ۳۹۵–۴۵۵ پ.م)، شانگ یانگ (商鞅 :۳۳۸–۳۹۰ پ.م) و هان فِی زِی (韓非子: قرن سوم پ.م) اشاره کرد. همین مکتب بود که در دوران چین با دربار متحد شد و رهبران سایر مکتبها را کشتار کرد.

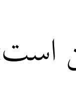
سوم، خانمان راه یا مذهب دائویی (دائو جیا: 道家) که موضوع بحث ماست و مفصل درباره‌اش بحث خواهیم کرد. رهبران این مکتب شمن‌ها و جادوگران قبیله‌ای بوده‌اند.

چهارم، خانمان صلح‌گرا یا مذهب مُو (مُو جیا: 家) که بنیانگذارش مُوزی (墨子) بود که در فاصله‌ی ۴۷۰ تا ۳۹۱ پ.م می‌زیست. آرای این مکتب شباهت شگفت‌انگیزی به آیین مهر کهن ایرانی دارد. اینان مهر و دادگری را می‌ستودند و مخالف اعمال خشونت بودند، اما در ضمن خودشان جنگاور بوده‌اند و اغلب با لقب شهسوار (شیِه) نامبردارند که در ضمن لقب سوارکاران آریایی هم بوده است. سیما چیان می‌گوید سازمانی بسیار منضبط و استوار داشته‌اند و اعضایش کاهنان معبد بوده‌اند.

پنجم، خانمان یین- یانگ (یین یانگ جیا: 陰陽家) که امروز طبیعت‌گرا خوانده می‌شود، اما در اصل شکلی از باورهای جادوگرانه‌ی همه‌جان‌انگار بوده که جفتی بنیادین (یین-یانگ) را با پنج عنصر ترکیب می‌کرده و از آن برای پیشگویی بهره می‌جسته است. سیما چیان می‌گوید رهبرانش پیشگویان و اخترشناسان (فان شیِه) بوده‌اند.

ششم، خانمان نام‌ها (مینگ جیا: 名家) که به روایتی از مکتب مو مشتق شده و بر کاربرد درست نام‌ها و معنای کلمات تاکید داشته است. برخی آن را با سوفیسم در یونان باستان همسان انگاشته‌اند که تشبیهی سطحی و غلط‌انداز است. رهبرانش ماموران تشریفات در معبد و دربار بوده‌اند.

درباره‌ی این شش جریان چند اشتباه رایج و بدفهمی ریشه‌دار وجود دارد که برای فهم جایگاه آیین دائو باید شناسایی و رفع‌شان کرد. مهمتر از همه آن که اینها را به اشتباه «فلسفه‌های» چینی نامیده‌اند. در حالی که در چینی اینها

«جیا: 家» نامیده می‌شوند که یعنی «خانه، خانوار، رام شده» و از این معنای آغازین به مکتب‌های فکری هم تعمیم یافته است. این واژه نشان می‌دهد که مکتب‌هایی که نامشان را بردیم، همچون خانه‌ای قلمداد می‌شده‌اند و اعضایش را وابستگان به خانواری یکسان می‌دانسته‌اند. یعنی دلالتی قبیله‌ای دارد و نه به فلسفه به معنای دقیق اشاره می‌کند، و نه معنای اصلی‌اش به نویسایی و آموزش و امور فرهنگی مربوط می‌شده است. با مرور تاریخ تحول این نشانه هم می‌توان همین نکته را نشان داد. اولین ظهور این علامت چینی را بر استخوان‌های پیشگویی دوران شانگ (قرن دوازدهم و سیزدهم پ.م) می‌بینیم که چنین است:  یعنی جانوری چارپا را در آغل نشان می‌دهد. این نشانه در اشیای مفرغی دوران ژوی غربی به  بدل شده و در دوران هان (عصر نگارش دائو ده جینگ) به  بدل شده است. یعنی اندیشه‌نگاری بوده که به طور خاص «رام بودن در خانه» یا «جانور در آغل» را نشان می‌داده است. به همین خاطر به نظرم باید آن را «خانمان» ترجمه کرد، و نه «مکتب» که مفهومش چند قرن دیرتر در چین پدیدار می‌شود، و یا «فلسفه» که اصولا در چین مفهومی بومی نیست.

دومین نکته آن که این جریان‌های فرهنگی به معنای دقیق کلمه «مکتب» یا «مذهب» نبوده‌اند، نویسندگان مختلف شمار اینها را متفاوت ذکر کرده‌اند و حتا رده‌بندی‌های واگرایی به دست داده‌اند. چنان که مثلا در «کتاب هان» (هان شو: 漢書) همین‌ها زیر ده طبقه گنجانده شده و «ده خانمان» (شی جیا: 十家) خوانده شده‌اند. یعنی اینها جریان‌های فکری‌ای بوده‌اند که با تشخیص درست سیما چیان به طبقه‌های اجتماعی و مشاغل نخبگان وابسته بوده‌اند و با هم تداخل می‌کرده‌اند. چنان که در متن «دائو ده جینگ» آمیختگی روشن ایده‌های دائویی را با جریان کنفوسیوسی و قانون‌گرا و یین–یانگ می‌بینیم. پس اینها را نباید مذهب‌هایی سامان یافته با معابد جدا یا مکتب‌هایی فلسفی با سلسه مراتب استاد و شاگردی منظم در نظر گرفت.

در کتاب «رساله‌ی ادبیات» (یی وِن جی: 藝文志) که در قرن اول میلادی نوشته شده، می‌خوانیم که دلیل پیدایش صد مکتب آن بوده که شغل معلمان و مشاوران از کارگزاران دیوانی و مدیران حکومتی جدا شد، و این جای

توجه دارد. از این گزارش چنین بر می‌آید که همزمان شکل‌گیری دولت‌های متمرکزی که امرنشین‌های مستقر در ایالت‌های جنگاور را پدید آوردند، طبقه‌ی زمین‌دار قدیمی که حامل فرهنگ و ادبیات سنتی بودند از قدرت کنار زده شدند و به عنوان مشاور و معلم به خدمت اشراف نوآمده درآمدند، و در این حالت این «خانمان‌ها» حاصل کشمکش‌های نظری و موضع‌گیری‌های متفاوت‌شان بوده است. به بیان دیگر همه‌ی این شش رده‌ای که سیما چیان برشمرده به قشر اجتماعی همسانی مربوط می‌شده‌اند.

تمایز این جریان‌ها با اندیشه‌ی فلسفی به ویژه مهم و کلیدی است و غفلت از آن به بدفهمی‌های دامنه‌دار می‌انجامد. در میان پژوهشگران توافقی عمومی وجود دارد در این مورد که حوزه‌ی تمدن چینی هرگز چارچوبی متافیزیکی، یعنی باوری به حقیقتی فرارونده و متعالی و نمودهای عینی و فروپایه‌تر از آن را پدید نیاورده است.[1] این بدان معناست که دوقطبی گیتی و مینو –که خاستگاه این نگرش است– در قلمرو چین امری ناشناخته یا وارداتی بوده است. غیاب این دوقطبی در ضمن به معنای شکل نگرفتن جم مهم دیگری هم هست و آن «ظاهر و باطن» است.

این ایده که هستی امری یکپارچه و یگانه است و چیزها و رخدادها تجلی‌ها و نمودهایی موضعی از آن محسوب می‌شوند، خاستگاهی ایرانی دارد و زیربنای همه‌ی سرمشق‌های مفهومی قلمرو میانی (تمدن ایرانی و اروپایی) را بر می‌سازد. در این چارچوب است که مفاهیمی مانند خداوند/ اهورامزدا/ تئوس، هستی/ جهان/ کوسموس، اشه/ قانون طبیعی/ نوموس، روان/ ذهن/ نوس و مشابه اینها پدیدار می‌شوند.

در اندیشه‌ی چینی هستی شبکه‌ای از رخدادها و چیزهاست و گویی ضرورتی وجود ندارد تا اینها در زمینه‌ی مفهومی کلان‌تری با هم چفت و بست شوند. در چنین نگرشی یکپارچگی فراگیر هستی و متافیزیک برآمده از آن نیز

---

[1] Zhang Dongsun, 1995:271–72; Sivin, 1995:3; Hansen, 1992:215, Graham, 1989:22; Tang Junyi, 1988:100–103; Giradot, 1983:64; Xiong Shili, 1977:180–91; Needham, 1956, Vol. II: 290.

خود به خود منتفی می‌شود. در نگرش دائویی به طور خاص کلیت هستی شبکه‌ای واگرا و پراکنده از رخدادهاست، و نه حتا چیزها، چون هر شکلی از ثبات نفی می‌شود و از این رو ساختارها به کارکردها حمل می‌شوند و چیزها به رخدادها فرو کاسته می‌شوند. دائو گویا اسمی عام برای کلیت این سیلان درهم آمیخته‌ی چیزها باشد، که برچسبی یگانه به خود می‌گیرد، ولی قرار نیست در قالب وجودی یکتا انسجام یابد. به همین خاطر برخی از مفسران چارچوب فهم چینی از جهان را «بی‌کیهان»[1] دانسته‌اند، و آن را در برابر نگرش کیهان‌شناسانه‌ای[2] دانسته‌اند که به گمان‌شان خاستگاهی یونانی داشته،[3] اما در واقع آغازگاه‌هایش بسیار قدیمی‌تر و اوستایی است و در زبان یونانی تنها پس از عصر مسیحی به شکلی دینی تثبیت می‌شود.

فلسفه چارچوبی گفتمانی است که بر مبنای چهار شاخص شکل گرفته است: پرسش‌مداری، روشن بودن روندهای استدلال عقلانی، کلیدواژه‌های دقیق و روشن، و دعوی‌های کلان درباره‌ی کلیت هستی. در غیاب این نگاه کیهان‌شناسانه، امکان طرح پرسش‌های کلان درباره‌ی هستی منتفی می‌شود و به همین شکل تدقیق کلیدواژه‌ها و وسواس درباره‌ی پیوند منطقی گزاره‌ها ضرورت پیدا نمی‌کند. به این ترتیب شروط پایه‌ای که گفتمان‌های فلسفی را تأسیس می‌کند، در بافت فرهنگ چینی ناممکن می‌شوند و از این روست که چین هیچ فلسفه‌ی بومی‌ای پدید نیاورده است. این غیاب تا حدودی پیامد خط غیرالفبایی چینی بوده و تا حدودی نتیجه‌ی زبان غیرصرفی چینی، و این دو گویا همدیگر را در مسیری تکاملی تشدید و تثبیت کرده باشند.

پیامد سیال شمردن چیزها در فرهنگ چینی آن است که بر محور زمان وضعیتی مستقر و ساختارمند به دست نمی‌آورند. زیست‌جهان چیززدایی شده‌ای که حاصل این روند است، جهان‌بینی غالب چینی را بر می‌سازد. در این

---

[1] acosmotic
[2] cosmologic
[3] Ames and Hall, 2003: 120-124.

سرمشق زمان همچون کیفیتی مستقل اعتبار پیدا نمی‌کند، چون نه استقلال چیزها از زمان (در مقام ذات و جوهر) قابل تصور است و نه (دشوارتر از آن) استقلال زمان از چیزها.

هنگام خواندن «دائو ده جینگ» باید حتما این نکته را در خاطر داشت که فرهنگِ پدید آورنده‌ی آن چنین بوده و استخوان‌بندی مفاهیم فلسفی در این بافت غایب بوده است. به ویژه در دوران مورد نظرمان که هنوز اندیشه‌های دینی ایرانی (بودایی، مانوی و اسلامی) در چین تثبیت نشده بودند و بنابراین چارچوب باورهای متافیزیک و اندیشه‌ی فلسفی به کلی غایب بوده است. از این روست که خوانش‌هایی از این متن که به چنین چارچوب مفهومی استواری تکیه می‌کند، از همان ابتدا راهی کج می‌پیماید و معناهایی را به متن تحمیل می‌کند که در اصل در آن –و در زمانه‌ی آن– وجود نداشته است. خواه این زمان‌پریشی و واریز کردن معنا به متن از خاستگاه منابع بودایی باشد، چنان که سنت چینی تفسیر «دائو ده جینگ» بدان خو گرفته است، و خواه متون فلسفی غربی، چنان که طی دهه‌های گذشته مفسران مدرن بدان دامن زده‌اند. این نگرش‌ها به خطا مضمون‌های چینی را در قاب مفاهیم فلسفی و انتزاعی هندی–اروپایی قرار می‌دهند. آن هم مضمون‌هایی مثل خرد فلسفی و آرای بودایی که ایرانی هستند و نه هندی‌اند و نه اروپایی.

رویکرد برخی از اندیشمندان سنت‌گرای معاصر چینی را هم داریم که می‌کوشند به شکلی درونزاد سطح مفهوم‌پردازی کیش دائویی را ارتقا دهند. نمونه‌اش تانگ جون یی است که با تکیه به سنت کنفوسیوسی به متن‌هایی مثل «دائو دِه جینگ» می‌نگرد، و می‌گوید هسته‌ی مرکزی نگاه چینی به جهان کوشش برای حفظ پیوند میان خاص و عام است. تلاش برای ادغام مجدد امر جزئی و کلی پس از آن که تمایزشان از هم معلوم شد، و بی‌میلی محض برای تفکیک کردن چیزهای خاص از زمینه‌ی عام و کلی‌شان.[1] در عمل هم سازماندهی اجتماعی نهادها در تمدن چینی

---

[1] Tang Junyi, 1988: 8.

چنین وضعیتی داشته و بر جایگیری سفت و سخت من‌ها در بافتهای نهادی متکی بوده است. هم در اندیشه‌ی کنفوسیوسی و هم در جهان‌بینی دائویی کلاسیک هدف نهایی آشتی و تلفیق همیشگی جزء با کل، خاص با عام و فرد با نهاد است.

فرض دیگر آن است که نگرش دائویی (البته در برابر نگرش سازمانی و دیوانسالارانه‌ی کنفوسیوسی) رویکردی به کلی متفاوت و طبیعت‌گرایانه را پیش می‌نهد، اما مسئله‌اش و غایتی که برای پاسخگویی بدان می‌جوید همسان است. در این کتاب نشان خواهم داد که چنین برداشتی از آرای «دائو ده جینگ» نادرست است و از فرا افکندن چشم‌انداز رمانتیک و طبیعت‌گرای آمریکایی و اروپایی قرن نوزدهم بر متون کهن چینی‌ای حاصل آمده، که به بیش از دو هزار سال پیش تعلق دارند.

در متن «دائو ده جینگ» اصولا کلمه‌ای که با «طبیعت» مترادف باشد وجود ندارد، و متن با آن که –مثل همه‌ی متون باستانی– ارجاع‌های زیادی به چشم‌اندازهای طبیعی و زندگی روزمره‌ی مردم دارد، اما هیچ نظریه‌ای درباره‌ی مفهوم «طبیعت» را ابداع یا پشتیبانی نمی‌کند. این خواندنِ آیین دائو در زیر سایه‌ی رمانتیسم طبیعت‌گرای اروپایی عارضه‌ای بوده که راه را بر فهم خودِ متن بسته است. متنی که به شکلی صریح و روشن سیاست‌نامه‌ایست همتای مکتب کنفوسیوسی، که با همان موضع، اما به شکلی بدوی‌تر و کمابیش شمنی از سنت‌های چینی دفاع می‌کند. دفاعی که بر انکار مرزبندی میان جفت‌های متضاد تکیه کرده است.

این دقیقا در نقطه‌ی مقابل اندیشه‌ی ایرانی قرار می‌گیرد که بر تقابل دوقطبی‌ها تاکید دارد و به ویژه جزء و کل را همچون یک جفت متضاد معنایی می‌فهمد. این تضاد و تقابل از خودمختاری و خودمداری من‌ها در برابر نهادها ناشی شده، و بدان دامن زده است. به رسمیت شناختن من‌هایی که اراده‌ی آزاد دارند، شکافی ترمیم‌ناپذیر میان شخص و نهاد ایجاد می‌کند و زمینه‌سازِ طرح پرسش از تفاوت اراده‌ی آزاد فردی و هنجارها و سنت‌های اجتماعی می‌شود.

به رسمیت شمردن تقابل میان جزء و کل به معنای پذیرش دو سطح متفاوت وجودی و دو لایه‌ی متمایز از سازماندهی نظم است. لایه‌هایی که امروز در دستگاه زروان با نام سطوح روانشناختی و اجتماعی بدان اشاره می‌کنیم و سیستم‌های مستقر در آن را نظام شخصیتی من‌های خودآگاه و خودمختار، و نهادهای اجتماعی خودسازمانده و قدرت‌مدار می‌دانیم.

در تفسیرهای پسین «دائو ده جینگ» البته اشاره‌هایی به این مفاهیم می‌بینیم. اما اینها زیر تاثیر دین بودایی و درآمیختگی عناصر دائویی و بودایی شکل گرفته‌اند. در متونی که طی قرن‌های اخیر درباره‌ی این کیش نوشته شده، گاه تمرکز بر فلسفه‌ی دائو (دائو شوئه: 道學) یعنی روایت‌های بازسازی شده و نوظهور وابسته بدان است و نه دینِ دائوئیسم (دائو جیائو: 道教)، که اصل داستان در خاستگاه تاریخی‌اش بوده است.

حتا خود دین دائویی هم در شکل سنتی‌اش بومی و درونزاد نبوده و چنان که نشان خواهم داد از ابتدا زیر تاثیر ادیان ایرانی شکل گرفته و استقلال‌اش از کیش‌های دیگر مثل آیین کنفوسیوسی هم با انتشار دین بودایی در قلمرو چین پیوند داشته است. در دوران هان شرقی (دونگ هان: 東漢) که از ۲۵ تا ۲۲۰ میلادی تداوم داشت و سلسله‌ای مستقل از هان غربی (۲۲۱ پ.م – ۲۵.م) است، دانشمندی به نام ژانگ دائو لینگ (張道陵) آرای لائو تسه را با دین بودایی ترکیب کرد و بر مبنای ساختار این کیش که تازه به چین انتقال یافته بود، مذهب (جیائو) دائویی را تاسیس کرد.

گفتار سوم: کیش کنفوسیوسی

کنفوسیوس شکل لاتینی شده‌ی نام «کونگ فو تْسِه» (یا کونگ فوزِه: 孔夫子) است که بنا به تاریخ‌گذاری سنتی چینی در ۵۵۱ پ.م زاده شده و در ۴۷۹ پ.م درگذشته است، یعنی همزمان با آغاز سلطنت کوروش بزرگ به دنیا آمده و همزمان با پایان یافتن فرمانروایی داریوش بزرگ جان می‌سپارد. امروز زادروزش را جشن مهرگان سنتی (هفتم مهر) سال ۵۵۱ پ.م می‌دانند، که قطعا ساختگی است. چون تقویم خورشیدی تا قرن‌ها بعد در چین شناخته نشده بود و ثبت گاهشماری رخدادها تا میانه‌ی دوران هان و حدود دوران زایش مسیح در مدارک چینی وضعیتی آشفته و اغلب افسانه‌آمیز دارد.

اما این تاریخ سنتی نکته‌ی مهمی را نشان می‌دهد. آن هم این که گویی بر اساس زندگینامه‌ی داریوش بزرگ تنظیم شده باشد. در زمان زندگی کنفوسیوس بزرگترین و مقتدرترین فرمانروای کره‌ی زمین داریوش اول هخامنشی بود که احتمالاً در ۵۵۱ پ.م زاده شده بود و در جریان شورشی که در هفتم مهرماه کرد، پس از یک سال جنگ داخلی به قدرت رسید. در منابع تاریخی و اساطیری چینی هیچ شخصیت مهم یا واقعه‌ای را نداریم که با این سال و روز تطابقی داشته باشد. بنابراین این حدس را می‌توان زد که شاید روزشمار تولد کنفوسیوس بر اساس خاطره‌ی مقتدرترین دولتمرد زمانه‌اش تنظیم شده باشد. یا دست کم تاریخی برایش بر مبنای داریوش بزرگ سرهم کرده باشند.

این به ویژه از آن رو اهمیت دارد که کنفوسیوس مهمترین وام‌گیرنده‌ی ایده‌های سیاسی ایرانشهری در چین باستان است و کسی است که این مضمون‌ها را در بافت فرهنگ چینی ترجمه، بازسازی، و اغلب تحریف کرده است.

کنفوسیوس که اثرگذارترین اندیشمند چین محسوب می‌شود، از سویی سنت‌گرا بود و از سوی دیگر نهادگرا. یعنی با ارجاع به ارزش‌های جامعه‌ی باستانی چین و بازسازی نظم قبیله‌ای-عشیره‌ای جوامع ابتدایی در بافتی کشاورزانه، می‌کوشید نظمی اجتماعی تاسیس کند که بیشترین پایداری و ثبات را داشته باشد. در این نگرش افراد هیچ اهمیتی نداشتند و واحد برسازنده‌ی جامعه خانواده و خاندان بود. کردار هم به موقعیت اجتماعی وابسته بود و انتخاب شخصی و اراده‌ی آزاد. به همین خاطر سلسله مراتب میان آدمها بود که تعیین کننده‌ی رفتارشان بود، و نه خواست یا میل‌شان. از این نگاه مکتب کنفوسیوسی را می‌تواند پادنهاد و ضد کامل نگرش زرتشتی دانست.

کنفوسیوس در سرزمین جو (鄒) زاده شد که در شمال استان شان‌دونگ امروزین قرار دارد. در آن دوران امیرانی از دودمان لو در این منطقه حاکم بودند و پایتخت‌شان شهر چوفو بود که در ضمن مرکز فعالیت کنفوسیوس هم بوده است. قدرت اصلی در این منطقه به دست سه قبیله بود که با هم متحد شده بودند و در برابر تمرکز قوای مدعیان سلطنت مقاومت می‌ورزیدند.

طبق روایت‌های چینی کنفوسیوس در سال ۵۰۱ پ.م در این سرزمین به مقامی حکومتی دست یافت و بخشدار ناحیه‌ای شد. او بعدها ارتقا یافت و به مقام قاضی رسید.[1] کنفوسیوس هوادار تمرکز قوا و شکل‌گیری یک دولت پادشاهی قانون‌مند بود و به همین خاطر از تخریب دژها و حصارهای دفاعی مربوط به سه قبیله‌ی مقتدر –جی، مِنگ و شو– هواداری می‌کرد. او در درگیری‌های سیاسی قلمرو لو فعال بود، و جالب این که روایت‌های قدیمی مدام به مخالفت او با حصارهای شهرها تاکید دارند و انگار مهمترین اندرزش به شاهان این بوده که حصارهای شهرها را برای جلوگیری از شورش‌های بعدی‌شان، تخریب کنند.

[1] Dubs, 1946: 275–276.

او در این هدف هم ناکام ماند و آخرش به خاطر پافشاری‌اش بر حصارزدایی از شهرها عزل و تبعید شد. داستان‌های فراوانی درباره‌ی سفرهایش در چین مرکزی است که بر مبنای آن در دربارهای محلی امیران چینی مقیم می‌شده و آموزه‌های خود را تدریس می‌کرده است. با این حال گویا در زمان زندگی‌اش چندان هوادار نداشته باشد و آموزه‌هایش مقبول نبوده باشد. بنا بر این گزارشها او در ٦٨ سالگی به زادگاهش بازگشت و در ٧١ یا ٧٢ سالگی همان جا درگذشت.

بدنه‌ی آموزه‌های کنفوسیوس همان سنت قدیمی چینی است. خودش هم در «گفتارها» تاکید دارد که کاری جز گردآوری آرای پیشینیان انجام نداده است. با این حال چنین می‌نماید که برخی مضمون‌های اندیشه‌اش پیشینه‌ای در سنت چینی نداشته و وارداتی بوده باشد. به همان ترتیبی که درباره‌ی کیش دائویی خواهیم دید، آرای کنفوسیوس هم از اندیشه‌ی ایرانی معاصرش متاثر بوده و هم وامگیری‌ای و هم مخالفتی با آن به حساب می‌آمده است.

مثلا او به اخترشناسی علاقه داشته،[1] و این دانشی بوده که در آن هنگام در انحصار مغان ایرانی و آفریده‌ی ایشان بوده است. همچنین هوادار قدرت متمرکز و نوعی نظام سیاسی متکی بر شاهِ دادگر بوده، که باز با این تعبیر در سنت چینی کهن‌تر از آن دوران سابقه‌ای ندارد. دستاورد اصلی‌اش ظاهرا عبارت بوده از تبلیغ یک نظام سیاسی متمرکز و نظم یافته و تثبیت سلسله مراتبی قانون‌مند میان شهروندان. هردوی این عناصر به رونوشتی از سیاست ایرانشهری شباهت دارند که در همان زمانِ زندگی او در ایران زمین مستقر بوده و سرمشقی جهانی برای دولت‌های کوچک و بزرگ پیرامونی محسوب می‌شده است.

[1] Parker, 1977.

با این حال کنفوسیوس بیش از آن که وام‌گیرنده‌ی آرای ایرانی باشد، از آنها در قالبی سنتی و چینی بهره گرفت. راهبردهای سیاسی کلی او که بر قاعده‌مند کردن روابط اجتماعی و سلسله مراتب شأن استوار بود، در نهایت شالوده‌ی سیاست چینی را برساخت که ظهور دولت متمرکز چینی و نظام امپراتوری (فغفوری) را در عصر هان نتیجه داد. این چارچوب در آخر کار یک نظام برده‌دارانه‌ی سرکوبگر و شکاف طبقاتی استواری میان رعیت کشاورز و نخبگان جنگاور ایجاد کرد. به این ترتیب دستاورد کنفوسیوس بیشتر به نظام‌های سیاسی برده‌دارانه‌ی روم و مصر باستان شبیه بود، تا دولت ایرانی.

دستگاه مفهومی کنفوسیوسی فاقد نظامی اخلاقی است و مفهوم «من» و پویایی درونی او و سیر تکاملی‌اش را به کلی نادیده می‌گیرد. مفهوم «لی» (禮) که اغلب در متون کنفوسیوسی به اخلاق برگردانده می‌شود چنین معنایی را حمل نمی‌کند و باید به «آداب و رسوم» ترجمه شود. چون رکن اصلی اخلاق یعنی تمایز میان خیر و شر در ذهن شخص در آن غایب است. گزاره‌های اخلاقی به جا مانده از کنفوسیوس اصولی عملی و بدیهی را در بر می‌گیرند و به اندرزنامه‌های باستانی سومری شباهت دارند. یعنی فاقد چارچوب فلسفی و مرزبندی مشخصی میان خیر و شر هستند. مثلا می‌گوید: 己所不欲，勿施於人。: «هرچه را برای خود نمی‌پسندی در حق دیگران انجام مده».[1]

«لی» که شالوده‌ی تنظیم کردار در کیش کنفوسیوسی را بر می‌سازد، سه بخش اصلی دارد: نخست اجرای مراسم پرستش نیاکان، یعنی مراسمی که فرزندان باید تا چند سال پس از مرگ والدین‌شان برای ایشان برگزار کنند. دوم، قواعد حاکم بر نهادهای اجتماعی و آداب و رسومی که افراد باید در هر محیط اجتماعی رعایت کنند، و سوم، آداب مربوط به شأن اجتماعی و آن عبارت است از شیوه‌ی برخورد و ادای احترام به کسانی که به طبقات اجتماعی

[1] Confucius, 2003: Analects XV.24.

والاتر تعلق دارند. به این ترتیب روشن است که سراسر نظام کنفوسیوسی در لایه‌ی اجتماعی و بر محور نهادها تنظیم شده و به کلی مفهوم من و انضباط شخصی او و سرنوشت اخلاقی‌اش را نادیده می‌انگارد.

بر همین مبنا دو سجیه‌ی بزرگ کنفوسیوسی که اغلب «دانش» و «صداقت» ترجمه شده، برگردان‌هایی نادرست هستند. دانش در گفتمان کنفوسیوسی به معنای دانستن آداب صحیح و توجه به زمان مناسب برای اجرای آیین‌های گروهی خاص است، و صداقت یعنی فرد از اجرای درست این مناسک سر باز نزند و یکسره خود را وقف آنها سازد. بر این مبنا «راستی» (یی: 義) در گفتمان کنفوسیوسی دقیقا واژگونه‌ی این مفهوم در فرهنگ مغانه‌ی زرتشتی است. «یی» ارتباطی با حقیقت، قانون طبیعت، پرهیز از دروغ و مشابه اینها ندارد، بلکه به سادگی عبارت است از رعایت آداب و قواعد اجتماعی هنگام برخورد و ارتباط با دیگران، به شکلی که کردار شخص جنبه‌ی خودخواهانه و خودمدارانه پیدا نکند.

سایر مبانی آیین کنفوسیوسی هم اغلب به برابرنهادهایی برگردانده شده‌اند که در حوزه‌ی تمدن ایرانی–اروپایی رایج هستند. اما با این نوع ترجمه معنای اصلی‌شان تحریف می‌شود. مثلا پنج قاعده‌ی «رِن» (仁) که همچون اصولی اخلاقی به مهربانی، هوشیاری، جدیت، سخاوت و صداقت ترجمه شده‌اند،[1] به حالاتی روانی یا سجایایی درونزاد و شخصی اشاره نمی‌کنند، بلکه یکسره به شیوه‌ی تنظیم رفتار در محیطهای اجتماعی مربوط می‌شوند.

یعنی در نگاه کنفوسیوسی یک آدم بدون ارجاع به موقعیتی سازمانی و شأن اجتماعی خودش و اطرافیانش در نهادی خاص، نمی‌تواند سخاوتمند یا صادق یا مهربان باشد. نظام اخلاقی کنفوسیوسی از این نظر شباهتی با دستگاه اخلاقی یونانیان باستان هم دارد، که آن نیز به اشتباه درون‌زادتر و من‌مدارتر از آنچه که به واقع هست فرض شده

[1] Bonevac and Phillips, 2009: 40.

است. مثلا کنفوسیوس هم مثل ارسطو می‌گوید نیکی عبارت است از رعایت تعادل، با این تفاوت که افراطی و تفریط در نگرش کنفوسیوسی سنجه‌هایی اجتماعی و عرفی دارد اما در اندیشه‌ی ارسطویی بر اساس معیارهای فیزیکی و طبیعی تعریف می‌شود. اما در هر دو حال به پویایی درونی من و نیروهای روانی فرد ارجاع نمی‌دهد. بدان شکلی که مثلا در مفهوم عواطف و هیجان‌های نیک و بد زرتشتی یا دیوها و فرشته‌های نمایانگر الگوهای اخلاقی و ضداخلاقی کردار می‌بینیم.

سیاست کنفوسیوسی هم به همین ترتیب نهادگراست و با مطالعه‌اش می‌توان دریافت که فجایع حزب کمونیست در دوران مائو چطور در این سرزمین مجال وقوع یافته‌اند. در این نگرش هم اخلاق فردی شاه یا فرمانروا مطرح نیست و آنچه که فضیلت شمرده می‌شود، رعایت درست آداب و آیین و رسوم و مناسک است. در «آموزه‌ی بزرگ» (دا شوئِه) کنفوسیوس می‌گوید که فرمانروایان باید از دریافت رشوه و سرپیچی از قوانین و رسوم خودداری کنند تا جامعه‌ای آرمانی حاصل آید. این جامعه‌ی آرمانی نه مانند فلسفه‌ی تاریخ زرتشتی با شهری آخرالزمانی پیوند خورده و نه بر اساس سیاست ایرانشهری بر اساس خردمندانه بودن قوانین و اخلاقی بودن ناموس‌ها تنظیم شده است. جامعه‌ی آرمانی کنفوسیوسی ساختاری ایستا و بی‌تحرک است که در آن مهمترین اولویت عبارت است از رعایت آدابی تکرار شونده، و مبنای آن نیز درونی‌سازی وظیفه در قالب شرم است. شهروند خوب کنفوسیوسی کسی است که وظیفه‌شناس است و این خصلت را شرم و هراس از سرپیچی از هنجارهای نهادی قوام بخشیده است.

نکته‌ی جالب توجه درباره‌ی کیش کنفوسیوسی و شباهتش با آیین دائو آن است که هردوی این نظام‌های اعتقادی بر محور دلتنگی و حسرت بر گذشته شکل گرفته‌اند. با این تفاوت که دائوگرایان از این رو دریغ گذشته را می‌خورند که می گویند در آن دوران راه بر مردمان و جوامع چیره بوده است. در مقابل کنفوسیوس تصویری سیاسی از این گذشته به دست می‌دهد و می‌گوید «حکم آسمانی» (天命) در آن زمان بر همه‌ی چیزها (هرآنچه زیر آسمان: 天下) فرمان می‌رانده است. یعنی هردوی این نگرش‌ها محافظه‌کار و گذشته‌نگر هستند و احیای نظمی کهن‌تر را

آماج کرده‌اند، که به پیش از شکل‌گیری دولت‌های بزرگ و رواج نویسایی مربوط می‌شود. به تعبیری، گذشته‌ی زرینی که این آیینهای بومی قلمرو خاوری در جستجویش هستند، به پیشاتاریخ جوامع محلی چینی مربوط می‌شود.

این نکته را باید در خاطر داشت که کنفوسیوس تنها یکی از تدوین کنندگان و نظریه‌پردازان سبک زندگی چینی است و هم در بستر آیین او و هم موازی با او کسان دیگری هم در سیر تحول سنت چینی اثرگذار بوده‌اند. مثلا همزمان و موازی با سنتی که کنفوسیوسی بنیان نهاد، مکتب مو–تی را داریم که می‌کوشید نظم اجتماعی را بر مبنای مفهوم مهر و محبت بازتعریف کند. مو تی استادی بوده که در نیمه‌ی دوم قرن پنجم پ.م و همزمان با انقلاب دینی مهم عصر اردشیرهای هخامنشی می‌زیسته است. چنان که گفتیم، برخی از گفتارهای بازمانده از او به ترجمه‌ای از مهریشت شباهت دارد.

اندیشه‌ی کنفوسیوسی را می‌توان گرانیگاهی دانست که شش جریان فرهنگی‌ای که برشمردیم، در آنجا با هم تداخل می‌کنند و ترکیب می‌شوند و مرزبندی خود را شفاف می‌سازند. در مکتب قانون که در اواخر قرن چهارم پ.م تحول یافت هم اقتدار سیاسی و نظامی جامعه ارزش اصلی محسوب می‌شد و این بر همبستگی جمعی ترجیح داشت. به همین خاطر اغلب آن را با نگرش ماکیاولی همسان انگاشته‌اند. مکتب قانون‌گرا در ضمن از این نظر که سنت‌های پیشین را بی‌فایده می‌دانست و آن را نفی می‌کرد با همه‌ی نگرش‌های سنت‌گرا درگیری و مخالفت داشت. شباهت‌ها و تفاوت‌های این نگرش با کیش کنفوسیوسی روشن است.

از آن سو اندیشمندان مکتب «شیه» را داریم که معتقد بودند فرمانروا با «تنظیم ضرباهنگ» جامعه وظیفه‌ی خود را به انجام می‌رساند و جامعه‌ای نیکو پدید می‌آورد. این نگرش که منگ تسه (منسیوس) بعدتر نماینده‌ی آن شد، در مقابل این موضع مکتب قانون قرار می‌گرفت که وظیفه‌ی اصلی فرمانروا وضع قوانین درست و عقلانی می‌دانست و بر ساز و کارهای استانده و ثابت دیوانی و سازمانی تاکید داشت. در مکتب شیه اما هماهنگی و چفت و بست شدن

طبیعی و خودجوش عناصر اجتماعی مورد توجه بود و به همین خاطر بر ویژگی‌ها و صفات فرمانروا از جمله فرهمند بودن‌اش (تِه) تاکید می‌شد.

موضع‌گیری‌های این مکتب‌ها تا حدودی زمینه‌ی اجتماعی ظهورشان را نیز روشن می‌سازند. مثلا روشن است که در میان این دو، مکتب شیه به بافت اجتماعی بدوی‌تر و قدیمی‌تری تعلق دارد که چه بسا به دوران پیشانویسایی تعلق داشته است. این جامعه چندان کوچک بوده که همه به طور مستقیم با شاه در ارتباط بوده‌اند و از کردار او تاثیر می‌پذیرفته‌اند، و در این حالت ما با قبیله‌ای یا دولتشهری ابتدایی سر و کار داریم.

در مقابل مکتب قانون به عناصری پیشرفته‌تر مثل قانون و نویسایی تاکید دارد که سطحی بالاتر از پیچیدگی را نشان می‌دهد. دور نیست اگر بگوییم طرح این دوقطبی نشانه‌ی گذار از جامعه‌ی نانویسای قبیله‌ای به جامعه‌ی نویسای دولتشهری بوده است.[1] در این بافت، پیروان شیه در واقع همان طبقه‌ی نوظهور دیوانسالارانی بوده‌اند که در دولتشهرهای اولیه موقعیتی ممتاز پیدا کرده، اما احتمالا خیلی‌هایشان هنوز دلتنگِ جامعه‌ی ساده‌ترِ پیشین بوده‌اند. در این کتاب نشان خواهم داد که متن «دائو ده جینگ» نیز چنین وضعیتی دارد و واکنشی است به ورود عناصری فرهنگی که از فراسوی مرزهای سنت چینی هان می‌آمده، و گذاری اجتماعی را رقم می‌زده است.

---

[1] Lafargue, 1992: 192-194.

گفتار چهارم: لائوتسه

به همان شکلی که جهان‌بینی چینی‌ها به خداوند نیازی ندارد و همه چیز در آن در وضعیتی ازلی و ابدی همیشه بوده و خواهد بود، متن‌ها هم در این تمدن چندان به مؤلف وابسته نیستند و گویی متن‌ها نیز در میانه‌ی سایر چیزها حیاتی همیشگی و بی‌نیاز از آفریننده داشته‌اند. وضعیتی مشابه را درباره‌ی قلمرو فرهنگی هند و اروپای قرون میانه می‌بینیم و اینها ساخت‌هایی اجتماعی را نشان می‌دهند که «من»ها را چندان مهم نمی‌شمرده‌اند و پیدایش متن‌ها را نتیجه‌ی گردآوری حکمتی دیرینه یا به ندرت ارتباط با منبعی مقدس می‌پنداشته‌اند.

بر همین منوال نویسنده‌ی «دائو ده جینگ» یعنی لائو تْسِه[1] (老子) نیز به احتمال خیلی زیاد شخصیتی تاریخی نیست و برچسبی است که در دوران‌های بعدی ابداع شده است. این نام در منابع دانشگاهی مدرن و در زبان‌های اروپایی در قرن نوزدهم میلادی تثبیت شد و هنوز رایج‌ترین ثبت آن است. با این حال شکل‌های دیگری از آن نیز مرسوم است و لائو تُسو، لائو تزِه، لائوزی و لائو زِه نیز نوشته می‌شود. پاشائی در نوشتارهایش همین صورت اخیر را اختیار کرده است.

[1] 子 را در چینی امروز «زی» می‌خوانند. اما با توجه به رواج این اسم با این شکل در پارسی، همان را نقل می‌کنم تا برای مخاطبان آشناتر باشد.

چنین می‌نماید که برای مدت‌ها نیازی به مرجع و نویسنده برای متن مورد نظرمان احساس نمی‌شده است. نخستین اشاره به مؤلفی برای این متن به حدود سال ۲۵۰ پ.م باز می‌گردد[۱] و تازه در قرون اولیه‌ی میلادی است که داستان‌هایی درباره‌ی زندگینامه‌ی وی پدید می‌آید. این هم شاید در تقابل با ورود آیین بودایی بوده باشد که مانند سایر متون ایرانی تاکید زیادی بر نام مؤلف دارد. در قرون بعدی این شخصیت همچون حقیقتی تاریخی اعتبار یافت. در حدی که امپراتوران سلسله‌ی تانگ خود را نواده‌ی او می‌دانستند و تلاش زیادی کردند تا پرستش او در مقام خداوندی همسان با بودا رواج پیدا کند. هم اینک نیز در چین افرادی با نام خانوادگی لی هستند که این شخص را نیای خود می‌دانند.[۲] اغلب این افراد پیوند ژنتیکی با هم ندارند و بنابراین دست کم حضور خاندانی با چنین ادعایی را نمی‌توان همچون دلیلی بر وجود تاریخی این شخص پذیرفت، هرچند شهرت و اهمیت فرهنگی زندگینامه‌ی او در بافت فرهنگ چینی را نشان می‌دهد.[۳] با این حال پژوهش‌های انجام شده در قرن نوزدهم میلادی نشان داد که چنین شخصیتی سندیت تاریخی ندارد و برچسبی است که طیفی گسترده از متون را در قالب یک متن متحد می‌سازد.[٤]

لائو (老) یعنی پیر و تسه (子) یعنی استاد، و از همین جا روشن است که اشاره‌های آغازین به او ابهام چشمگیری داشته و به فردی با هویت مشخص ارجاع نمی‌داده است. با این حال بعدتر برایش نام و نشانی دقیقتر تراشیده شد. سیما چیان که اولین روایت‌ها از این رده را در قرن اول پ.م به دست داده، با ابهامی چشمگیر دست به گریبان بوده، طوری که سه شخصیت مجزا را نام برده و گفته ممکن است هرکدام‌شان لائوتسه بوده باشد.

---

[1] Graham, 1990.
[2] Woolf, 2007: 218–219.
[3] Simpkins and Simpkins, 1999: 12.
[4] Watson, 1968: 8.

سیما چیان در «بایگانی مورخان بزرگ» (شی‌جی) آورده که نام شخصی این استاد مرموز «لی اِر» (李耳) بوده است. اما کمی بعد گفته مورخی بوده که با اسم «لی دان» (در متون بعدی، لائو دان: 老聃) آثارش را امضا می‌کرد. بر اساس این گزارش او از دیوانسالاران «امپراتور» و معاصر کنفوسیوس (قرن ششم پ.م) بوده و کتابی در دو بخش را برای دربار تدوین کرده است. در گزارشی دیگر می‌خوانیم که همزمان با کنفوسیوس می‌زیسته اما اسمش لائو لای‌زی (老莱子) بوده و کتابی در پانزده فصل تدوین کرده است. گزارش دیگری هم داریم که می‌گوید نامش لی دان بوده و در قرن چهارم پ.م عضوی از دربار شیان، شاهِ دولت چین بوده[1] یا در قلمرو دولت ژو می‌زیسته است. از این اشاره‌ها روشن می‌شود که حتا در زمان سیما چیان یعنی دو سه قرن پس از تدوین «دائو دِه جینگ» هم زندگینامه‌ی مشخص و تثبیت شده‌ای برای نویسنده‌ی این متن وجود نداشته و بنابراین پذیرفتنی است که همه‌ی داستان‌های دیرآیندتر مربوط به زندگی لائو تسه را تخیلی و افسانه‌آمیز بدانیم.

سیما چیان آورده که مقام لائو تسه در دولت ژو مقامی داشته که اغلب «مورخ» ترجمه‌اش کرده‌اند. اما این تعبیری امروزین است و در آن دوران مفهوم تاریخ به شکلی که در ایران (مثلا در کتیبه‌ی بیستون) وجود داشته، در چین دیده نمی‌شود. اداره‌ای که این مرد کارمند آن بوده به چینی «ژو چائو شو زانگ شی» (周朝守藏史) خوانده می‌شود، و در آن «شی» که برچسب دیوانی این شغل است، به پیشگویان و شمن‌ها اشاره می‌کند. یعنی لائو تسه احتمالا نوعی پیشگو و فال‌بین درباری در قلمرو ژو بوده است. این تفسیر با گزارش دیگر سیما چیان هم سازگاری دارد که می‌گوید خاستگاه اجتماعی دین دائویی و رهبران اولیه‌اش شمن‌ها بوده‌اند.

[1] Fowler, 2005: 96.

بعدتر لقب درباری لائو تسه را «بو یانگ» (伯陽) دانستند و یک تبارنامه و زندگینامه‌ی کامل برای ابداع کردند. یکی از نام‌های مشهور دیگری که به او منسوب است، «لی دان» (李聃) است که بعدتر به صورت لائو دان (老聃) هم در می‌آید. در دوران امپراتوران تانگ که مشروعیت سلطنتی با نگرش دائویی گره خورده بود، او را ایزدی باستانی می‌دانستند و لقب باشکوه «فغفورِ ازلی و والامرتبه‌ی رازآمیز» (تای شانگ شوان یوان: 太上玄元皇帝) را به او بخشیده بودند.

بنا به گزارش سیما چیان، لائو تسه در شهر چِنگ‌ژو (成周) مقیم بود و وقتی بر زوال و انحطاط این شهر آگاه شد، بیمناک از فرجام کار این شهر را ترک کرد و به سمت غرب سفر کرد. همچنین در گزارش‌های قدیمی آمده که لائو تسه زاده‌ی این شهر بوده و در همان جا با کنفوسیوس دیدار و بحث کرده است. سیما چیان اما زادگاه لائو تسه را روستای چو جِن در ناحیه‌ی شی‌شیانگ در سرزمین «چو» (楚)دانسته[1] که در همان حوالی قرار دارد.[2]

چنان که گفتیم لائو تسه شخصیتی تاریخی نبوده و این داستان هم به فردی مشخص مربوط نمی‌شود. اما زمینه‌ی جغرافیایی ظهور دین دائویی را برایمان روشن می‌کند. این گزارش قدیمی‌ترین اشاره به جغرافیای زندگی لائو تسه است و نشان می‌دهد که در حدود سال ۱۹۰ پ.م که سیما چیان اثرش را تدوین می‌کرد، چینی‌ها چه تصوری درباره‌ی خاستگاه مکانی آیین دائو داشته‌اند. شهری که چنگ‌ژو نامیده شده، در اصل همان لویانگ است که از مراکز بسیار کهن تمدن در قلمرو خاوری‌ست و گرانیگاه هم‌آمیزی فرهنگ چینی و سکاهای محسوب می‌شود. هرچند امروز آثار یافته شده در آنجا به نمادهایی برای تاریخ فرهنگ چینی تبدیل شده‌اند، اما در زمان تدوین این متن آنجا بخشی از قلمرو آریایی‌نشینِ سکایی–تخاری بوده است.

---

[1] ایزوتسو، ۱۳۸۷: ۳۰۳.

[2] Morgan, 2001: 223–224.

شهر چنگ‌ژو بر اساس داستان‌های چینی در سال ۱۰۳۶ پ.م به دست امیر ژو در کرانه‌ی رود لو تاسیس شد تا اشراف اسیر شده‌ی خاندان شانگ را در آنجا مستقر سازد. شواهدی هست که در حدود سال ۵۱۰ پ.م یعنی همزمان با گسترش دامنه‌ی جغرافیایی دولت هخامنشی به سوی شرق و مطیع شدن سکاهای تیزخود (که بخشی‌شان مقیم ترکستان بودند)، همین شهر به عنوان پایتخت دودمان ژو در آمده است. این شهر در سراسر تاریخش از قرارگاه‌های مهم راه ابریشم محسوب می‌شد و ایستگاه مهمی بود که بازرگانان سغدی و خوارزمی در آن کالاها و ادیان ایرانی را به سپهر فرهنگی و اقتصادی چین منتقل می‌کردند. غارهای هزار بودای لویانگ که امروز بقایایشان در همین شهر بازمانده، پر از نقاشی‌هایی دینی هستند که به ادیان ایرانی (بودایی، مانوی، آریایی کهن) مربوط می‌شوند و بخش مهمی از شخصیت‌هایی که نمایش می‌دهند ایرانی هستند. این آثار تازه به دو هزاره بعد از دوران لائو تسه مربوط می‌شوند و این زمانی بوده که قرن‌ها بوده این منطقه از قبایل آریایی تهی شده و نفوذ ایرانیان تنها در شهرها و در قالب طبقه‌ی بازرگان و دینمرد باقی مانده بود.

در زمانی که دائو دِ جینگ تدوین می‌شد، این شهر دیگ جوشی فرهنگی و مرکزی جمعیتی بوده که آریایی‌ها از غرب و هان‌ها از شرق و اقوام ویتنامی–لائوسی از جنوب در آن با هم تماس داشته و در هم ترکیب می‌شده‌اند. در قرون ششم تا پنجم پ.م احتمالا نیروی سیاسی و نظامی اصلی این منطقه به دست سکاها و تخاری‌هایی بوده که با ختای و ختن و شهرهای اطراف بیابان تاکلاماکان پیوند داشته‌اند. بنابراین این روایت که لائو تسه اهل این شهر بوده و بعد به سمت غرب (یعنی قلمرو سکاها) گریخته و دائو دِ جینگ را در آنجا تدوین کرده، بسیار معنادار است. در هیچ یک از تاریخ‌ها و شرح‌های امروزین این کتاب به این نکته اشاره نشده و سخن چنان است که گویی لائو تسه در میانه‌ی قلمرو چین از ایالتی به ایالتی سفر کرده باشد. در حالی که یکی از نکات کلیدی آن است که در قدیمی‌ترین منابع تاکیدی بر مرز دیده می‌شود و اصولا این متنی بوده که بر مرز تماس چینی‌های هان و سکاهای آریایی پدید آمده است.

بر مبنای روایت سیما چیان، لائو تسه از شهر خود خارج شد تا به غرب و «سرزمین غیرمسکون» آن سوی دره‌ی لو–یی برود. بر مبنای اسناد باستان‌شناسانه می‌دانیم که مناطق غربی این قلمرو یعنی ترکستان و سرزمین‌های همسایه‌اش نه تنها در این هنگام غیرمسکونی نبوده، که از نظر سطح شهرنشینی و فرهنگْ پیشرفته‌تر از شرق (منطقه‌ی استقرار چینی‌های هان) نیز بوده است. در ضمن این هم مهم است که اصولا خودِ قلمرو ژو هم باید بخشی از همین سپهر آریایی محسوب می‌شده است. یعنی انگار لائو تسه عضوی از جمعیت هان‌ها در یک قلمرو مرزیِ آریایی‌ها بوده و از آنجا باز به سمت باختر پیشروی کرده است. غیرمسکونی پنداشتن این قلمرو احتمالا بدان خاطر بوده که جمعیت‌های چینی در آن سو حضور نداشته‌اند و چنگ‌ژو در آن هنگام غربی‌ترین حد گسترش جمعیتی‌شان –در آمیختگی با سایر نژادها– محسوب می‌شده است.

اما داستان «سفر به غرب» که درباره‌ی تاسیس کیش دائویی اولین نسخه‌اش را می‌بینیم، مضمونی تکرار شونده در منابع دینی چینی است. باختر (که همتاست با ایران زمین) خاستگاه ادیان نو و تقدس دانسته می‌شده و به ویژه بعد از ورود کیش بودایی به چین، سفر زیارتی به سمت غرب و آوردن حکمت نو از آنجا رسمی جا افتاده و دیرپا در میان چینی‌های هان بوده است. افسانه‌ی لائو تسه البته شکلی کهنتر از این روایت‌ها را به دست می‌دهد و استادی را نشان می‌دهد که در زمان آغاز سفر به غرب از حکمتی عظیم برخوردار بوده است.

بر اساس این داستان او در هشتاد سالگی چنگ‌ژو را ترک کرد تا در سرزمین‌های غربی همچون درویشی دوره‌گرد عمر خود را به سر برساند. اما دروازه‌بانی که خروجی به باختر را نگهبانی می‌کرد – مردی به اسم یین شی (尹喜) – از لائو تسه خواست تا حکمتی که از زندگی درک کرده را بنویسد. به این ترتیب بود که دائو دِه جینگ نوشته شد. هرچند لائو تسه به راه خود ادامه داد و توقف نکرد، اما یین شی با متن او به نخستین استاد کیش دائویی تبدیل شد و این دین بومی چینی را بنیان نهاد.

درباره‌ی این داستان و هویت یین شی تقریبا تردیدی نداریم که با شخصیتی افسانه‌ای روبرو هستیم. کتاب مهم «گوان یی» که او نویسنده‌اش پنداشته می‌شود، مثل «دائو دِه جینگ» مجموعه‌ای از زبانزدهای پراکنده است. کتاب منسجم و مدونی که به او منسوب است، بنا به روایت‌های کهن در همان دوران گم شده است. امروز البته کتابی در دست داریم به اسم «متون کلاسیک عالی درباره‌ی آغاز نسخه‌های راه برتر» (وو شانگ میائو دائو وِن شی ژِن جینگ: 無上妙道文始真經) که بسیار دیرآیند است و بی‌شک ربطی به دوران مورد نظرمان ندارد.[۱]

افسانه‌ای بودن روایت‌های زندگینامه‌ای مربوط به لائو تسه و یین شی را می‌توان از آنجا دریافت که نسخه‌هایی بسیار متنوع و واگرا درباره‌ی سرنوشت‌شان پدید آمده است. مثلا بر مبنای یک روایت یین شی چندان از دیدار لائو تسه متحول شد که ترک زندگی روزمره کرد و همراه با او به سفر پرداخت و دیگر خبری از او باز نیامد. که در این حالت البته چگونگی باز ماندن کل داستان و متن به معمایی تبدیل می‌شود. داستان‌های دیگری هم داریم که می‌گوید این استادان آغازین تا هند سفر کردند و استاد بودا شدند. حتا بر اساس یک روایت بودا خودش همان یین شی بوده است.[۲]

با مرور این داده‌ها روشن می‌شود که لائو تسه و شاگردش یین شی شخصیت‌هایی تاریخی نبوده‌اند و زندگینامه‌هایشان ابداع‌هایی دیرآیند است که قرنها پس از دوران تدوین «دائو ده جینگ» پدید آمده است. با این حال چنان که در این کتاب نشان خواهم داد، متن مورد نظرمان بر خلاف نظر مرسوم، منسجم و سازمان یافته است و روشن است که ویراستاری یگانه با موضع‌گیری مشخص متونی پراکنده را گرد آورده و شرحی بر آنها نگاشته و همه را در قالب یک موضع‌گیری منسجم و صریح منظم کرده است. ایرادی ندارد که این ویراستار گمنام را لائو تسه بنامیم،

---

[1] Theobald, 2018.
[2] Simpkins and Simpkins, 1999: 12–13; Morgan, 2001: 223–224.

هرچند باید توجه داشت که هیچ چیزی درباره‌ی زندگینامه‌اش و هویت‌اش نمی‌دانیم و نباید او را با قهرمان داستان‌های پیامبران دائویی اشتباه گرفت. در این متن کسی که متن را به شکل کنونی تدوین کرده را «راوی» یا «ویراستار» می‌نامم، و او همان لائو تسه‌ی فرضی است، اما چون زندگینامه‌ای درباره‌اش در دست نداریم و روایت‌های مربوط به لائو تسه مبهم است، بیشتر با این کلمات عمومی به او اشاره خواهم کرد.

گفتار پنجم: چوانگ تسه

باورهای دائویی تا دوران هان –عصر اشکانی– به صورت یک دین منظم در نیامد. در سال ۱۴۲ پ.م بود که ژانگ دائو لینگ جریانی مذهبی به اسم «راه استادان آسمانی» را بنیان نهاد و این به شالوده‌ی دین دائویی بدل شد. دینی که لائو تسه را یکی از خدایان و تجسد خودِ راه (دائو) می‌دانست. روایت‌های مربوط به زایش و بالیدن دائو در این هنگام تدوین شدند و جالب آن که چارچوب کلی‌شان یکسره ایرانی است. مثلا گفته شده که لائو تسه در زمانی زاده شد که مادرش ستاره‌ی دنباله‌داری را در آسمان دید، یا زایمانش زمانی رخ داد که زیر درخت هلویی نشسته بود، و این همه با روایت‌های مربوط به زایش بودا و مسیح که در همان زمان در ایران رواج داشته سازگاری دارد و در روایت‌های دیگر همتایی ندارد.

دین دائویی و کنفوسیوسی بر خلاف تصور مرسوم همچون دو نگرش رقیب و طرد کننده‌ی دیگری تکامل نیافته‌اند. نه تنها خاستگاه این دو در هم تنیده است و در منابع کهن اشاره‌ای به کشمکش میان‌شان نمی‌بینیم، در گذر تاریخ هم تلاش‌هایی برای ترکیب و ادغام‌شان صورت گرفته است. در قرن سوم و چهارم میلادی این کیش دائویی بود که شروع کرد به وامگیری از کنفوسیوس و نتیجه صورتبندی مجدد آرای آن بود، که کیش نو–دائویی را پدید آورد. در قرن یازدهم و دوازدهم میلادی مسیری واژگونه طی شد و این بار کیش کنفوسیوسی بود که از عناصر دائویی بهره‌مند شد و حرکتی برای درآمیختگی را آغاز کرد و نتیجه‌ی آن هم کیش نو–کنفوسیوسی بود که امروز با همان تعبیر کنفوسیوسی شناخته می‌شود، اما با پیکربندی این آیین پیش از این تاریخ تفاوت دارد. بده و بستان این دو کیش

هم تقریبا در همه‌ی موارد زیر سایه‌ی ادیان مهاجم ایرانی (موج اول دین بودایی و موج دومی دین اسلام) شکل گرفته است. یعنی تاریخ تحول ادیان چین را بدون توجه به ادیانی که از ایران به آن سو صادر می‌شده نمی‌توان به درستی فهمید.

به این ترتیب کیش دائویی در مقام دینی منظم و سامان یافته چند قرن پس از نگارش «دائو ده جینگ» تحقق یافته است و نمی‌توان بدون تحلیل و احتیاط از اولی برای فهم و تفسیر دومی استفاده کرد. در میان متون بنیانگذار دین دائویی، باید به «ژوانگ‌زی» هم اشاره کرد که گردآوری مشابهی است از زبانزدها و پاره‌گفتارهای پراکنده، که ساختارش به «دائو ده جینگ» نزدیک است. این متن در حدود سال ۳۰۰ پ.م تدوین شده و گردآورنده و گاه نویسنده‌اش را چوانگ تسه (ژوانگ‌زی:莊子) می‌دانند. چوانگ تسه در سنت دین دائویی دومین بنیانگذار این آیین است که به گزارش سیما چیان در حدود سال ۳٦۹ پ.م در منطقه‌ی مِنگ در قلمرو سونگ زاده شده و در همان جا مقام دیوانی دون‌پایه‌ای داشته و در ۲۸٦ پ.م درگذشته است. بنا به این روایت او مردی فرهیخته بوده که خود را شاگرد لائو تسه می‌دانسته و به خاطر خردمندی‌اش آوازه‌ای بلند داشته است.

این نظر شالوده‌شکنانه هم البته وجود دارد که رابطه‌ی میان این دو واژگونه بوده است. یانگ جونگ کو در کتاب «تاریخ اندیشه در چین باستان» می‌گوید که مفهوم «دائو» در آثار چوانگ تسه ناپخته و ضمنی و حاشیه‌ایست، و تنها در «دائو ده جینگ» است که صریح و شفاف و منظم می‌شود.[1] بر همین مبنا فرض کرده که چوانگ تسه استاد لائو تسه بوده، و نه برعکس. با توجه به این که مفهوم «دائو» در هیچ یک از این دو متن خیلی شفاف و منظم نیست، و این که چوانگ تسه از لائو تسه نام برده ولی واژگونه‌اش رخ نداده، این برداشت به نظرم نادرست است. متن‌های

[1] ایزوتسو، ۱۳۷۸: ۳۰۹.

منسوب به چوانگ تسه مفصل‌تر و یکپارچه‌تر و ادیبانه‌تر است و آشکارا به دوره‌ای دیرآیندتر و تکامل یافته‌تر از ادبیات دائویی مربوط می‌شود.

مورخان امروزین چوانگ تسه را هم شخصیتی افسانه‌ای و غیرتاریخی می‌دانند و تدوین کتاب «ژوانگ‌زی» را کار ادیبی به نام کوئو هْسیانگ می‌دانند که در قرن سوم میلادی (ابتدای دوران ساسانی) می‌زیسته است.[۱] گزارش سیما چیان و اشاره‌های اسناد دیگر چینی البته قدیمی‌تر از این تاریخ است و نشان می‌دهد متنی به این نام پیشتر وجود داشته، و چه بسا که ویراستارش به واقع کسی به نام چوانگ تسه بوده باشد. اما آنچه امروز ما در قالب کتاب «ژوانگ‌زی» در دست داریم احتمالا جدیدتر است و به همان قرن سوم میلادی مربوط باشد.

هفت فصل آغازین این کتاب که «فصل‌های درون» نامیده می‌شود و به همین اسم هم به پارسی برگردانده شده، قدیمی‌تر است و بعید نیست این همان بخشی باشد که چوانگ تسه گردآوری کرده است.[۲] هرچند اعتبار تاریخی گزارش‌های چینی درباره‌ی نویسنده‌های باستانی مشکوک است، اما با تلفیق داده‌ها و اسناد گوناگون می‌شود نشان داد که این متون بازمانده‌ی سنتی فکری هستند که در قرن سوم پ.م در قلمرو چی و چو در چین خاوری و مرکزی اهمیت داشته‌اند.[۳] این عقاید گویا در این دوران جریانی مذهبی بوده که با اسم «معبد خدای غله» شناسایی می‌شده است.

ایزوتسو هنگام بحث از تاریخ تحول کیش دائویی به این نکته اشاره کرده که در مکان و زمانی که سوماچین برای چوانگ تسه نشان می‌دهد، کشمکشی بین دو گروه قومی چئو و یین وجود داشته است. منگ که در نگاه سنتی زادگاه چوانگ تسه دانسته می‌شود، قلمرو یین‌ها بوده که توسط چئوها تسخیر شده است و کمابیش با ایالت هونان

---

[1] Kirkland, 2004: 33–34.
[2] Roth, 1993: 56.
[3] Mair, 2000: 33.

امروزین در چین مرکزی برابر است. قلمرو اصلی چئوها در جنوب این منطقه سرزمینی وحشی و باتلاقی بوده و خودِ این مردم به قومیت هان تعلق نداشته‌اند و از آیین شمنی بدوی‌ای پیروی می‌کرده‌اند. بر همین مبنا ایزوتسو سرمشق مفهومی حاکم بر آیین دائو را «روح چئو» می‌داند و در آن به باورهای شمنی و کهن این قوم اشاره دارد.[1]

توجه به متن‌های منسوب به چوانگ‌تسه هنگام خواندن «دائو ده جینگ» بسیار اهمیت دارد. چون این متنها که در فاصله‌ی یکی دو قرن تا شش قرن پس از «دائو ده جینگ» شکل گرفته‌اند، اغلب همچون مبنایی و شالوده‌ای برای تفسیر این متنِ کهنتر مورد استفاده قرار می‌گیرند. چنین خوانش‌های زمان‌پریشانه است و باید همچون نقصی روش‌شناسانه نگریسته شود. البته تردیدی نیست که در متون دیرآیندتری مثل آثار چوانگ‌تسه می‌توان بقایای تفسیرهایی قدیمی و نسخه‌هایی قدیمی از فهم آن روزگار از «دائو ده جینگ» را یافت و آن را بهتر فهمید. اما این که معنای متن کهنتر را بر متنهای جدیدتر مستقر کنیم آشکارا خطایی روش‌شناسانه است. خطایی که به همین شکل درباره‌ی متون بودایی هم تکرار شده و می‌شود.

---

[1] ایزوتسو، ۱۳۷۸: ۳۰۳–۳۰۷.

گفتار ششم: تاریخ «دائو ده جینگ»



بخشی از دائو دِه جینگ، مرکب بر ابریشم، چانگ‌شا، مرکز استان هونان، میانه‌ی قرن دوم پ.م

دین «دائو» امروز آیینی زنده و شکوفاست که بخش مهمی از مردم چین بدان پایبند هستند. چنان که دیدیم، این مذهب خودانگاره‌ی تاریخی روشنی از خود ترسیم می‌کند و پیدایش متن بنیانگذارش (دائو ده جینگ) را به حکیمی با سیمای جادویی نسبت می‌دهد که لائو تسه نام داشته و در قرن ششم پ.م می‌زیسته است. یعنی سنت دائویی و منابع کلاسیک و سنتی او را همزمان با کوروش نجات‌بخش و داریوش دادگر قرار می‌دهند.

اما تحلیل‌های متنی نشان می‌دهد که زمان شکل‌گیری این متن جدیدتر بوده و در قدیمی‌ترین حالت، به قرن چهارم پ.م یعنی میانه‌ی دوران ایالت‌های جنگاور و آخر عصر هخامنشی مربوط می‌شود.[1] قدیمی‌ترین نسخه‌ی یافت شده از دائو دِه جینگ هم به اواخر همین دوران مربوط می‌شود. در سال ۱۳۵۲ (۱۹۷۳.م) در استان هونان چین در روستایی به نام «ما وانگ توئی» مقبره‌ی یکی از مقامات بلندپایه‌ی دولت هان کشف شد که لی تْسانگ نام داشت و امیر منطقه‌ی تای بود و وزیر اعظم قلمرو چانگ‌شا محسوب می‌شد. او در فروردین سال ۱٦۸ پ.م در این گور نهاده شده بود. به همراهش بیش از پنجاه سند نوشتاری همچون ودایع تدفینی در کنار پیکرش نهاده بودند که بسیاری‌شان پیشتر ناشناخته بودند.

در میان این متون دو نسخه از «دائو دِه جینگ» یافت شد که امروز از کهن‌ترین نسخه‌های این متن به شمار می‌رود. البته تا پیش از ۱۳۵۲ چندین نسخه‌ی دیگر از این متن نیز پیدا شده بود، که قدیمی‌ترین‌هایشان به میانه‌ی دوران اشکانی مربوط می‌شد. یکی از نسخه‌های باستانی این کتاب با شرحی بر آن همراه است و به قلم نویسنده‌ایست به نام یین تْسون که در سال‌های ۵۳ تا ۲۵ پ.م فعال بوده است. اولین شرح بر «دائو دِه جینگ» هم مربوط به همین دوران است و به قلم کسی به نام هِه شانگ گونگ (河上公) نوشته شده که گویا زاهدی تارک دنیا و مقیم کوهستان تیان تای (天台山) بوده باشد. زمان دقیق زندگی‌اش دانسته نیست، اما می‌دانیم که در دوران هان غربی (۲۲۸ پ.م–۸.م) یعنی در نیمه‌ی نخست دوران اشکانی زندگی می‌کرده است.

متن اصلی مرجع که نسخه‌ی استانده و متن کلاسیک «دائو ده جینگ» بر اساس آن تدوین و تکثیر شده، نسخه‌ی وانگ پی بود که بین سال‌های ۲۲٦ تا ۲٤۹ میلادی می‌زیست و بنابراین همزمان با اردشیر بابکان بوده است.

[1] Kohn, 2000: 4.

نام این شخص به معنای «استاد جوان» است و تقریبا نقطه‌ی مقابل «لائو تسه» را می‌رساند. متنی که او از خود به جا گذاشته ویراست استانده‌ی «دائو دِ جینگ» است و همان است که امروز هم نسخه‌ی کلاسیک محسوب می‌شود. در این کتاب هم مبنای ترجمه را همین نسخه گرفته‌ام.

یک نسخه‌ی دیگر موسوم به متن امپراتور وِن هم کشف شده بود که به قرن سوم و چهارم میلادی مربوط می‌شد. نکته‌ی مهم آن که همه‌ی این متن‌ها نقل قول‌ها و روایت‌های نویسندگان یاد شده را ثبت کرده‌اند و به نقل خودِ گفتارهای لائو تسه (یعنی متن اصلی دائو دِ جینگ) پایبندی ندارند.[1]

با توجه به این بایگانی تاریخی، روشن است که کشف آثار روستای ما وانگ توئی چه قدر برای پژوهشگران این حوزه هیجان‌انگیز بوده است. چنان که گفتیم گوری که متن را در آن یافتند به سال ۱۶۸ پ.م مربوط می‌شد. اما یکی از دو متن یافته شده از فصول «دائو دِ جینگ» که آنجا کشف شد قدیمی‌تر بود و احتمالا در حدود ۱۹۵ پ.م نوشته شده است. این دو قدیمی‌ترین نسخه‌ی «دائو دِ جینگ» را برای ساده شدن بحث «الف» و «ب» خواهم نامید و در این کتاب متن استانده‌ی امروزین (نسخه‌ی وانگ پی) را با آن برخواهم سنجید.

متن الف و ب که در ما وانگ توئی کشف شد در سبک نگارش و محتوا با هم تفاوت دارند و این بسیار جالب توجه است. چون نشان می‌دهد در زمانی دوردست مثل قرن دوم پ.م روایت‌هایی گوناگون از این متن در گردش بوده است. با این حال هیچ یک فصل‌هایی اضافه یا کم ندارند و بدنه‌شان با آنچه در روایت کلاسیک «دائو دِ جینگ» می‌خوانیم برابر است. به همین خاطر من روایت کلاسیک و رسمی را در این کتاب نقل کرده و ترجمه کرده‌ام و دگرگونی‌های متنی مربوط به این دو نسخه را در جاهایی که مهم بوده جداگانه گواه گرفته‌ام.

---

[1] Henricks, 1989: 55-65.

در میان این دو نسخه، «الف» قدیمی‌تر است. چون با خط موسوم به «شیائو چوآن» (یعنی مُهرِ کوچک) نوشته شده و این خطی است که در همین حدود زمانی و در میانه‌ی عصر هان به تدریج منسوخ می‌شود. نسخه‌ی «ب» اما با خط کاهنان (لی) نوشته شده که جدیدتر است و شالوده‌ی خط چینی امروزین را بر می‌سازد. یک نکته‌ی جالب دیگر آن است که در نسخه‌ی «الف» کلمه‌ی «پانگ» در ترکیب‌های واژگان آمده است. اگرچه این واژه بخشی از اسم بنیانگذار دودمان هان – امپراتور «لیو پانگ»– هم هست. در نسخه‌ی «ب» بنا به رسم دوران هان، از اشاره به این کلمه پرهیز شده، یعنی به جای «پانگ» نوشته‌اند «کوئو».[1] هردوی این کلمات به معنای کشور یا دولت است، اما اولی بخشی از نام امپراتور است و دومی همچون جایگزینی برای آن اختیار شده است. این رسم تابو بودن اسم امپراتور در ضمن نشان می‌دهد در زمانی دیرآیند مثل عصر هان (همزمان با عصر اشکانی) هنوز در چین نویسایی وضعیتی بسیار ابتدایی داشته و مثل مصر باستان علامت‌های اندیشه‌نگار دارنده‌ی نیروهای جادویی قلمداد می‌شده‌اند.

امپراتور لیو پانگ در فاصله‌ی ۲۰٦ تا ۱۹٤ پ.م حکومت می‌کرده و آمدن نامش به این شکل در نسخه‌ی «الف» نشان می‌دهد که متن پیش از بر تخت نشستن او نوشته شده است. در متن «ب» اسم برخی از امپراتورهای دیگر هان به طور کامل آمده، در حالی که در دوران‌های بعدی اسم این افراد هم تابو فرض می‌شده است. مثلا امپراتور هوئی (سلطنت: ۱۹٤–۱۸۷ پ.م)، امپراتور وِن (سلطنت: ۱۷۹–۱٥٦ پ.م) و لیو هوانگ و لیو لینگ را به طور کامل می‌بینیم. این کلمه‌ها در متونی که پس از زمامداری این شاهان نوشته شده، بنا به همین رسم به صورت مخدوش و با علایم جایگزین ثبت شده‌اند. بر این مبنا می‌توان تا حدودی زمان نوشته شدن دو نسخه را حدس زد. احتمالا «الف» در اواخر قرن سوم پیش از میلاد نوشته شده و نسخه‌ی «ب» به میانه‌ی قرن دوم پ.م مربوط شود. بنابراین این نسخه‌ها

[1] Henricks, 1989: 67-68.

با دوران فرضی زندگی لائو تسه که ویراستار اثر بوده، فاصله‌ی کمی دارند و تنها یکی دو قرن پس از او تدوین شده‌اند.

گذشته از این متن‌ها که نسخه‌هایی کامل از کتاب را به دست می‌دهند، بریده‌هایی از متن را هم داریم که به زمانی کهن‌تر باز می‌گردند و تاریخ دقیقتری برای آغازگاه «دائو ده جینگ» به دست می‌دهند. طی سال‌های گذشته کشف هیجان‌انگیزی انجام شد و تاریخ قدیمی‌ترین نسخه‌ی این کتاب را یک قرن پیشتر برد. در بریده‌های خیزران کشف شده در هوبِئی در سال ۱۳۷۲ (۱۹۹۳.م) بخش‌هایی از این متن یافته شده است. این خیزران‌نوشته‌ها روی هم رفته متون «گوئو دیان» (گوئودیان چو جیان: 郭店楚簡) نامیده می‌شوند و در حدود سال ۳۰۰ پ.م و درست قبل از غلبه‌ی دولت چین بر رقیبانش نوشته شده‌اند. متون گوئودیان بیش از هشتصد بریده‌ی خیزران را با ۱۳ هزار علامت اندیشه‌نگار چینی در بر می‌گیرند که دو هزار تایشان با بخش‌هایی از «دائو دِه جینگ» همخوانی دارد.

این متون از کهن‌ترین آثار نوشتاری دینی چینی هستند و جالب آن که تفکیک دو گرایش کنفوسیوسی و دائویی انگار هنوز در آن هنگام وجود نداشته است.[1] بنابراین داستان مشهوری که به ملاقات کنفوسیوس و لائو تسه و مناظره‌ی این دو تاکید دارد و تا حدودی ساده‌لوحانه در کتاب‌های جدید تکرار شده،[2] پس از این تاریخ به وجود آمده‌اند و اعتبار تاریخی ندارد. گذشته از این، تکه‌پاره‌های کوتاهتری هم داریم که زمان‌شان اندکی پیشتر از این دوره است. در کل قدیمی‌ترین نسخه‌ی موجود از بخشی از دائو دِه جینگ به قرن چهارم پ.م و حدود زمانی فروپاشی دولت هخامنشی مربوط می‌شود.[3]

---

[1] Hu, 1999.
[2] Morgan, 2001: 223–224.
[3] Chan, 2013.

هرچند پاره‌هایی از متن تا میانه‌ی قرن چهارم پ.م عقب می‌روند، اما احتمالا در این دوران هنوز متنی یکپارچه به صورت رساله یا کتاب زیر این چتر مفهومی وجود نداشته است. شواهدی در متن هست که نشان می‌دهد دست‌کم بخش‌هایی از آن در قرون بعدی پدید آمده‌اند. نمونه‌ی خوبی از این تحلیل‌های متنی را سوکیچی تْسودا به دست داده که ایزوتسو هم آن را پذیرفته و نقل کرده است.[1]

او به ترکیب «رِن یی» (仁義)[2] در فصل هجدهم اشاره کرده و نشان داده که این عبارت در معنای «رحمت و صلاح» تعبیری کنفوسیوسی است که از بیرون به متن «دائو ده جینگ» راه یافته است. اما نکته‌ی مهم آن که این اصطلاح از دوران مِنگ تسه (مِنسیوس، ۳۷۲–۲۸۹ پ.م) در کیش کنفوسیوسی باب شد و تا پیش از آن دو کلمه‌ی مجزا بود که به صورت کلیدواژه‌ای اخلاقی اهمیتی نداشت. ورود این تعبیر به فصل هجدهم «دائو ده جینگ» باید به زمانی مربوط باشد که این ترکیب در اندیشه‌ی کنفوسیوسی تثبیت شده و شهرتی یافته باشد. یعنی تاریخ آن را باید به مدتی پس از درگذشت منگ تسه مربوط دانست. این هم معنادار است که منگ تسه در مقام احیاگر آرای کنفوسیوس به شدت به همه‌ی مکتب‌های رقیب و مخالف می‌تاخته است، اما هیچ اشاره‌ای به لائو تسه یا متن «دائو ده جینگ» در آثارش دیده نمی‌شود. بنابراین لائو تسه‌ی فرضی باید مدتی پس از منگ تسه زیسته باشد.

از سوی دیگر اشاره‌هایی مثبت به مفهوم «دائو» را در کتاب «هنر جنگ» (孫子兵法) سون تسه را داریم که در قرن پنجم پ.م و در میانه‌ی عصر هخامنشی می‌زیسته است. اشاره به «پیروز شدن بدون جنگیدن» که در «دائو ده جینگ» بارها تکرار شده، در بند دوم از فصل دوم «هنر جنگ» هم آمده است. بنابراین چنین می‌نماید که بخش‌هایی

---

[1] ایزوتسو، ۱۳۷۸: ۳۰۱–۳۰۲.

[2] ایزوتسو مثل بیشتر شرق‌شناسان اروپایی این ترکیب را «جن ی» خوانده است. من برای پرهیز از سردرگمی در خوانش‌های متفاوت (و اغلب خودسرانه) از متن، خوانش نشانه‌ها در زبان چینی ماندارین امروزین را مبنا گرفته‌ام و به آن شکلی که امروز چینی‌ها متن را می‌خوانند واژگان را نقل کرده‌ام.

از ایده‌های مرکزی متن مورد نظرمان از قرن پنجم پ.م و میانه‌ی دوران هخامنشی وجود داشته باشد، و بخش‌هایی دیگر به دو قرن دیرتر و نیمه‌ی دوم قرن سوم پ.م مربوط شود. نشان خواهم داد که تدوین متن به شکل کنونی قاعدتا کار یک ویراستار یگانه بوده که چارچوبی منظم و ذهنیتی منسجم داشته است. بنابراین لائو تسه‌ی فرضی باید در پایان این دوران و در حدود اوایل دوران اشکانی (اواخر قرن سوم پ.م) جای بگیرد. در این دوران است که پاره گفتارهای دیرینه‌ای که برخی‌شان در این هنگام دو قرن سابقه داشته‌اند، توسط ویراستاری گردآوری شده و در قالب متن امروزین تدوین شده و نهایی گشته است.

گفتار هفتم: ساختار دائو ده جینگ

«دائو ده جینگ» یکی از کهن‌ترین متن‌های نوشتاری بازمانده از چین باستان است. قدمت این اثر چندان است که در ابتدای کار نامی نداشته و اسم آن را بر مبنای کلمات دو بخش اصلی‌اش برگزیده‌اند. بخش نخست با کلمه‌ی «راه» (دائو) آغاز می‌شود و آغازگر بخش دوم کلمه‌ی «فضیلت» (دِه) است و بر این مبنا آن را «دائو دِه جینگ» نامیده‌اند. یعنی «رساله‌ی راه وفضیلت».

البته درباره‌ی معنای این دو کلمه‌ی کلیدی بحث بسیار است. د.ت. سوزوکی عنوان این کتاب را «قانون خرد و فضیلت» ترجمه کرده است.[1] هرچند منظورش از خرد، عقل الاهی است و در سنت ذن ژاپنی کل متن را تفسیر می‌کند. مشهورترین برگردان انگلیسی از نام این کتاب را ویلی به دست داده و آن را «راه و قدرتش» ترجمه کرده است.[2] امبر و هال با رویکرد ویژه‌ی خود با قصد بازسازی معنای اصلی متن، دائو دِه جینگ را «این زندگی را مهم ساختن» تعبیر کرده‌اند.[3] شواهد نشان می‌دهد که بر خلاف متن استانده‌ی امروزین، در ابتدای کار بخش «ده» نخست می‌آمده و بخش «دائو» در ادامه‌ی آن قرار داشته است. از این رو هنریکز در ترجمه‌اش از این اثر آن را «ده دائو جینگ»

---

[1] Suzuki, 1913.
[2] Waley, 1934.
[3] Ames and Hall, 2003: 116.

نامیده است تا بر این ترتیب اصلی تاکید کند. در اغلب پژوهش‌ها «جینگ» را در عنوان این متن به «کتاب» یا «رساله» برگردانده‌اند. هرچند در دوران شکل‌گیری این اثر هنوز کتاب به معنای امروزین وجود نداشته و «جینگ» به معنای سخن گزیده و بدیهی و پذیرفته شده است، که شاید بتوان با دگم در گفتمان مسیحیان اروپایی برابرش شمرد. یعنی تعبیری است که به سخن شفاهی اشاره می‌کند و نه متن نوشتاری، بدان شکلی که در معنای «رساله» یا «کتاب» نهفته است.

چنان که در این کتاب نشان خواهم داد، هردو مفهوم «راه» و «فضیلت» از تعبیرهایی ایرانی وامگیری شده و همچون پادنهاد و مفهوم‌تراشی‌ای رقیب در برابر کلیدواژه‌های «دَئِنَه/ دین» و «اَشَه/ اَرتَه/ پارسایی» وضع شده‌اند، که به ترتیب همین معنای راه و فضیلت را می‌رسانند و شالوده‌ی اخلاق زرتشتی و سیاست ایرانشهری را برمی‌سازند. «دائو دِه جینگ» را بنابراین می‌توان قدری مکان‌پریشانه، با نقل و انتقالی پانصد کیلومتری به سمت باختر، «سخن راه پارسایی» یا «نسکِ دین اشونی» ترجمه کرد.

«دائو دِه جینگ» پنج هزار علامت اندیشه‌نگار چینی دارد و در ۸۱ فصل تنظیم شده است. به شکل سنتی متن به دو بخشِ «راه» (دائو: فصل‌های اول تا سی و هفتم) و «فضیلت» (دِه: فصل‌های ۳۸ تا ۸۱) تقسیم می‌شود. نکته‌ی جالب توجه درباره‌ی نسخه‌های الف و ب ما وانگ توئی که قدیمی‌ترین ثبت کمابیش کامل کتاب است، آن است که

در هردو، این بخش‌بندی رعایت شده، اما بخش فضیلت مقدم بر راه آمده است. به همین خاطر هنریکز در ترجمه‌ی عالی‌اش از متن[۱] که بر اساس این دو نسخه استوار است، عنوان متن را به صورت «تِه تائو چینگ» برگردانده است.[۲]

این برداشت احتمالا درست است و در ابتدای کار فصل‌های ۳۸–۸۱ امروزین در آغاز متن قرار داشته و فصول ۱–۳۷ در ادامه‌ی آن می‌آمده است. ترتیبی مشابه را در شرحی قدیمی از «دائو دِه جینگ» می‌بینیم که هان فِی تسه از رهبران مکتب قانون‌گرا در دوران پیش از هان تدوین کرده است. البته این نظریه هم از سوی یِن لینگ فِنگ پیشنهاد شده که این پس و پیش بودن بخش‌ها در نسخه‌های ما وانگ توئی در اصل از شیوه‌ی بسته‌بندی پاره‌های متن ناشی شده و لزوما بدان معنا نیست که بخش دائو پس از بخش ده می‌آمده است. با این حال همخوانی همه‌ی این نسخه‌های کهن نمی‌تواند تصادفی باشد. بنابراین به احتمال زیاد متن در شکل آغازین‌اش ترتیب واژگونه‌ای برای دو بخش اصلی‌اش داشته است.

مرتب کردن متن به این شکل تازه و واژگونگی ترتیب این دو بخش احتمالا نتیجه‌ی اهمیت فصل اول بوده و کلیدی بودن بحث‌هایی که در فصل‌های ادامه‌اش داریم، و این باعث شده کاتبان بعدی نخست بخش دوم را بنویسند و در ادامه‌اش بخش اول را بیاورند و در نتیجه نسبت این دو معکوس شده است. این احتمال هم هست که در ابتدای کار مضمون‌های سیاسی (بخش فضیلت) مهمتر قلمداد می‌شده و به همین خاطر نخست می‌آمده و بحث‌های اخلاقی

---

[1] کتاب هنریکز را در نسخه‌ی الکترونیکی و در دو ویراست متفاوت –برای دو بخشِ دائو و تِه– به کار گرفته‌ام. صفحه‌بندی این نسخه‌ها بنابر این متفاوت است و شماره‌ی صفحه‌ای که در کتاب اول و دوم مورد ارجاع است، به دو نسخه‌ی الکترونیکی متفاوت از یک کتاب مربوط می‌شود. اگر کتاب هنریکز را در کنار این متن می‌خوانید و ارجاع به شماره صفحه برایتان گیج کننده نمود، بهتر است نادیده‌اش بگیرید و به شماره‌ی فصلها در کتاب هنریکز بنگرید. چون ظاهرا نسخه‌ی الکترونیکی این کتاب در نرم‌افزارهای گوناگون شماره صفحه‌های متفاوتی تولید می‌کند، اما شماره‌ی فصلها در ترجمه و شرحی که نوشته گویاست و دقیق.

[2] Henricks, 1989.

و انتزاعی فصل «راه» فرعی پنداشته می‌شده است. اما بعدتر این تاکید واژگونه شده و چنین چرخشی را نتیجه داده است.

گذشته از این تفاوت چشمگیر، ترتیب نشانه‌ها و مطالب در نسخه‌های «الف» و «ب» ما وانگ توئی کمابیش با آنچه امروز در متن کلاسیک می‌بینیم، همسان است. اما چند تفاوت مهم هم در کار است. در این نسخه‌های کهن فصل ۲٤ در میان فصل ۲۱ و ۲۲ آمده، و فصل ٤۰ در متن کنونی بین فصل‌های ٤۱ و ٤۲ گنجانده شده است. مهمتر از همه این که فصل‌های ۸۰ و ۸۱ که پایان‌بندی کتاب امروزین را تشکیل می‌دهند، در نسخه‌های ما وانگ توئی در میانه‌ی متن و بین فصل‌های ٦٦ و ٦۷ جای گرفته‌اند.[1]

این نکته هم جای توجه دارد که در هیچ یک از نسخه‌های قدیمی ما وانگ توئی (الف و ب) فصل‌بندی‌ای شبیه به آنچه امروز می‌بینیم، وجود نداشته است. متن‌ها یکپارچه هستند و نشانه‌ها پی در پی آمده‌اند. تنها گسست بین بخش «فضیلت» و بخش «راه» دیده می‌شود و جز آن تنها در بخش دوم (راه) گاهی نقطه‌هایی را بین علایم می‌بینیم و جالب است که این نقطه‌ها با حد فاصل فصل‌ها در متن کلاسیک بعدی همخوانی دارند. بنابراین چنین می‌نماید که در ابتدای کار فصل‌بندی‌ای در کار نبوده و متن پاره‌گفتارهایی بوده که پی‌درپی و بی‌فاصله‌گذاری پشت هم می‌آمده‌اند. هنریکز حدس زده که این فصل‌بندی متن در ۸۱ پاره در حدود سال ۵۰ پ.م شکل گرفته باشد. هم این تاریخ‌گذاری پذیرفتنی می‌نماید و هم این برداشتش که برابری شمار فصل‌ها با ۸۱ به خاطر تاثیر اندیشه‌ی یین/ یانگ شکل گرفته و مهم و جادویی دانسته می‌شده است.[2]

---

[1] Henricks, 1989: 83–84.

[2] Henricks, 1989: 81-82.

همه‌ی پژوهشگران در این نکته توافق دارند که این نوشتار متنی یکپارچه نیست و از پاره‌هایی مجزا و مستقل تشکیل شده که کنار همدیگر چیده شده‌اند. برخی از مفسران این پاره‌متن‌ها را نامربوط به هم دانسته و چینش‌شان را تقریبا تصادفی دانسته‌اند و مبتنی بر تکرار کلیدواژه‌هایی مشترک در پاره‌گفتارها. یک کتاب خوب هم داریم که بر این مبنا اجزای متن را از نو بر اساس روابط معنایی‌ای که امروز مهم قلمداد می‌شود، بازآرایی کرده است.

با این حال پژوهشی که می‌خوانید نشان می‌دهد که «دائو ده جینگ» متنی شلخته و نامنسجم نیست و گزین‌گویه‌هایی پراکنده و نامربوط را در بر نمی‌گیرد. به نظرم دلیل این که مفسران آن را پراکنده و تکه تکه پنداشته‌اند ان است که محور اصلی متن را در نیافته‌اند و آن را در بافت تاریخی‌اش و در تقابل با اندیشه‌ی ایرانی قرار نداده‌اند. اگر نشانه‌های متن را در بافت دوران تاریخی تدوین‌اش بخوانیم و به همسایگی و تداخل و کشمکش آن با آرای آریایی‌های باختری در ختای و ختن توجه کنیم، متن ناگهان منسجم و یکپارچه می‌شود و روشن می‌شود که چرا فلان بخش پس از بهمان گفتار آمده است.

این پیشنهاد تازه البته به معنای انکار چندپاره بودنِ متن نیست. اما سردرگم بودن معنا و آشفتگی مضمون را درمان می‌کند. یعنی شخصیتی فرضی –که می‌شود لائو تسه‌اش نامید– را می پذیرد که متن را ویراسته و معنایی یکپارچه را در نظر داشته که در ضمن سیاسی، جدلی و تدافعی هم بوده است. وحدت متن را البته دیگران هم فرض کرده‌اند، اما به نظرم در نشان دادن استخوان‌بندی خودسازگار و منسجمی در سراسر متن ناکام مانده‌اند.

نگرش کلاسیک پیروان دین دائویی آن است که این متن را فیلسوفی عارف بر اساس شهودهای درونی خویش پدید آورده و همان محتوا کمی بعدتر توسط چوانگ تسه تراشیده و تدقیق شده و بعدتر حکیمی به اسم لیه تسه باز آن را از نو صورتبندی کرده، و به صورت یک دستگاه فلسفی و عرفانی منسجم در آورده است. تا آن که این آیین پس از پایان دوران هان (اوایل دوران ساسانی) در ورطه‌ی خرافات و باورهای شمنی و جان‌گرایانه فرو غلتیده و از اصل عالی خود دور افتاده است.

این برداشت به نظرم نادرست است و برداشت‌هایی انتزاعی و جدید را به متنی کهن منعکس می‌کند. نشان خواهم داد که چارچوب عمومی حاکم بر «دائو ده جینگ» اتفاقا شمنی و جان‌گرایانه و خرافی بوده و ساختار اخلاقی و فلسفی دقیق و خردگرایانه‌ای در آن وجود نداشته است. برداشت دیگری که در دفاع از انسجام متن اقامه شده، به کسانی مثل توشیکیهو ایزوتسو تعلق دارد که لائو تسه را عارفی شبیه به ابن عربی تصویر کرده‌اند و متن را حاصل شهود و سلوک عرفانی او دانسته‌اند. این برداشت هم به نظرم نادرست است، چون معناهایی بسیار دیرآیند را که در تمدنی دیگر (ایرانی) شکل گرفته‌اند، از متن استخراج می‌کند.[۱]

موضع من آن است که متن اصولا اگر خودبسنده و درونزاد نگریسته شود، محور معنابخش منسجمی به دست نمی‌دهد. یعنی تنها راه انسجام بخشیدن روش‌مند و پژوهشگرانه به متن آن است که همچون پادگفتمانی و مخالفتی با چارچوب نظری تکوین یافته در قلمرو ایرانی همزمان‌اش نگریسته شود. این گرانیگاه مقابل است که سوگیری‌های متن را تعیین می‌کند و انتخاب شعرهای به ظاهر پراکنده و شیوه‌ی شرح دادن‌شان را در یک جبهه‌ی مفهومی متشکل می‌سازد.

در متن آشکارا می‌توان دو لایه‌ی متفاوت از پاره‌گفتارها را از هم تفکیک کرد. در یک سطح با زبانزدهایی سر و کار داریم که احتمالا در موقعیت‌هایی به کلی متفاوت و پراکنده در زمان و مکان شکل گرفته‌اند و به خاطر توصیف وضعیتی تکرار شونده در زیست جهان مردمان آن روز، تکثیر شده و به چرخش درآمده و همچون خزانه‌ای از اندرزهای سودمند عمل می‌کرده‌اند. در این سطح، هریک از زبانزدها را باید در مقام گره‌ای از معنا در بستری از تنش‌های روزمره‌ی زیست‌جهان در نظر گرفت و کوشید تا شاید بتوان این بافت را بازسازی کرد.

---

[1] ایزوتسو، ۱۳۸۷: ۳۱۵-۵۰۰.

در سطحی دیگر با کنش ویراستاری سر و کار داریم که این زبانزدها را گرد آورده و با این ترتیب خاص کنار هم چیده است. در اینجا با سطحی دیگر از زایش معنا سر و کار داریم. چون این ویراستار آشکارا نظمی را در کار خود رعایت کرده و با کنار هم چیدن این زبانزدها –یا چه بسا تولید برخی‌شان– مشغول هواداری از جبهه‌ای و تاختن بر گفتمانی بوده است. یعنی در اینجا من‌های پراکنده و توده‌واری که زبانزدها را در گذشته‌های دور تولید کرده و به گردش در می‌آورده‌اند، جای خود را به یک منِ یگانه می‌دهند که در میان انبوهی از گزاره‌ها و زبانزدها دست به انتخاب می‌زند. در اینجا درست مانند الگویی که درباره‌ی تورات سراغ داریم، حضور مؤلف در متن در برابر چشم‌مان نمایان می‌شود. هرچند شاید مؤلف مورد نظر بیشتر ویراستار بوده و موزائیکی از زبانزدهای پیشاپیش موجود را گرد هم آورده باشد.

بر مبنای قاعده‌هایی پایه در روش تحلیل گفتمان، سه رده‌ی اصلی از پاره‌متن‌ها را می‌توان در «دائو ده جینگ» از هم تفکیک کرد:

نخست: باید توجه داشت که شعر اغلب قدیمی‌تر از نثر است، و اولی به فرهنگ شفاهی و دومی به بافتی نویسا مربوط می‌شود. بخش‌های نثر در متن احتمالا توسط ویراستار نگاشته شده و به زمان نگارش و تدوین «دائو ده جینگ» -یعنی اواخر قرن سوم پ.م- مربوط می‌شود. جملات منثور بسیار کوتاه هم البته ممکن است پیش از این دوره وجود داشته باشند، اما قاعدتا زبانزدی و ضرب‌المثلی بوده‌اند و به همین خاطر تک جمله‌ای هستند. شعرها به احتمال زیاد پیش از متن وجود داشته و رایج بوده‌اند.

دوم: شالوده‌ی کتاب محورهای مشخصی دارد که آن را به پادگفتمانی در برابر اخلاق زرتشتی و سیاست ایرانشهری تبدیل می‌کند. اگر پاره‌متن‌هایی با این محور اصلی ارتباط مفهومی برقرار نکند یا نسبت‌اش با آن حاشیه‌ای باشد، احتمالا پیشاپیش همچون زبانزدی وجود داشته و توسط ویراستار برای تایید سخنش گواه گرفته شده است. به ویژه اگر این پاره‌متن به شعر باشد، این احتمال بیشتر است و می‌شود آن را پیشا–لائو–تسه‌ای در نظر گرفت.

سوم: بخش‌هایی که پادگفتمان آریایی را تشکیل می‌دهند، واژه‌بندی مشخص و به نسبت محدودی دارند. اگر در جایی از متن کلماتی نادر و کمیاب پشت سر هم به کار گرفته شده که در سراسر متن کمتر از پنج بار تکرار شده، آن پاره‌متن احتمالاً به قلم ویراستار نبوده و پیشاپیش وجود داشته است.

گفتار هشتم: روش این کتاب

در حال حاضر صدها ترجمه و شرح از «دائو دِ جینگ» در زبان‌های گوناگون وجود دارد که بخش عمده‌شان در نقاطی مهم واگرایی دارند و گاه معناهایی به کلی متفاوت را به متن منسوب می‌کنند. با این حال توافقی ضمنی درباره‌ی برخی نکات در این ترجمه‌ها دیده می‌شود. این همپوشانی‌های مورد وفاق اتفاقا از دید من جای بحث و نقد فراوان دارد، چون اغلب از تفسیری برخاسته‌اند که گاه بودایی کلاسیک است و گاه رمانتیک و مدرن.

بر این مبنا خوانش‌های ویژه و خاص‌نگرانه‌ای از این کتاب صورت گرفته که نمونه‌اش کتاب بسیار جالب – اما به شدت زمان‌پریشانه‌ی- جیونگ مینگ یانگ است که استاد سبک ورزشی چی‌گونگ است و کل اثری دو هزار و پانصد ساله را بر مبنای یک سنت ورزشی حدود صد ساله تفسیر کرده است.[1] خوانشی که البته به خاطر پرداختن به شباهت‌های طب سنتی چینی و دائو دِه جینگ آموزنده و جالب توجه است، اما با معنای اصلی متن در زمانه‌ی تدوین‌اش ارتباط چندانی برقرار نمی‌کند.

پس از سویی باید متن دائو دِه جینگ را بودایی‌زدایی کرد و از سوی دیگر چین‌زدایی. چون هیچ‌یک از این دو در آن هنگام وجود نداشته‌اند. هویت چینی یکپارچه و کشور چین هنوز شکل نگرفته بود و دین بودایی هنوز به قلمرو تمدن چینی وارد نشده بود. تنها با جای دادن متن در بافت جامعه‌شناختی و تاریخی ظهورش، می‌توان به

---

[1] Yang, 2018.

تصویری واقعی و دقیق از معنای نهفته در آن دست یافت، و این کوششی است که این کتاب بر مبنای آن شکل گرفته است.

گذشته از تحریف مفاهیم و پرتاب کردن معناهای پسین به متنی کهن، حتا در برگردان‌های مشهور و رایج متن نیز با دستکاری‌ها و اختلال‌هایی روبرو هستیم که مضمون را مه‌آلود می‌کند و راه را بر فهم منظور اصلی سراینده می‌بندد. در این کتاب هنگام ترجمه‌ی متن «دائو دِه جینگ» این قواعد را رعایت کرده‌ام، و این چارچوب را برای برگرداندن هر متن کهن مهمی از این دست ضروری می‌دانم:

نخست: باید به زبان اصلی متن در زمانی که تدوین انجام گرفته نگریست. پیشتر در شرح متونی مانند گاهان یا تورات یا قرآن یا متون افلاطونی و ارسطویی همین قاعده یعنی بازگشت به اصل متن را در نظر داشته‌ام. درباره‌ی زبان چینی اما سوادم و تسلطم بر متن‌های باستانی به کورسویی می‌ماند و بسیار اندک است. با این حال در حد بضاعت در این مورد هم کوشیده‌ام قاعده‌ی مبنا گرفتن اصل متن باستانی در زبان اصلی را مراعات کنم. برای این مقصود ترجمه‌ی کلمه به کلمه‌ی متن را در هر فصل به دست داده‌ام و نه بر مبنای معنایی که اندیشه‌نگارها امروز معنا می‌دهند، بلکه بیشتر با تکیه بر شکل بازسازی شده از معنای کهن‌شان بحث را پیش برده‌ام.

دوم: درباره‌ی ثبت تلفظ کلمات، مرسوم است که در زبان‌های اروپایی برای تفکیک کردن نگارش‌های مختلفی که تلفظ مشابه دارند، آنها را به شکل‌هایی متفاوت می‌نویسند. اما این کاری گمراه کننده است. چون آنچه در متون فرنگی به صورت «هْسانگ» (象) و «هُسین» (信) و «تُسِه» (則) آمده،[1] در اصل چینی‌اش «شانگ» و «شین» و «زِه» خوانده می‌شود. یعنی نوشتن‌اش به آن شکل، تلفظی ساختگی و ناواقع را به زبان چینی تحمیل می‌کند، که همچنان

---

[1] مثلا این شیوه‌ی ثبت کلمات در ترجمه‌ی الن چِن است: Chen, 1989.

زنده است و یک هفتم مردم زمین بدان سخن می‌گویند. به همین خاطر در نقل تلفظ نشانه‌ها هم —هرچند برگرداندن واج‌های چینی به آواهای پارسی ناممکن است– نزدیکترین خوانش را به حروف پارسی نقل کرده‌ام و خوانش امروزین از علایم را مرجع اصلی دانسته‌ام. از سویی به خاطر محافظه‌کاری شگفت‌انگیز زبان چینی که باعث می‌شود تلفظهای باستانی را هم نزدیک به شکل کنونی تخمین بزنند، و از سوی دیگر به این دلیل که بازسازی دقیقتر و محکم‌تری برایشان مورد توافق نیست. خلاصه آن که واج‌نگاری‌های مدرن فرنگی را فرو گذاشته‌ام و به آواهای خودِ زبان چینی بازگشته‌ام.

سوم: وفاداری به ساختار زبان و بافت ادبی چینی کهن، و آن عبارت است از حفظ بافت متن اصلی و پرهیز از افزودن مفاهیم و کلمات و ساختارهای دستوری اضافی. هنگام ترجمه معمولا برای شیوا و روان کردن متن چنین دخل و تصرفی انجام می‌پذیرد. اما چنین کاری به نظرم درباره‌ی متون کهن و مرجع روا نیست. در متن «دائو دِ جینگ» گزاره‌های اصلی بسیار کوتاه‌اند و خزانه‌ی واژگانی کوچکی را به کار می‌گیرند.

این چارچوبی است که درباره‌ی همه‌ی متون نوشته شده با خط اندیشه‌نگار می‌بینیم. نخستین نمونه‌های خط هیروگلیف و خط سومری باستان هم که اندیشه‌نگار بوده‌اند، و همچنین اندیشه‌نگارهای خط فرهنگ سند —هیرمند– هامون که به ویژه در هاراپا یافت شده، در هزاره‌ی سوم پ.م دقیقا همین الگو را نشان می‌دهند و جمله‌های کوتاهی را شامل می‌شوند که اغلب‌شان سه تا پنج نشانه بیشتر ندارند. هرچند متن «دائو دِ جینگ» دو هزار و پانصد سال از این متون جدیدتر است، اما مرحله‌ی مشابهی از تحول خط را نشان می‌دهد. به همین خاطر برگرداندن این متون به جملاتی طولانی و درهم پیوسته نادرست است. متن در اصل از جمله‌هایی بسیار کوتاه تشکیل شده که اغلب طولانی‌ترین‌شان سه چهار گزاره‌ی سه چهار پنج کلمه‌ای پشت سر هم هستند که به شعرهایی با بیت‌های کوتاه می‌مانند. گزاره‌هایی با هفت هشت کلمه در کل متن اندک هستند و این حد نهایی درازای جمله در سند اصلی را نشان می‌دهد و باید به آن همچون مرزی در پیچیدگی توجه داشت.

چهارم: تقطیع متن، یکی از بزرگترین و مهمترین چالش‌هایی است که بر سر راه فهم «دائو دِه جینگ» دام نهاده است. این کتاب در ابتدای کار متنی یکپارچه نبوده است. بلکه مجموعه‌ای از زبانزدهای پراکنده بوده که زمانی توسط ویراستاری گردآوری شده و یک‌جا نگاشته شده‌اند. ترتیب چینش این زبانزدها گاه از نظم معنایی خاصی پیروی نمی‌کند و لزوما جمله‌های پیاپی مضمونی مشترک را در برنمی‌گیرند. در بسیاری از موارد این همنشینی تنها به خاطر یک نشانه–واژه‌ی مهم و کلیدی بوده که در چند زبانزد تکرار می‌شده و باعث شده دو یا چند زبانزد کنار هم بیایند. بی آن که معناهایشان با هم ربط –و حتا سازگاری– داشته باشند.

به همین خاطر تقطیع متن، یعنی تشخیص این که کجا زبانزدی خاتمه می‌یابد و کجا بعدی شروع می‌شود، بسیار مهم است. خوشبختانه یک شیوه‌ی سنتی کهن برای نقطه‌گذاری متن چینی وجود داشته که تا حدودی مرزبندی زبانزدهای باستانی را به دست می‌دهد. در این نوشتار من از همان قاعده پیروی کرده‌ام و برای این که ارجاع به اجزای متن قاعده‌مند شود، بندهای هر فصل را شماره‌گذاری کرده‌ام. با این حال باید توجه داشت که این نقطه‌گذاری‌ها دیرآیند بوده و متن برای پنج قرن آغازین عمرش به صورت دنباله‌هایی در هم پیوسته از نشانه‌ها ثبت می‌شده که نه فصل‌بندی داشته و نه نقط‌گذاری در میان جمله‌ها و بندها. نشانه‌ی راهنمای دیگر، ساختار شعری متن است که گاه در دوسوی مرز نقطه‌گذاری‌های مرسوم ادامه می‌یابد. ساختارهای شعری را هم بر نقطه‌گذاری‌های مرسوم ترجیح داده‌ام و اگر جایی در میانه‌ی شعری گسستی فرض شده، آن را نادیده انگاشته‌ام. یعنی نقطه‌گذاری مرسوم در نسخه‌ی کلاسیک را مبنا گرفته‌ام، و بعد بر مبنای بازسازی شعرها که لنگرگاه‌هایی بر اساس وزن و قافیه به دست می‌دهند، برخی را بازبینی و بازسازی کرده‌اند.

پنجم: حفظ لحن، و این عبارت است از توجه به این نکته که فنون بلاغت و معیارهای ادیبانه بودن متن در دوران‌های گوناگون و زبان‌های متفاوت با هم تمایزهایی چشمگیر دارند. متن مورد نظرمان در زمانی نوشته شده که هنوز نویسایی در زبان چینی چندان رواج نداشته و زبان ادبی و زبان روزمره از هم تفکیک نشده بودند. به همین خاطر

بخش عمده‌ی گزاره‌ها زبانزدهایی است که احتمالاً در گوش شنوندگان اصلی‌شان ضرب‌المثل‌هایی عامیانه و روزمره محسوب می‌شده‌اند. برخی از آنها حتا رکیک و بی‌ادبانه می‌نمایند و به نظرم همه را باید به همان شکل حفظ کرد و برگرداند، اگر که بخواهیم معنای اصلی متن را در حد امکان دریابیم. ترجمه کردن این جملات به صورتی فلسفی یا عرفانی آشکارا زبان‌پریشانه است.

ششم: عامل اصلی بدفهمی متون کهن، رسوب‌های معنایی دوران‌های بعدی‌ست که بلایی رایج و خطرناک است و معنای متون کهن را فرو می‌پوشاند. متون مرجع کهن به این خاطر اهمیت دارند که برای زمانی بسیار طولانی گرانیگاه زایش معنا بوده‌اند و به همین خاطر ازدحامی از تفسیرها و خوانش‌ها گرداگردشان در تکاپو بوده است. به همین خاطر درک امروزین ما از آنها به شدت از لایه‌هایی از تفسیر و فهم اثر می‌پذیرد که در دوران‌هایی بعدتر پدید آمده‌اند. این لایه‌ها اغلب قرنها یا حتا هزاره‌ها با متن اصلی فاصله دارند و با این حال معنایشان در نسخه‌ی اصلی تداخل می‌کند و با معنای آغازین ترکیب می‌شود. برای فهم متن در شکل اصلی‌اش باید این معناهای افزوده را تراشید و کنار زد.

هفتم: پرهیز از ترجمه‌ی کلیدواژه‌ها به مفاهیمی دیرآیندتر که انتزاعی‌تر، دقیق‌تر، و پیچیده‌تر از بافت معنایی قدیمی زبان هستند، و از گفتمان‌هایی دیرآیندتر تراوش می‌کنند. در این معنا حتا ترجمه کردن کلیدواژه‌های متن «دائو دِه جینگ» به مفاهیمی مثل خداوند، ملت، امپراتور و مشابه اینها جای چون و چرا دارد. چون در بافت فرهنگ چینی این مفاهیم در آن دوران هنوز شکل نگرفته بوده‌اند.

در برگردان هم بر همین اساس ساده‌ترین هم‌نهادهای پارسی را به عنوان برگردان نشانه‌های اندیشه‌نگار پیشنهاد کرده‌ام. اصل متن زبانزدهایی بسیار ساده و عامیانه بوده که شفاهی در گردش بوده، و بنابراین از مضمون‌های انتزاعی و فلسفی پیچیده تهی بوده است. این هم بماند که در آن تاریخ چنین مضمون‌هایی هنوز در فرهنگ چینی پدید نیامده بودند. بنابراین باید مراقب برگرداندن واژگان به تعبیرهای دیرآیندتر بود و از این کار پرهیز کرد.

به همان ترتیب که متون افلاطونی و ارسطویی باید مسیحی‌زدایی و مدرسی‌زدایی شوند، و به همان شکلی که متون اوستایی کهن را باید از باورهای دیرآیندتر دوران ساسانی پالوده ساخت و تورات را جدای از خوانش‌های یهودی–مسیحی بعدی تفسیر کرد، دائو دِه جینگ را هم باید از لفافه‌ی تقابل‌اش با کنفوسیوس و همچنین آغشتگی‌اش با بودا بیرون کشید. به این دلیل ساده که تقابل اولی قرن‌ها پس از تدوین متن و تناظر دومی یک هزاره پس از شکل‌گیری متن به آن افزوده شده‌اند. متن را تنها با متون همزمان و دیرینه‌تر باید خواند و فهمید.

هشتم: توجه به ساختارهای ادبی متن، به ویژه تمایز شعر و نثر. این نکته اهمیت دارد که در نثرها جملات پیاپی معنای هم را تکمیل می‌کنند و گاهی دایره‌ی دلالت واژگان از جمله‌ای به جمله‌ی قبل و بعدش نشت می‌کند. در این موارد بخش‌های منثور را باید یکپارچه خواند و ترجمه کرد. در حالی که در شعرها، هر مصراع معنایی مجزا دارد و باید همچون یک واحد مستقل ترجمه شود. این واحدها البته با هم ارتباط برقرار می‌کنند، اما مثل نثر نمی‌شود همه‌ی نشانه‌هایشان را یک‌جا خواند و روی هم رفته ترجمه‌شان کرد. یعنی تشخیص این که معنای نشانه‌ها کجا آغاز می‌شود و کجا در جمله خاتمه می‌یابد، باید در کنار این پرسش نگریسته شود که ارتباط معنایی جملات با هم چگونه است و معنای نشانه‌ها در چه دامنه‌ای از گزاره‌ای به گزاره‌ای دیگر نشت می‌کند.

فرگرد دوم: برگردان و زند دائو ده جینگ

کتاب نخست: تائو یا راه



بخش یکم: زند فصل نخست

گفتار نخست: برگردان فصل نخست

道可道，非常道。

名可名，非常名。

無名天地之始；有名萬物之母。

故常無欲，以觀其妙；常有欲，以觀其徼。

此兩者，同出而異名，同謂之玄。

玄之又玄，衆妙之門。

۱.۱: راهی که نشانی‌اش را دهند، راه اصیل نیست.

۱.۲: نامی که نامیده می‌شود، نام اصیل نیست.

۱.۳: «بی‌نام» را می‌شود «آغازگر آسمان و زمین» نام نهاد

«پُرنام» را می‌شود «مادر چیزهای بی‌شمار» نام نهاد

۱.٤:	در آغاز بی‌میلی راستین بود، همچون برجی دیده‌بانی ناظر بر چیزهای مرموز

(بعد) آرزومندی راستین بود، همچون برجی دیده‌بانی ناظر بر چیزهای حقیر.

۱.۵:	آنگاه این دو چیزِ بسیار ناهمگون مثل هم با نامی غریب پدیدار می‌شوند،

مانند هم به خاطر رفتار ژرف‌شان بر سر زبان‌ها می‌افتند.

۱.٦:	هرآنچه عمیق باشد، باز به عمقی بیشتر منتهی می‌شود. همچون دروازه‌ای گشوده بر انبوهی از جاهای مرموز

دشواری متن دائو دِه جینگ از همان نخستین جمله‌اش نمایان است. می‌دانیم که این بخش آغازگاه فصلی از کتاب بوده است. چون علاوه بر آن که بخش «راه» (دائو) در متن با بند نخست این فصل آغاز می‌شود، در نسخه‌های الف و ب یافته شده در ما وانگ توئی هم نقطه‌هایی در ابتدای بند یکم این فصل داریم که گسستی را در متن رقم می‌زند.[۱]

این آغازگاه بحث برانگیز را درگاهِ ورود به راه (دائو) دانسته‌اند و دور از واقع نیست اگر بگوییم واگرایی میان تفسیرهای گوناگونی که مترجمان و مفسران گوناگون از این کتاب کرده‌اند، از ترجمه‌ی نخستین واژگان همین بخش آغاز می‌شود و از فهم متفاوت این کلیدواژه‌ها ناشی می‌گردد. متن با این جمله آغاز می‌شود: **道可道, 非常道**

این دو جمله از چهار نشانه برساخته شده‌اند که در زبان چینی هریک چند معنی دارند:

道: دائو/ دائو؛ راه– جاده، راه–معنوی، گفتن

可: کْئو؛ قید امکان: شاید که...، ممکن است که...

[1] Henricks, 1989: 726.

非: فِی؛ قید نفی: نه، نیست

常: چآنگ،پایدار، جاویدان، دیرپا

بنابراین سطر اول چنین خوانده می‌شود: «دائو کئو دائو فِی چآنگ دائو» (道可道，非常道). در این جمله‌ی شش کلمه‌ای، نیمی از واژگان تکراری است و به همین خاطر است که ترجمه‌اش چنین دشوار است. این ابهام وقتی عمیق‌تر می‌شود که می‌بینیم در سطر دوم هم جمله‌ای دقیقا مشابه داریم (名可名，非常名) که در آن به جای دائو، کلمه‌ی «مینگ» (名) به معنای «نام» سه بار تکرار شده است. جمله‌ی اول را مترجمان گوناگون به شکل‌های متفاوت خوانده‌اند:

لاو: راهی که بتوان از آن سخن گفت، راه پایدار نیست.[1]

ویلی: راهی که بتوان درباره‌اش گفت، راه تغییرناپذیر نیست.[2]

میچل: دائویی که بتواند گفته شود، دائوی جاودانه نیست.[3]

لافارگ: دائویی که بتواند گفته شود دائوی بی‌تغییر نیست.[4]

چان: دائویی که بتوان درباره‌اش گفت، دائوی جاودانه نیست.[5]

گیبز: دائویی که بتواند گفته شود دائوی ابدی نیست.[6]

مَیر: راههایی که بتوند پیمود، راه جاودانه نیستند.[7]

---

[1] Lau, 1963.
[2] Waley, 1958.
[3] Mitchell, 1991.
[4] LaFargue, 1992.
[5] Chan, 1963.
[6] Gibbs, 2000.
[7] Mair, 1990.

هَمیل: دائویی که تعریف شده باشد، دائوی پایدار نیست.[۱]

پاشائی: دائویی که از او بگویند، خودِ دائو نیست.[۲]

آدیس و لومباردو: دائو که دائو نامیده شود دائو نیست.[۳]

نخستین جمله‌ی متن یعنی 道可道 بحث‌برانگیزترین بخش آن هم هست و بسته به این که واژه‌ی دائو را در آن چگونه ترجمه کنیم، برگردان باقی بخش‌های متن هم تا حدودی تعیین می‌شود. این جمله‌ی سه کلمه‌ای که دوتایش «نائو» است به بیانی یعنی «دائویی که دائوییده شود...». یعنی عبارت دائو در آن هم به صورت اسم و هم فعل به کار رفته است. در زبان چینی صرف و نحو به شکل رایج در زبان‌های هند و اروپایی و سامی نداریم. به همین خاطر این اندیشه‌نگارها می‌توانند هم معنای اسمی و هم فعلی داشته باشند، ضمن آن که وضعیت مفرد یا جمع اسم‌ها و زمان گذشته و حال آینده‌ی افعال هم همسان است و بی‌تمیز.

در دو گزاره‌ی نخست کلمه‌ی راه و نام در همین ترکیب به کار گرفته شده‌اند. نام و نامیدن معنادارند، اما از آنجا که «دائوییدن» یا «راهیدن» معنایی ندارد، اغلب این کلمه را در وضعیت فعلی به «گفتن/ ابراز» ترجمه کرده‌اند. معنایی که به احتمال زیاد در اینجا ساختگی است و در متن اصلی شکل فعلی دائو چنین دلالتی نداشته است. البته در برخی از متون چینی «دائو» معنای گفتن و بیان کردن را هم می‌رسانده است،[۴] هرچند این معنای اصلی این کلمه

---

[1] Hamill, 2007: 49.

[2] پاشائی، ۱۳۷۱: ۸۷.

[3] Addiss and Lombardo, 1993.

[4] مثلا در متن چوانگ تسه (۲۲، ۷) که تقریبا معاصر دائو د جینگ است.

نیست. اما در دائو دِه جینگ چنین دلالتی غایب است و احتمالا مترجمانی مانند ع. پاشائی[1] و مَیر و ماورِر[2] که دائو را از این معنا خلع کرده‌اند، حق دارند.

در پارسی هم «نامیدن نام» معنا دارد ولی «راهیدن راه» بی‌معناست و از این رو ترجمه‌هایی مثل «دائوییدنِ دائو» که پیشنهاد کرده‌اند، معنای متن را روشن نمی‌کند و آن را مبهم می‌سازد. به نظرم برای برگرداندن جمله‌ی نخست باید به پیوند میان مفهوم راه و مفهوم سخن گفتن در زبان چینی و به خصوص در تصویر اندیشه‌نگار علامت 道 توجه کرد که رهگذری را در راهی نشان می‌دهد. بنابراین دلالت اولیه‌ی فعلی این کلمه هم احتمالا نشانی دادن و مسیر نشان دادن بوده که بعدتر به بیان کردن و گفتن خلاصه شده است. در این معنا شکل فعلی بینابینی‌ای می‌توان برای دائو در نظر گرفت که «نشانی دادن/ راه نشان دادن» باشد. منظور از جمله‌ی نخست احتمالا همین است. یعنی آن راهی که بشود نشانش داد، راه اصلی نیست. به همان ترتیبی که نامی که بر زبان رانده می‌شود، اسم اعظم نیست.

بند سوم چنین است:

無名天地之始；
有名萬物之母。

این دو جمله شعری تک‌بیتی را می‌سازند که می‌توان چنین خواند و ترجمه‌اش کرد:

無 (وو: نه، هیچ) 名 (مینگ: نام) 天 (تیان: آسمان)地 (دی: زمین)之 (ژِه: داشتن، رفتن)始 (شی: آغاز)

有 (یُوو: داشتن، فراوان) 名 (مینگ: نام) 萬 (وان: بی‌شمار، ده هزار) 物 (وو: چیز)之 (ژِه: داشتن، رفتن)母 (مو: مادر)

[1] پاشائی، ۱۳۷۱: ۹۰.

[2] Maurer, 1986.

نخست باید دربارەی برخی از این واژگان شرحی بیاوریم. ترکیب «آسمان و زمین» از دو بخشِ «تیان»[1] (天) و «دی» (地) تشکیل شده که به ترتیب آسمان و زمین معنی می‌دهند. معنای اصلی «دی» البته کشتزار و زمین کشاورزی است و «تیان» هم در ابتدای کار انگار گنبد آسمان شبانه را نشان می‌داده است.

یکی از خطاهای ترجمه‌های معاصر آن است که این دو را با گیتی و مینو، یعنی جهان مادی و معنوی یا ملموس و معقول یکی می‌گیرند. در حالی که این تمایز اوستایی است و حتا اگر در زمان شکل‌گیری «دائو دِه جینگ» به قلمرو فرهنگی چین وارد هم شده باشد، این متن با آن مخالفت می‌ورزد. یعنی درست‌تر است که «تیان دی» را «آسمان و زمین» در معنای دقیق کلمه ترجمه کنیم، که روی هم رفته معنایی نزدیک به جهان را به دست می‌دهد، بی آن که تمایز مشهور زرتشتی از آن مراد شود.

به همین ترتیب «وان» (萬) که امروز «ده هزار» معنی می‌دهد، احتمالا در آن روزگار مفهوم «خیلی، بی‌شمار» را می‌رسانده، که امروز هم دومین معنای مرسومِ برآمده از این نشانه است. شکل کهن این واژه که احتمالا در دوران تدوین متن مورد نظرمان هنوز رواج داشته، «چان» (蠆–蠆) خوانده می‌شده و این نمادی است که از تحول علامت «عقرب» بر استخوان‌های پیشگویی پدید آمده است. همین علامت برای اشاره به رقصی آیینی هم به کار گرفته می‌شود و احتمالا به خاطر شباهت آوایی معنای «خیلی، زیاد» را هم می‌رسانده است. این واژه در ترکیب با «وو» (物) به معنای «چیز، شیئ» قاعدتا مفهوم «همه چیز» را می‌رسانده است، یا اگر بخواهیم به معنای اصلی کلام وفادار باشیم، «چیزهای بی‌شمار» را.

[1] ثبت دقیقتر تلفظ این کلمه در چینی امروز «تیَن» است، اما چون در شکل «تیان» بیشتر در متنهای پارسی تکرار شده. همین را می‌آورم.

無 (وو: نه، هیچ) 名 (مینگ: نام) 天 (تیان: آسمان) 地 (دی: زمین) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 始 (شی: آغاز)

有 (یُوو: داشتن، فراوان) 名 (مینگ: نام) 萬 (وان: بی‌شمار، ده هزار) 物 (وو: چیز) 之 (ژِه: داشتن، رفتن)

母 (مو: مادر)

در بافت متن دائو دِه جینگ اعداد به شکلی بسیار ابتدایی به کار گرفته شده‌اند و در فصل ۴۲ تقریبا با قالب بسیار ابتدایی شمارش بر اساس «۱، ۲، ۳، خیلی» سر و کار داریم. در بند ۴۲.۲ همین فصل می‌بینیم که « سه، چیزهای بی‌شمار را می‌زاید»، که اگر بگوییم «سه، ده هزار چیز را می‌زاید» معنایی مغلق و دور از ذهن پدید می‌آورد. به همین دلایل به نظرم ترجمه‌ی 萬 به «ده هزار چیز» که مرسوم است، به لایه‌ای دیرآیندتر از معنا اشاره می‌کند و بهتر است وا نهاده شود. استفاده از اعداد بزرگی مثل ده هزار به شکلی که بر عدد واقعی دلالت کنند، در متون چینی بسیار دیرآیند است و احتمالا در زمان تدوین این متن رایج نبوده است. بنابراین این نشانه را به صورت صفتی «بی‌شمار» ترجمه خواهم کرد، و نه به شکل اسمیِ رایج «ده هزار».

بر این مبنا 無名 (وو مینگ) را می‌توان به «بی‌نام» ترجمه کرد و در مقابلش 有名 را قرار داد که یعنی «داری نام‌های فراوان». این دومی را برای ساده شدن کلام با کلمه‌ی خودساخته‌ی «پُرنام» برچسب می‌زنم. متن می‌گوید که آغازگاه جهان، یعنی آسمان و زمین (天地: تیان دی) بی‌نام است، (در حالی که) مادر چیزهای بی‌شمار (萬物: وان وو) پُرنام است.

بند چهارم چنین است:

故常無欲，以觀其妙；常有欲，以觀其徼。

این بند از چهار جمله تشکیل یافته است:

故 (گو: پیر، قدیمی) 常 (چآنگ: اصیل) 無 (وو: نه، هیچ) 欲 (یو: قصد، میل)

以 (ای: پس، بنابراین) 觀 (گوان: برج دیده‌بانی) 其 (چی: او، آن) 妙 (میائو: مرموز، زیرکانه)

常 (چآنگ: اصیل) 有 (یُوو: فراوان، داشتن) 欲 (یو: قصد، میل)

以 (ای: پس) 觀 (گوان: برج دیدبانی)其 (چی: او، آن) 徼 (جیائو: کوچک)

ع. پاشایی در کتابش چندین ترجمه برای این جمله به دست داده است:[1]

جو: پس ما از نیستی جاوید، آغاز سرّآمیز گیتی را به آرامی مشاهده می‌کنیم.

از هستی جاوید تمایزات ظاهری را آشکار می‌بینیم

بلاکنی: راز چشم به راه بینشِ دیدگانی است که از اشتیاق تار نشده باشند

آنان که دستخوش آرزویند فقط بیرون ظرف را می‌بینند

لگ: همیشه باید بی‌آرزو باشیم، اگر طالب سرّ عمیق آنیم

اما اگر آرزو همیشه در ما باشد، تنها حاشیه‌ی بیرونی آن را خواهیم دید

لائو: پس همواره دست از آرزوها بشوی تا در رازهایش بنگری

اما همیشه آرزو می‌کن که در جلوه‌هایش نظاره کنی

اما این برگردان‌ها ساختار دستوری جمله را نادیده می‌گیرد که از جنس «فلان، بنابراین بهمان» است. به همین ترتیب منسوب کردن کلماتی انتزاعی با بر فلسفی یا عرفانی پیچیده بر کلمات هم بسیار رایج است. چنان که 妙 (میائو) را «شگفتی»[2] و 欲 (یو) را «قصد» فهمیده‌اند. در حالی که در متون کهن چینی اولی رفتارهای زیرکانه و یواشکی و دومی میل و اشتیاق و به خصوص میل جنسی را می‌رساند.

[1] پاشائی، ۱۳۷۱: ۹۳.

[2] پاشائی، ۱۳۷۱: ۸۷.

کلید فهم این جملات عبارت 無欲 (وو یو) در پایان بند اول است. این ترکیب «غیاب آرزو» یا «بی‌میلی» معنی می‌دهد و در آثار منسوب به چوانگ تسه یکی از صفتهای فرمانروای درستکارِ تابع راه و شرط برخورداری از فضیلت (تِه) دانسته شده است. در جمله‌ی سوم ترکیب 有欲 (یُوو یو) را داریم که با آن قبلی یک جفت متضاد معنایی (در مدل زُروان: جَم) را پدید می‌آورد و باید به «آرزومندی» یا «میل مفرط» ترجمه‌اش کرد. تفسیر سنتی چینی‌های دائوگرا از این جملات هم چنین بوده است. اما در ترجمه‌های جدید نقطه‌گذاری متفاوتی رواج یافته و بین این دو نشانه مکثی کرده‌اند. به این شکل «آرزو/ میل» به مفهومی مستقل تبدیل شده و در معنای «قصد» گرانیگاه ساماندهی سایر کلمات قرار گرفته است. نظر به بار فلسفی این کلمه، 有 (یو) به صورت «بود/ وجود» و 常 (چآنگ) به شکل «همیشه» خوانده شده و بنابراین تعبیری پیچیده و فلسفی از متن مشتق شده است.

چون متن «دائو دِه جینگ» پیشا بودایی است، و در ضمن مجموعه‌ای از زبانزدهای شفاهی عامیانه را گردآوری کرده، بار کردن چنین معناهای پیچیده‌ای بر کلماتش به نظرم روا نیست. یعنی در فهم جملات باید به ساده‌ترین و سرراست‌ترین مفهوم‌سازی‌ها بسنده کرد. در این حالت می‌بینیم که خوانش سنتی و قدیمی دائوگرایان احتمالا به اصل متن نزدیکتر بوده است. به این هم باید توجه داشت که در جفت جمله‌ی اول و دوم که به ترتیب هشت و هفت نشانه دارند، پنج نشانه مشترک است. یعنی با متنی بسیار ساده با حشو بالا سر و کار داریم.

با این مقدمه، جفت اول جمله‌ها می‌گوید ابتدا و آغاز (故) چیزها، با بی‌میل بودن (無欲) راستین (常) پیوند خورده و بنابراین (以) همچون برجی دیده‌بانی (觀) است، که به چیزهای (其) زیرکانه و یواشکی (妙) مشرف است و دیدن‌اش را ممکن می‌سازد. جفت جمله‌ی دوم می‌گوید آرزومندی (有欲) راستین (常) هم در چیزها هست و بنابراین به برجی دیده‌بانی (觀) می‌ماند که ناظر است بر آنچه (其) که خُرده ریزه و حقیر (徼) است. یعنی در اینجا دو جمله با تکرار بالای کلمات را داریم که دو چیز متضاد را با هم مقابل می‌نهند: بی‌میلی مثل دروازه‌ایست برای چیزهای مرموز و یواشکی، و آرزومندی مثل دروازه‌ایست برای چیزهای حقیر و کوچک.

بعد به بند پنجم می‌رسیم:

此兩者，同出而異名，同謂之玄。

که سه جمله است و از این نشانه‌های تشکیل شده است:

此 (تْسی: این، اینجا) 兩 (لی‌آنگ: دو، متفاوت، چند) 者 (ژِه: پسوند صفت برتر؛ -تر/ -ترین) یا علامت پایان یک جمله‌ی امری؛

同 (تُنگ: همان، با هم، همچنین) 出 (چو: رفتن، ترک کردن، رخ نمودن) 而 (اِر: و، آنگاه، اما) 異 (یی: تفاوت، تمایز، دیگر، غیرمعمول) 名 (مینگ: نام)

同 (تُنگ: همان، با هم، همچنین) 謂 (وِی: گفتن) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 玄 (شوان: عمیق و سیاه، آسمان)

تقریبا همه‌ی مترجمان این عبارتها را چنین ترجمه کرده‌اند: «این دو از سرچشمه‌ای مشترک برمی‌خیزند، اما نام‌هایی متفاوت دارند». باز این ترجمه نکته‌ی مهمی را نادیده می‌گیرد و آن هم این که عبارت یاد شده سه جمله است و نه دو تا. این خوانش از چسباندن این بند به بند بعدی و یکپارچه شمردن‌اش ناشی شده است. پیش‌فرضی که دلیل روشنی ندارد. چنان که گفتیم بندهای «دائو دِه جینگ» زبانزدهایی مستقل و جدا جدا بوده‌اند که بنا به دلایلی در کنار هم نوشته شده و به صورت یک متن بزرگتر تدوین شده‌اند. دلیل این کنار هم آمدن در بسیاری از مواقع حضور یک کلمه‌ی مهم مشترک در بندهای پیاپی است. چنان که در بند ۱.۵ و ۱.٦ عبارت مهم «شوان» (玄) تکرار می‌شود.

اگر این سه جمله را مستقل بدانیم و بخوانیم، تقریبا به چنین معنایی می‌رسیم: این (此) دو چیزِ بسیار (者) متفاوت (兩)، آنگاه (而) مانند هم (同) با نامی (名) غریب (異) نمودار می‌شوند (出)؛ مانند هم (同) با رفتاری (之) ژرف (玄) –یا برخوردار از عمق– بیان می‌شوند (謂).

یعنی دو چیز متفاوتی –که درست هم معلوم نیست چه هستند– از این نظر با هم شباهت دارند که با نامی شگفت و عجیب خوانده می‌شوند و زیر چتر کلمه‌ای بیگانه نمایان می‌گردند. در ضمن همین دو تا از عمق و تیرگی‌ای

برخوردارند که بر آن اساس بیان می‌گردند و بر سر زبان‌ها می‌افتد. اگر این جمله‌ها را در ادامه‌ی جملات پیشین بخوانیم، می‌شود فرض کرد که منظور از «این دو چیز متفاوت»، همان «بی‌میلی» و «آرزومندی» است. اما احتمال دارد شکل اصلی زبانزد به چیزی به کلی متفاوت اشاره کرده و تازه بعد از گنجیده شدن در بافت این متن دلالتی از این دست را به بار آورده باشد.

در واپسین بند از فصل اول می‌خوانیم:

玄之又玄，衆妙之門。

玄 (شوان: عمیق و سیاه، آسمان) 又 (یُو: دوباره، هم، باز) 玄 (شوان: عمیق و سیاه، آسمان) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 衆 (ژُونگ: مشتقی از نشانه‌ی 眾: مردم، سپاه، توده، جمع) 妙 (میائو: مرموز، زیرکانه، باشکوه) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 門 (مِن: دروازه، درگاه)

این را هم اغلب مترجمان و مفسران چنین خوانده‌اند: «هردو شگفت‌اند و رازآلود. امری رازآمیز در میان رازها، این است دروازه‌ی همه‌ی شگفتی‌ها.» روشن است که دلیل آمدن این بند پس از بند پنجم، آغاز شدن‌اش با کلمه‌ی «شوان» است که در بند پیشین اهمیت داشت و ختم کننده‌ی معنا بود. این کلمه در دوران‌های بعدی معنایی کمابیش همتا با «راز کیهان»، «معنای آفرینش» یا حتا «عرفان» پیدا کرده است. برچسب دین دائویی هم بوده است. چون این کیش را در قرون میانه در چینی «شوان جیائو» می‌نامیده‌اند که یعنی «مذهب ژرفنا».

با این حال در زمان گردآوری «دائو دِه جینگ» به احتمال زیاد این معناها وجود نداشته است. «شوان» در چینی قدیم به بخش‌های عمیق آبگیرها و دریاها اشاره می‌کرده و به همین خاطر مترادف با تیرگی و ظلمت هم بوده و از اینجا معنایش به گنبد آسمان شبانه هم تعمیم یافته است. یعنی بیشتر با مفاهیمی در خانواده‌ی عمق، ابهام، ظلمت پیوند دارد تا مضمون‌های جدیدی مثل عرفان و رازورزی.

بر این مبنا می‌توان این جمله‌ی جفت را چنین خواند: آنچه که از عمق (玄) برخوردار است، باز (又) به عمقی (玄) [بیشتر] منتهی می‌شود (之). [همچون] دروازه‌ای (門) گشوده بر (之) انبوهی (衆) از جاهای مرموز (妙).

گفتار دوم: دائو

مهمترین واژه‌ی کل متن، نخستین کلمه‌ی فصل نخست یعنی دائو (道) است که من به «راه» ترجمه‌اش کرده‌ام. این نشانه در چینی از دو بخشِ «چوئو» (⻌، یا 辵) به معنای «رفتن» و «شو» (首) به معنای «سر» ساخته شده است. اولین بار به سال ۱۲۱ میلادی و در کتاب «بحث نوشتار و شرح نشانه‌ها» (شوئو وِن جیِه زی: 說文解字) است که این کلمه به عنوان عنصری زبانی مورد توجه قرار می‌گیرد. در آن لغتنامه آمده که «دائو» از ترکیب شدن دو عنصر «سر» و «رفتن» پدید آمده و در نتیجه معنایش «هدایت کردن، نشان دادن راه» یا «رو به سویی داشتن، به جانبی رفتن» است.

در زبان چینی چند واژه‌ی هم‌ریشه با «دائو» سراغ داریم. مهمترین فعل مشتق از آن هم «دائو» خوانده می‌شود و «راهنمایی کردن» معنی می‌دهد، اما نشانه‌اش (導) متفاوت است و با ریشه‌ی «چون» (寸) به معنای دست یا شست همراه شده است. یک نوع درخت هم داریم که در چینی «دائو» نامیده می‌شود و آن هم با ریشه‌ی «مو» (木) به معنی چوب یا درخت ترکیب شده و اینطور نوشته می‌شود: 檤.

قدیمی‌ترین ثبت این کلمه بر آثار برنزی دوران ژو (۱۰۴۵–۲۵٦ پ.م) دیده می‌شود و چنین شکلی داشته است:

این نشانه از یک علامت «شینگ» (行) ساخته شده که به صورت چهارراهی در دو سوی راست و چپ دیده می‌شود. این علامت در واقع مجموع دو نشانه‌ی 彳 و 亍 است که ردپایی بر راهی را نشان می‌دهد. در میانه‌ی این دو یک سر را می‌بینیم که موهایش به شکلی اغراق‌آمیز و همچون چنگالی سه شاخه به بالا افشان شده است. در پایین آن هم علامت پا را می‌بینیم که خطی است با انتهای سه شاخه. این بدان معناست که در ابتدای کار این علامت «رهسپار شدن» و «سر به سویی داشتن» را نشان می‌داده است. یعنی انگار بیش از خودِ راه، به پیمودن آن و جهتگیری در مسیر درست تاکید داشته است.

شکل دیگری از این کلمه که در اسناد باستانی چینی یافت شده بر مُهرهای بزرگ پایان دوران ژو و دوران چین (قرن سوم پ.م) دیده می‌شود و چنین شکلی دارد:  . مشتقی از آن که قدری دیرتر در دوران حاکمیت شی هوانگ تی اولین امپراتور چین بر مُهرهای کوچک پدیدار شد هم چنین بود: 

نشانه‌ی دائو بر برنزهای دوران ژو هم به نسبت دیرآیند است و هم به ندرت شکلی خالص دارد. برنزهای حامل این نقش اغلب به بعد از قرن پنجم و ششم پ.م مربوط می‌شوند، و روشن است که از عصر هخامنشی به بعد این کلمه در زبان چینی اهمیت یافته است. با این حال اغلب این نشانه با علامت «شو» (手: دست) یا «چون» (寸: شست) ترکیب شده است و این همتاست با فعل «راهنمایی کردن، هدایت کردن» (دائو: 導) در خط چینی بعدی. فعل «دائو» در متون کهن چینی زیاد آمده و در منابع کنفوسیوسی متقدم هم بارها تکرار شده است.[1] بنابراین چنین می‌نماید که این کلمه در ابتدای کار پیشتر و بیشتر از آن که «راه» را در شکل اسمی‌اش بنماید، نشانگر فعل «راهنمایی و هدایت کردن» بوده باشد.[2] این نکته‌ی بسیار مهمی است. چون نشان می‌دهد بر خلاف ترجمه‌های امروزین، این کلمه احتمالا

---

[1] مثلا در «مکالمات» کنفوسیوس، ۱، ۵ و ۲، ۸.

[2] Boodberg, 1957: 599.

در ابتدای کار و زمانی که در زبانزدهای شفاهی کهن به کار گرفته می‌شده، معنایی سیال‌تر و پویاتر از شکل ساکن و اسمیِ «راه» را به ذهن متبادر می‌کرده است.

درباره‌ی ریشه‌شناسی واژه‌ی دائو بحث فراوان است. زبان‌شناسان گوناگون ریشه‌ی کهن این واژه را در زبان چینی باستان به صورتهای d'ôg*، dəgwx* ، luʔ*، و dəw* بازسازی کرده‌اند که «سر به سویی داشتن» و «به جانبی رفتن» را می‌رسانده است. ویکتور مَئیر این پیشنهاد جالب توجه را هم مطرح کرده که خاستگاه اصلی این واژه ریشه‌ی drogh در زبان‌های پیشاهند و اروپایی بوده که «راه، رفتن» معنی می‌داده است. در زبان‌های هند و اروپایی ریشه‌ی drog و dorg به معنای راه رواجی داشته و به ویژه در زبان‌های ایرانی و زبان‌های دیرآیندترِ اسلاوی ردپایش را می‌بینیم. doroga در روسی، droga در لهستانی، dráha در چک، draga در صربی-کرواتی همگی «راه، مسیر» معنی می‌دهند.[1] کلمه‌ی گویشی drog در نروژی به معنای «مسیر جانوران در جنگل/ دره» نمونه‌ای دیگر از این ریشه است. واژگان انگلیسی track و trek و trigger هم بازمانده‌ی همین ریشه هستند.

ریشه‌ی هند و اروپایی کهن یاد شده بی‌شک از مجرای شاخه‌ی زبان‌های اروپایی به چینی انتقال نیافته‌اند. در این بستر زبانی، تنها شاخه‌ای که با چینی باستان در تماس بوده زبان‌های کهن ایرانی شرقی بوده است. جالب آن که در خانواده‌ی زبان‌های ایرانی با بسامدی بیشتر مشتق‌های این ریشه را می‌بینیم. در شاخه‌ی فرعی زبان‌های هندی و در سانسکریت واژگانی مثل dhraj (مسیر) و dhrajas (جنبیدن، رفتن) را داریم. در زبان‌های ایرانی احتمالاً این ریشه با بُن «دَر» (دریدن، دره، دری) خویشاوند است که شکافتن و جدا کردن و طی کردن فاصله را می‌رساند. جالب‌تر

[1] Mair, 1990: 132.

آن که نام شهر «ری» که در زبان پارسی باستان «راگه» و در اوستایی «رَغَه» بوده نیز از همین ریشه است و «راه» معنی می‌دهد، و این واژه‌ایست که در کلمه‌ی کردی «راگا» به همین معنا باقی مانده است.

اهمیت این واژه‌های اخیر از این نظر است که تنها شاخه‌ای از زبان‌های هند و اروپایی که چینیان باستان با آن تماس داشته‌اند، سکایی و تخاری بوده که به اوستایی نزدیک هستند و همین واژگان و نام‌های مشتق‌شان را در خود حفظ کرده‌اند. ناگفته نماند که مئیر ریشه‌ی سامی «طرق» (عربی–اکدی) و «درگ» (عبری–کنعانی) که واژگانی مثل طریق و طریقت در عربی از آن مشتق شده‌اند را نیز انتشاری از همین خاستگاه دیرینه‌ی هند و اروپایی دانسته است.[۱] این حدس معقول می‌نماید چون این بن در میانه‌ی هزاره‌ی دوم پ.م و پس از استیلای اقوام آریایی در ایران زمین در زبان‌های سامی کهن (اکدی و کنعانی) پدیدار می‌شود و مشتق‌های دیگری از این ریشه در زبان‌های سامی سراغ نداریم.

دائو در زبان چینی به صورت کلیدواژه‌ی مشترک و عامی در همه‌ی ادیان و مذاهب در آمده است. راه رستگاری در آیین بودایی چینی هم دائو نامیده می‌شود، به همان ترتیبی که رده‌ای مهم از آداب و مناسک کیش کنفوسیوسی را نیز دائو می‌نامند. یعنی این کلمه گذشته از بافت دیرینه‌اش که دین امروزین دائویی را نتیجه داده، در سایر باورها و عقاید چینی نیز تثبیت شده و معناهایی همسان و خویشاوند را رمزگذاری کرده است.

یکی از عللی که مایه‌ی ابهام در این کلیدواژه می‌شود آن است که مفهوم راه یا دائو در همه‌ی سنت‌های فکری چینی وجود دارد و به شکلی وامگیری شده است. در سنت کنفوسیوسی مفهوم دائو را «فرجام بزرگ» (تای جی: 太極) می‌نامند. در پزشکی سنتی چینی همین مفهوم به صورت «تهیای بزرگ» (تای شو: 太極) وجود دارد. در خودِ

[1] Mair, 1990: 132.

سنت دائویی هم این کلمه برابرنهادی برای سیاهه‌ای از واژگان دیگر دانسته شده است. در متن دائوئیستی «یون جی چی جیان» (云笈七籤. 元氣論) چنین می‌خوانیم:

«در ژرفنای بی‌حد و مرزش، آن (دائو) همان «دگرگونی عظیم» (تای یی: 太易) است. زمانی که هنوز نیروی آغازین (چی) شکل نگرفته، نامش «سرآغاز عظیم» (تای چو: 太初) است. وقتی نیروی آغازین شروع کرد به ریخت‌زایی، اسمش «شروع عظیم» (تای شی: 太始) است. وقتی نیروی آغازین ریخت نهایی‌اش را پیدا کرد، به آن «سادگی عظیم» (تای سو: 太素) می‌گویند. وقتی شکل نیروی آغازین تبلور مادی یافت، «فرجام عظیم» (تای جی: 太極) نامیده می‌شود.» این «فرجام عظیم» در بسیاری از متون در سنت‌های گوناگون برابرنهادی برای دائو است و شکل کامل آن (پس از بازگشت به مرجع آغازینش) را نشان می‌دهد.

بنابراین در اینجا منظور همان مفهومی است که متناظرش در دستگاه نظری نگارنده (البته با دقت و صورتبندی‌ای به کلی متفاوت) «مِه‌روند» نامیده می‌شود و هستی محض و مطلق بیرونی است که تنها درباره‌اش کلان بودن (مِه) و پویایی (روند) را می‌دانیم و همه‌ی صفات منسوب بدان (حتا همین دو کلمه) افزوده‌هایی شناخت‌شناسانه و انسانی بدان هستند. آغاز سخن با این نکته است که این مه‌روند بیرونی و این سیلان طبیعی و خودجوش هستی، نامی ندارد و با برچسب زدن بدان از سرشت اصلی‌اش فاصله می‌گیریم. با این حال جای توجه دارد که همین برچسب آغازین یعنی دائو در فرهنگ چینی یکی از انبوه‌ترین خوشه‌ها از مترادف‌ها و کلمات توصیفی را پدید آورده است.

در دایره‌ی شرح آرای دائوگرایان بزرگترین ابهام‌ها درباره‌ی همین کلمه دیده می‌شود. مسئله اینجاست که نه تنها واژه‌ی «دائو» را نمی‌شود به زبان‌های دیگر ترجمه کرد، که این واژه در خود زبان چینی هم مترادف مشخصی

ندارد.[1] یعنی این کلمه دلالتی رازآمیز و ویژه دارد که انگار از خود بافت زبانی چینی نیز بیرون باشد. یک دلیل ترجمه‌ناپذیری این واژه شاید آن باشد که در اصل با وام‌واژه‌ای سر و کار داریم و مفهوم اصلی از ابتدای کار در فرهنگ چینی بومی نبوده است.

در طی متن استدلال خواهم کرد که احتمالا کلمه‌ی چینی «دائو» که در زبان‌های دیگر اغلب به صورت «دائو» ثبت شده، به معنای راه برابرنهادی و رقیبی بومی بوده که برای رمزگذاری و در ضمن مقاومت در برابر مفهومی نو و وارداتی ابداع شده است. حدس من آن است که این واژه زیر تاثیر مفهوم اشا در اوستا شکل گرفته باشد. دلالت باستانی این کلمه احتمالا از همپوشانی دو مفهوم اَشا و دِئنه در اوستایی ناشی شده باشد. «اشا» قانون حاکم بر طبیعت را نشان می‌دهد، و پشتوانه‌ی اصلی نیرویی است درونی در روان انسان که به اوستایی دَئِنَه (دین) خوانده می‌شود و این دومی به معنای راه است. یعنی «دائو» که به لحاظ نشانگانی تبارنامه‌ی چینی مشخصی در خط اندیشه‌نگار کهن دارد و «سر به جانبی داشتن» را نشان می‌داده، احتمالا در برخورد با این مفهوم‌ها دگردیسی معنایی پیدا کرده و تعبیر «دین/ راه» را در پیوند با مفهوم «قانون طبیعت» در خود جذب کرده باشد. این احتمال هست که ساخت آوایی «دائو» هم در جریان این وامگیری از زبان‌های هندوایرانی کهن وام‌گیری شده باشد.

امروز دو سپهر فرهنگی زرتشتی و چینی دائویی چندان جدا از هم و متمایز قلمداد می‌شوند که تصور اثرگذاری این دو مفهوم بر هم دور از ذهن می‌نماید. با این حال در نیمه‌ی دوم هزاره‌ی اول پ.م سراسر ترکستان و مناطق غربی چین بومیانی آریایی را در خود جای می‌داد که بدنه‌شان مذهب زرتشتی داشته‌اند و مراکزی مانند لویانگ نقاط مفصل‌بندی این پهنه‌ی فرهنگی با سنت نوپای چینی بوده‌اند. دین زرتشتی (به چینی: آئو جیائو یا شیان جیائو–

---

[1] Yang, 2018: 163-164.

祆教) در واقع در سراسر قلمرو چین تا قرن نهم میلادی رونق و نفوذی چشمگیر داشت و چند تن از اعضای بلندپایه‌ی دربار چین را می‌شناسیم که زرتشتی بوده‌اند. یعنی نیمه‌ی غربی قلمرو جغرافیایی چین امروزین بی‌شک در دوران تدوین «دائو ده جینگ» –و تا هزار و دویست سال بعدتر هم– سرزمینی آریایی‌نشین بوده و زیر نفوذ و استیلای دین زرتشتی قرار داشته است. از این رو آمیختگی فرهنگ چینی هان و آیین‌های آریایی مثل کیش زرتشت طبیعی و بسیار محتمل می‌نماید. در واقع پیش‌فرض امروزینی که این دو افق فرهنگی را مجزا و نامربوط می‌داند بسیار عجیب و نامحتمل است و تصوری زمان‌پریشانه است که از حال و هوای امروزین و دو سه هزاره دیرتر به گذشته بازتابانده شده است.

افول دین زرتشتی در چین بسیار دیر و همزمان با مسلمان شدن قبایل ترک در قرن هشتم و نهم میلادی آغاز شد. بعدتر در قرن نهم دولت چین برنامه‌ای خشن را برای سرکوب این دین پیاده کرد که در نتیجه دین زرتشتی در این قلمرو تمدنی ریشه‌کن شد. درست به همان ترتیبی که چند قرن بعد موجی از خشونت و سرکوب دین بودایی و مانوی را نیز آماج قرار داد. امروز در اسناد تاریخی بیشتر به سرکوب وحشیانه‌ی دین بودایی در دوران امپراتور وو زونگ تاکید می‌شود که از ۸٤۰ تا ۸٤٦م. ادامه یافت و به ویرانی معبدها و سوزاندن متون و کشتار راهبان بودایی انجامید. اما دلیل تاکید بر این دین آن است که اتفاقا سرکوب بودایی‌ها در این دوران ملایمتر از دیگران بوده و این دین در چین باقی مانده و خاطره‌ی این خشونت‌ها را حفظ کرده است.

فرمان امپراتور در این دوران دین خاصی را متمایز نمی‌ساخت و همه‌ی «ادیان بیگانه‌ی غربی»، یعنی آیین‌های ایرانی که از راه ابریشم به چین منتقل می‌شدند را آماج می‌کردند. شواهد فراوانی داریم که نشان می‌دهد یکی از مهمترین این ادیان در آن دوران زرتشتی‌گری بوده، و این را هم می‌دانیم که دین مانوی بوده که بزرگترین تهدید سیاسی در آن زمان به حساب می‌آمده است. دین بودایی هم در این میان مورد حمله قرار گرفته، ولی اتفاقا زیاد گزند ندیده، چون بیش از دو دین دیگر با آیین‌های بومی چینی و به ویژه کیش دائویی درآمیختگی پیدا کرده بود. دین

زرتشتی حتا پس از این سرکوب هم در چین دوام داشت، و آخرین اسناد آن به قرن دوازدهم میلادی و دودمان سونگ جنوبی (۱۲۷۹–۱۱۲۷.م) مربوط می‌شود.

بنابراین بخش مهمی از تصویر ذهنی مورخان امروزین درباره‌ی بافت دینی چین باستان حالتی زمان‌پریشانه دارد و به این داده‌های تاریخی به کلی بی‌توجه است. یعنی نفوذ چشمگیر دین زرتشتی در ترکستان و قلمرو باختری چین، و قدمت این دین در قلمرو تمدنی چین (که به ابتدای عصر هخامنشی می‌رسد) را نادیده می‌گیرد. در این بافت است که اشاره‌ی منابع کهن به زایش دائو دِ جینگ در چنگ‌ژو، و سفر لائو تسه به قلمرو غربی معنای معنای اصلی‌اش را از دست داده و این نکته‌ی مهم نادیده انگاشته شده که زادگاه تاریخی دین دائو در مرز – یا چه بسا در متنِ– منطقه‌ی نفوذ آریایی‌هایی بوده که بسیاری‌شان زرتشتی بوده‌اند.

تردیدی نیست که آیین دائو کیشی چینی است، و آن را به صورت یکی از کهن‌ترین و اصیل‌ترین جلوه‌های فرهنگ چینی باید به رسمیت شناخت. اما مرور متن «دائو دِ جینگ» نشان می‌دهد که این زبانزدها و پاره‌گفتارها در تقابل با گفتمانی و به صورت جبهه‌بندی‌ای بر ضد جهان‌بینی‌ای نوظهور تدوین شده‌اند، و حدس من آن است که این «دیگری» که لائو تسه همچون قهرمانی در برابرش خلق شده، دین زرتشتی بوده باشد. در این نوشتار نشان خواهم داد که کلیدواژه‌ها و مفاهیم کلیدی دائو دِ جینگ گفتمانی را بر می‌سازد که ضدِ دقیق و صریح نگرش زرتشتی–پارسی است و به ویژه با پیامدهای سیاسی و اجتماعی آن که دولت عظیم هخامنشی را پدید آورد، مخالفت می‌ورزد.

در این بافت معنایی، مفهوم دائو معنایی مشخص به خود می‌گیرد. چنین می‌نماید که در برابر مفهوم قانون طبیعی (اشا) و راه انسانی (دئنه) که ابداع فلسفی مهم زرتشت بوده و در زمان شکل‌گیری «دائو دِ جینگ» هفت هشت قرن قدمت داشته، واکنشی را در سنت‌گرایان چینی برانگیخته و باعث شده تا به نوعی راهِ فراگیر طبیعی ایمان بیاورند که در ضمن قانون طبیعی هم هست، و به این ترتیب ضرورت حضور منِ خودمختار و خودبنیادی –که نوآوری بنیادین کیش زرتشتی بود– را منتفی می‌سازد.

مفهوم دائو در زمینه‌ی این واژگان همسایه به کلمه‌ای بومی و کهن می‌ماند که در برخورد با مضمونی نو و تنش‌برانگیز از ظرف مرسوم خود بیرون ریخته و در ضدیت با آن مفهوم نو، دلالت‌هایی تازه را به خود پذیرفته باشد. «دائو/ راه» احتمالا در برخورد با مفهومی نوآمده و زرتشتی از «دین/ راه» تحول یافته و به صورت برچسبی عام درآمده که قرار بوده هردو مضمون دین و قانون طبیعی (دئنه/ اشا) را در زیر یک چتر جای دهد.

تمایز میان راهِ درونی انسان و مسیری که طبیعت می‌پیماید، نوآوری فلسفی مهم زرتشت است که از سویی حاکمیت عقل بر قانون طبیعی و از سوی دیگر استقلال کارکردی انسان از طبیعت و در نتیجه اراده‌ی آزاد را نتیجه می‌دهد. در گاهان و منابع اوستایی دیرآیندتر می‌بینیم که طبیعت زیر فرمان یک قانون فراگیر و عقلانی قرار دارد که اشا نامیده می‌شود و با اهورامزدا (سرور خردمند) هم‌سرشت است. انسان اما تابع بی‌قید و شرط این قانون نیست و از اراده‌ی خودبنیادی برخوردار است که می‌تواند بر اساس آن از این قانون خردمندانه پیروی کند یا نکند. دین آن «راهِ» درونزاد و شخصی‌ایست که هرکس باید بپیماید و در مسیر آن خود را با قانون طبیعی سازگار کند. به این ترتیب در منابع اوستایی راه (دین) امری شخصی، فردی، درونزاد، اختیاری و درپیوسته با اراده‌ی آزاد است که شالوده‌ی اخلاق را پی‌ریزی می‌کند و بسته به سازگار بودن یا نبودن با قانون خردمندانه‌ی حاکم بر طبیعت (اشا) –یعنی حق– کردارهای نیک یا بد را پدید می‌آورد.

روشن است که چنین برداشتی در جوامع سنتی تا چه اندازه تنش‌آفرین و دغدغه‌زا بوده است. ایده‌ی اراده‌ی آزاد بر خلاف تصور هنجارین امروز ما، امری بدیهی و مرسوم نیست که در همه جا و همیشه صورتبندی شده باشد. این مفهوم امری دیریاب، دشوار و پر مسئله است که نظم و ترتیب حاکم بر جوامع ساده‌ی ابتدایی را به هم می‌زند و پرسش‌هایی عمیق و جدی طرح می‌کند که تنها با به رسمیت شمردن انسانِ تنها، یعنی «من» پاسخ پیدا می‌کند. این به معنای بر هم خوردن نظم‌های اجتماعی پایه در جوامع انسانی است که در شکل پایه‌اش بر منضم شدنِ من در نهاد و تبعیت کامل و بی قید و شرط فرد از جمع بنیاد شده است. انسان البته موجودی چندان پیچیده است که اراده‌ی آزاد

را «واقعا» دارد، اما داشتن این نیرو و تخطی گهگاهی از اجبارهای اجتماعی، متفاوت است با به رسمیت شمرده شدن‌اش، که بازسازی کل نهادها بر مبنای من را در پی خواهد داشت.

در ایران زمین ایده‌ی انقلابی زرتشت به هفت قرن زمان نیاز داشت تا بیانی جامعه‌شناسانه پیدا کند و در قالب نظام سیاست ایرانشهری صورتبندی شود و پیدایش دولتی غول‌آسا مثل بوم پارس را ممکن سازد. هخامنشیان که این دولت را تاسیس کردند، نهادهایی به کلی متفاوت با نهادهای پیش از خود بنیان نهادند و این‌ها در تاریخی هفتصد ساله ریشه داشتند که از آزمون و خطاهایی بی‌شمار در بستر باورهای زرتشتی ناشی می‌شدند.

وقتی دولت هخامنشی شکل گرفت و به فراسوی مرزهای جغرافیایی ایران زمین گسترش یافت، این ایده‌ی شالوده‌شکن و نوآورانه ناگهان به زمینه‌ی جوامعی وارد شد که بسیار ساده بودند و هیچ تجربه‌ای از رویارویی با نظم‌های نوساخته‌ی من‌مدار نداشتند. در این جوامع واکنشی تند و مقاومتی سرسختانه در برابر این مفهوم‌سازی نو ظهور کرد، که بیانی دینی هم پیدا کرد. به این شکل که بخش‌هایی از دستگاه فلسفی زرتشتی وامگیری شد تا با بخش‌هایی دیگر –به ویژه خودِ ایده‌ی منِ خودمختار– مخالفت شود. اندیشه‌ی زرتشتی به لحاظ پیچیدگی و خردورزانه بودن به کلی برتر از منش‌های بومی این جوامع پیرامونی بود و از این رو مقاومت ناپذیر می‌نمود. تنها راه مبارزه با استخوان آن، وامگیری گوشته‌اش بود.

در دوران هخامنشی پنج قلمرو فرهنگی پیرامونی در اطراف کشور تازه یکپارچه شده‌ی ایران قرار داشت و هریک از آنها این واکنش را به شکلی تجربه کردند. این حوزه‌های فرهنگی عبارت بودند از سکاهای آریایی در شمال، هندی‌های آریایی در جنوب شرقی، یونانی‌ها در شمال غربی و مصری‌ها در جنوب غربی، و چینی‌ها در شرق دور. در میان اینها سکاهای آریایی شمالی که زرتشت در اصل از میان خودشان برخاسته بود، آیین باستانی مهر را به شکلی صورتبندی کردند که با کیش زرتشتی سازگار شود و این در قالب اوستای امروزین تبلور یافت و آشتی اساطیر کهن

آریایی با دستگاه فلسفی زرتشتی را در پی داشت. همین‌ها در ضمن با چینی‌ها در تماس بودند و در متون کهن چینی منظور از «بیگانگان غربی» ایشان هستند.

سه قلمرو فرهنگی دیگر وضعیتی حاشیه‌ای داشتند و از سنت‌هایی متفاوت برخوردار بودند که امکان تغذیه‌ی مستقیم از سنت اوستایی و مشارکت در آن را فراهم نمی‌آورد. به این ترتیب آیین بودا در شمال هند، کیش پوتاگوراسی– افلاطونی در یونان، آیین مسیحی– نوافلاطونی بعدی در مصر و آیین دائو در چین شکل گرفتند. هرچهارتای این آیین‌ها همزمان و در میانه‌ی عصر هخامنشی پدیدار شدند و این دورانی بود که اردشیر دوم هخامنشی کار نوسازی و تدوین دستگاه نظری زرتشتی و ترکیب شدن‌اش با سنت آریایی شمالی را به انجام رسانده بود و در کتیبه‌هایش در کنار اهورامزدا از مهر و آناهیتا نیز یاد می‌کرد. تحول این ادیان البته دو سه قرن زمان نیاز داشت و کیش بودایی مهایانه و مسیحیت و نوافلاطونی‌گری اسکندرانی و آیین دائویی همگی در میانه‌ی عصر اشکانی به صورت نهایی خود دست یافتند.

خاستگاه همه‌ی این جریان‌ها واکنشی سیاسی و دینی به نظم نوین پارسی بود و آرایی که بی‌سابقه و پریشان‌ساز می‌نمود. در این شرایط بود که بودا –عمیق‌تر از بقیه– چارچوب فلسفی دقیق زرتشتی را پذیرفته بود و با همان به اصالت مفهوم من حمله می‌کرد. در همین بافت افلاطون مضمون‌های پایه‌ای مثل تمایز گیتی از مینو را برگرفت و در بافتی سطحی و سیاسی از آن برای تعریف آرمانشهری جبرآمیز استفاده می‌کرد که در آن اراده‌ی فردی مردمان به طور کامل سرکوب شود.

تدوین «دائو دِه جینگ» و شکل‌گیری مذهب دائویی را نیز باید در این بافت تاریخی جای داد و در این حالت خیلی از مضمون‌ها و جبهه‌بندی‌های نهفته در آن روشن و شفاف خواهد شد. چین از این نظر نسبت به بقیه‌ی این جریان‌های فلسفی–دینی متمایز می‌نمود که به طور مستقیم با دولت هخامنشی تماس نداشتند. آرای زرتشتی در قلمرو چین نه در زیر پرچم یک دولت جهانگیر و باشکوه، که از مسیر تماس‌های موضعی با سکاها و تخاری‌های آریایی

حاصل می‌آمد که سازمان سیاسی‌شان چندان از دولت‌های محلی چینی پیشرفته‌تر نبود، هرچند فناوری نظامی پیشرفته‌تر و اقتدار جنگاورانه‌ی افزون‌تری داشتند.

به همین خاطر واکنشی چینی‌ها بر خلاف آنچه که نزد بودا و افلاطون می‌بینیم، سازمان یافتگی و تمرکزگرایی و در ضمن پیامدهای سیاسی کلان نداشته است. این البته تا حدودی هم به ماهیت فرهنگ چینی و شیوه‌ی نویسا شدن‌اش باز می‌گشت، و ملزوماتی عقلانی و زبانی که از فرهنگ نخبگان چینی و خط اندیشه‌نگارشان ناشی می‌شد.

در این زمینه، چینی‌ها با حمله کردن به مفهوم دین، یعنی وجدان شخصی و اخلاقِ جنگجویانه‌ی برخاسته از آن واکنش نشان دادند. آنچه چینی‌ها از این آیین نو می‌دیدند، بزرگداشت مفهوم «من» بود، و فرضِ این که راهِ درستی و راستی از درون «من»ها برمی‌خیزد، در کنار این واقعیت که قبایل جنگاور و مغرور آریایی حاملان این پیام بودند. قبایلی که در آن دوران هم به لحاظ پیچیدگی هنر و فرهنگ و هم اقتدار نظامی برتر از قبایل همسایه‌ی چینی‌شان دیده می‌شدند.

در این فضا بود که مفهوم دائو پدید آمد. مفهومی که می‌کوشید «راه» را از «من»ها برکَنَد و آن را به طبیعت منتقل کند. روندی که بعدتر در ایران زمین هم تکرار شد و مفهوم «دین» را که نخست امری درونزاد و برآمده از «من» بود، به نهادی مذهبی و سازمانی اجتماعی تبدیل کرد. در چین البته این روند در ابتدای کار «راه» به لایه‌ی اجتماعی و سطح نهادی بازنمی‌گرداند، بلکه آن را به لایه‌ی زیستی و طبیعت فرو می‌کاست. این شاید تا حدودی به ابتدایی بودن نهادهای جامعه‌ی چینی در آن دوران بازمی‌گشت.

این معنای تازه از «راه» طبعا با مفهوم ساده و پیش پا افتاده‌ی پیشین این کلمه تفاوت داشت و سطحی از انتزاع را نشان می‌داد که پیشتر سابقه نداشت. به همین خاطر هاله‌ای از ابهام گرداگرد این کلمه را فرا گرفت و باعث شد در معنایی گسترده و گاه ناهموار به کار گرفته شود. این مفهوم البته در گذر زمان دستخوش دگرگونی هم شد و تفسیرهایی پیاپی کوشید تا حد و مرز آن را در محدوده‌هایی مشخص از معنا حصربندی کند. مثلا در متن دائوئیستی

«چینگ جینگ جینگ» (清靜經) می‌خوانیم که «راهِ (دائو) بزرگ شکل ندارد، اما آسمان و زمین را می‌زاید. راه بزرگ همدلی ندارد، ولی ماه و خورشید را می‌جنباند. راه بزرگ اسمی ندارد اما می‌بالد و ده هزار چیز را تغذیه می‌کند. نمی‌دانم نامش چیست، اگر مجبور شدی آن را به اسمی صدا بزنی، نامش را راه (دائو) بگذار».[۱]

[1] Yang, 2018: 321.

گفتار سوم: راه، نام و راز

پس از این شرح طولانی و کلمه به کلمه، می‌توانیم به فصل نخست از «دائو دِه جینگ» باز گردیم و بکوشیم معنای آن را بازآفرینی کنیم. با توجه به آنچه که گذشت یک بار دیگر به معنایی بازگردیم که از فصل اول «دائو دِه جینگ» دریافتیم:

۱.۱: راهی که نشانی‌اش را دهند، راه اصیل نیست.

۱.۲: نامی که نامیده می‌شود، نام اصیل نیست.

۱.۳: «بی‌نام» را می‌شود «آغازگر آسمان و زمین» نام نهاد

«پُرنام» را می‌شود «مادر چیزهای بی‌شمار» نام نهاد

۱.٤: در آغاز بی‌میلی راستین بود، همچون برجی دیده‌بانی ناظر بر چیزهای مرموز

(بعد) آرزومندی راستین بود، همچون برجی دیده‌بانی ناظر بر چیزهای حقیر.

۱.۵: آنگاه این دو چیزِ بسیار ناهمگون مثل هم با نامی غریب پدیدار می‌شوند،

مانند هم به خاطر رفتار ژرف‌شان بر سر زبان‌ها می‌افتند.

۱.٦: هرآنچه عمیق باشد، باز به عمقی بیشتر منتهی می‌شود. همچون دروازه‌ای گشوده بر انبوهی از جاهای مرموز.

این متن کوتاه میدانی است برای طرح پرسشهای بسیار. چنان که گفتیم هر بند احتمالاً در ابتدای کار زبانزدی مستقل و جداگانه بوده و چه بسا که برخی مانند بند اول و دوم به هنگام تدوین و از روی هم ساخته شده باشند. با این حال در نهایت کسی در زمانی این جملات را گرد آورده و پشت سر هم نوشته است و او قاعدتا معنایی یکپارچه از توالی‌شان مراد می‌کرده است. همین دنباله‌ی هدفمند از گزاره‌هاست که شالوده‌ی کیش دائویی قرار گرفته و از این رو می‌توان به کنکاش درباره‌اش پرداخت، و به ویژه پرسید که این جملات از چه بافتی از معنا دفاع می‌کند و در حال مقاومت در برابر چه موجی از مفاهیم و معناهاست؟

۱.۱: راهی که نشانی‌اش را دهند، راه اصیل نیست.

۱.۲: نامی که نامیده می‌شود، نام اصیل نیست.

پیکربندی معنا در متن بر اساس دوقطبی‌هایی صریح استوار شده و این قاعده را از همین نخستین جمله‌ی «دائو دِه جینگ» می‌توان تشخیص داد. در دو بند نخستین دوقطبی‌ای میان راه و نام برقرار شده و دوقطبی دیگری میان «راه–نام»ای که نامیده می‌شود، و «راه–نام»ای که اصیل و راستین است نمایان است. صفتی که در اینجا «اصیل» ترجمه کرده‌ام در اصل چینی «چآنگ» (常) است که طیفی از معانی را حمل می‌کند و می‌توان آن را اصیل، مطلق، جاویدان، پاینده، ایستا و همیشگی ترجمه کرد.

۱.۳: «بی‌نام» را می‌شود «آغازگر آسمان و زمین» نام نهاد

«پُرنام» را می‌شود «مادر چیزهای بی‌شمار» نام نهاد

در دو گزاره‌ی بعدی به دو کلیدواژه‌ی مهم و مبهم می‌رسیم: «وو مینگ» و «یو مینگ» را می‌شود در شکلی انتزاعی به فراوانی/ زیاد بودنِ (یو) و نبودن/ نداشتن (وو)ِ نام (مینگ) ترجمه کرد. در حالت اسمی «وو» (هیچ) و «یو» (فراوان) را می‌رساند، و کسانی که تمایل دارند تعبیرهایی فلسفی از متن به دست دهند، آن دو را به وجود/عدم یا

هستی/نیستی ترجمه کرده‌اند، هرچند این دلالتی جدید است و نامحتمل است این اندیشه‌نگارها در اصل متن چنین معنایی داشته باشند.

با کنار گذاشتن چنین تفسیری، طیفی از معناهای متفاوت و هم‌وزن برای وو مینگ/ یو مینگ وجود دارد: نامِ هیچی/ نامِ داشتن؛ کلمه‌ی بودن/ کلمه‌ی نبودن؛ و یا در حالت اضافی، بی‌نام/ نام‌دار. ع. پاشائی که تنها تفسیر جدی و تحلیلی از متن به پارسی را به دست داده، از مفسرانی پیروی کرده که معنای اخیر را برگرفته‌اند. به همین خاطر بین یو/ وو و مینگ نقطه‌گذاری کرده و اولی را اسم و دومی را فعل گرفته است. در نتیجه به این ترجمه رسیده که: «آن (راه) وقتی نام ندارد آسمان و زمین است، وقتی نام دارد مادر ده هزار چیز است».[1] این تفسیر به نظرم محتاطانه و کمینه‌گراست و به اصل متن نزدیکتر. به همین خاطر من هم آن را بی‌نام و پُرنام ترجمه کرده‌ام.

این اشاره هم لازم است که در نسخه‌های متقدم آغازگاه بند سوم با علامتی متفاوت نوشته می‌شده است. در هر دو نسخه‌ی به دست آمده از ما وانگ توئی، «بی‌نام» آغازگرِ «ده هزار چیز» است، و نه «آسمان و زمین»، چنان که در متن کلاسیک مرجع می‌خوانیم. در اینجا البته به روش مرسوم متن استانده را نقل و ترجمه کرده‌ام.

«وو» و «یو» را برخی از مفسران امروزین با جفت یین و یانگ همتا انگاشته‌اند. یعنی گفته‌اند هیچی به یین (陰) می‌ماند و داشتن که همچون تجلی‌ای از آن بر می‌خیزد، به یانگ (陽) شبیه است. در این خوانش، هیچی موقعیتی را نشان می‌دهد که در آن جفت‌های متضاد معنایی اعتبار و معنایی ندارند و حدها از هم تفکیک نشده‌اند (وضعیت عدم: وو جی: 無極) و در مقابل «داشتن» حالتی است که در آن چیزها از هم تفکیک شده‌اند و ضدها در برابر هم شکل گرفته‌اند (تای جی: 太極).[2] این تفسیر البته جای چون و چرا دارد. چون یین و یانگ همپوشانی دقیق و درستی

---

[1] پاشائی، ۱۳۷۱: ۹۲.

[2] Yang, 2018: 329–328.

با این معناهای اخیر ندارند. در این حد می‌توان گفت که ما با دوقطبی‌ای بر محور «بودن» (مینگ) سر و کار داریم. یک طرف داستان کلیت هستی در وضعیت در هم تنیده‌اش است که تنها دو ساحت آسمان و زمین در آن از هم تفکیک شده‌اند، و در سوی دیگر حالت تجربه شده و مرسوم دنیا را با چیزها و رخدادهای رنگارنگ و پرشمارش داریم.

هیچی همتای آغازگر و داشتن برابر با مادر دانسته شده، و این تعبیرها تا حدودی بار جنسی دارند. آغازگر همان پدر است که با کنش فعال خود زایش چیزها توسط مادر را ممکن می‌سازد. تعبیرهای بعدی اما معنایی روشن دارند: آسمان و زمین به کلیت جهان اشاره می‌کند، و اگر بخواهیم برابرنهاد اوستایی‌اش را در نظر بگیریم، با مینو و گیتی برابر می‌شود. «چیزهای بی‌شمار» هم عبارتی است که برای اشاره به همه‌ی هستنده‌ها و موجودات به کار گرفته می‌شود. یعنی کل چیزهایی که زیست‌جهان را انباشته‌اند، با چنین برچسبی شناخته می‌شوند. پس یک بستر و زمینه‌ی عام جهان را داریم که هیچی خالق آن است، و انبوهی از چیزها را داریم که آن را انباشته‌اند و از «داشتن» زاده شده‌اند.

جمله‌ی بعدی به خاطر تکرار چشمگیر کلماتش به بیتی موزون می‌ماند و تفسیرهایی مختلف را بر می‌تابد. اغلب مترجمان امروزین تعبیری نزدیک به این را به دست داده‌اند:

故常無欲，以觀其妙；常有欲，以觀其徼。

پس همیشه در «بی‌نام» آرزوی تماشای شگفتی است

همیشه در «نام‌دار» آرزوی تماشای «بازگشت» است

کلیدواژه‌ی مهم در این عبارت «یو» است به معنای آرزو، هرچند دایره‌ی معنایی وسیعی می‌توان به آن نسبت داد: کام، میل، خواست، قصد، آز، خواهش، و شهوت. ابهام اصلی در اینجاست که این کلمه را می‌شود به صورت همان «یو» سطر پیشین یعنی «بودن/ داشتن» هم خواند. با این همه چنین می‌نماید که معنای اصلی همان کام یا آرزو باشد. در این حالت تعبیر «وو یو» به معنای «بی‌میلی، فراغت از آرزو، رهایی از کام» شرطی است که نزد دائوگرایان

بعدی برای تحقق فرهمندی «دِه» معرفی شده است. اما این تعبیر تا حدودی بودایی می‌نماید و دور نیست که پس از ورود آیین بودا و زیر تاثیر آن به این شکل تفسیر شده باشد.

یکی از مفسران کلاسیک این متن به نام گویی جینگ یو (龜井昱) در شرح این بند می‌گوید: «هیچی را حفظ کردن، به معنای تماشای شگفتی راه است، در وضعیت آغازین چیزها. داشتن را حفظ کردن به معنای تماشای بازگشت چیزها به سرانجام پایانی‌شان است».[۱] به این ترتیب گویی هیچی و داشتن به آغاز و انجام چیزها و روند زایش و مرگ پدیدارها اشاره کنند. پس جیائو (徼) در بند سوم نقطه‌ی پایان سرنوشت چیزها را نشان می‌دهد، در نقطه‌ای که از داشتن بار دیگر به هیچی رجعت می‌کنند. این یکی از دهها خوانش انتزاعی‌ایست که در بافتی فلسفی از «دائو دِه جینگ» تولید شده است.

باز در اینجا شیوه‌ی نقطه‌گذاری است که تعیین کننده است. یعنی مسئله اینجاست که هنگام برخواندن اندیشه‌نگارهای خط چینی، کدام علامت‌ها را به هم مربوط کنیم. اگر «وو یو» را با هم بخوانیم، تعبیر «قصد داشتن/ آرزومندی» و «بی‌قصد بودن/ فراغت از آرزو» به دست می‌آید، و اگر به خود کلیدواژه‌ها و معنای اصلی‌شان بازگردیم، به برگردانی به کلی متفاوت خواهیم رسید:

۱.٤: در آغاز بی‌میلی راستین بود، همچون برجی دیده‌بانی ناظر بر چیزهای مرموز

(بعد) آرزومندی راستین بود، همچون برجی دیده‌بانی ناظر بر چیزهای حقیر.

در دو نسخه‌ی متقدم وا مینگ توئی نشانه‌های مربوط با «یو» متصل با آن و یکریخت نوشته شده‌اند و بنابراین بر خلاف خوانش برخی از مفسران، مسئله‌ی اصلی وجود/ عدم نبوده و با میل مربوط است.[۲]

---

[1] Yang, 2018: 332.
[2] Henricks, 1989: 732–733.

روشن است که در اینجا کلیدواژه‌ی مرکزی «میل داشتن» است. حضور و غیاب میل همچون برجی دیده‌بانی تصویر شده که بر چیزهایی مرموز یا حقیر ناظر است. اما جالب آن که بی‌میلی در اینجا ستوده شده و با چیزهای مرموز و زیرکانه و باشکوه مربوط دانسته شده است. در مقابل آن «آرزومندی راستین» را داریم که بر چیزهای خُرد و کوچک و حقیر خیره شده است. این مفهوم امروز پس از بیست و سه چهار قرن معنایی روشن به ذهن متبادر می‌کند، و در امتداد باورهای بودایی–دائویی قرار می‌گیرد.

اما باید توجه داشت که زمان تدوین کتاب «دائو دِه جینگ» تقریبا با دوران زندگی بودا برابر است و در آن هنگام این دین نمی‌توانسته از گوشه‌ی جنوب شرقی شاهنشاهی هخامنشی تا فراسوی مرزهای شمال شرقی ترکستان سفر کرده باشد. بنابراین منظور از بی‌میلی/ آرزومندی در اینجا چیزی دیگر است و باید برای فهمیدن‌اش نخست از آن بودایی‌زدایی کرد. اگر چنین کنیم، اینطور به نظر می‌رسد که زبانزد مورد نظرمان عبارتی برای مخالفت با بزرگداشت میل بوده است. گویی میل و قصد در بافتی مهم شمرده شد و ارج داشته‌اند، و این زبانزد با این مقدمه به مبارزه برمی‌خیزد. اگر معنای جمله را در پیوند با آن فرض نخستین‌مان – مقابله‌ی متن با آرای زرتشتی نوآمده– بیازماییم، این حدس به بار می‌آید که گویی مفهوم اراده‌ی آزاد و نیت کنشگر است که اینجا مورد حمله قرار گرفته است.

یکی از مفهوم‌های بنیادین اندیشه‌ی ایرانی در هزاره‌ی اول پ.م، مفهوم «میل» است که در زبان‌های آریایی قدیم مثل اوستایی و پارسی باستان و سانسکریت و هیتی «کامَه» خوانده می‌شده و امروز هم به صورت «کام» در زبان پارسی باقی مانده است. «کامه» در چارچوب دین زرتشتی معنایی همتا با خواست و قصد دارد و چون با اراده‌ی آزاد (وَر) و کنش جنگاورانه (وَرزَه) ارتباط برقرار می‌کند، ارجمند و مهم شمرده می‌شود. طنین مثبت این واژه بعدتر هم حفظ می‌شود. به ویژه در منابع پارسی باستان بارها تکرار شده و به قصد و خواست و میل شخصی اشاره می‌کند.

داریوش بزرگ در کتیبه‌ی بیستون و متن نقش رستم می‌گوید «کام من آن است که توانا بر ناتوان ستم نکند» و «من آنچه را که کام‌ام بود به انجام رساندم». یعنی کام هم ماهیتی اخلاقی دارد و هم با «من» و فردیت تشخص

یافته‌ی انسانی پیوند خورده است. کام در ضمن مثل «یو» در چینی به معنای میل جنسی و لذت‌خواهی نیز هست و این در پارسی دری به صورت ترکیبهای کامجویی و کامرانی و ناکامی باقی مانده است.

چنین می‌نماید که مفهوم کام یکی از گره‌های ناگشودنی اندیشه‌ی زرتشتی برای حاشیه‌نشینان بوده باشد. افلاطون در رساله‌هایش به سختی به ایده‌ی کام حمله کرده و هنجارهای نهادی و قواعد قبیله‌ای پولیس را نیرویی مشروع دانسته که باید میل را ریشه‌کن کند. ایده‌ای که بعدتر در هسته‌ی مرکزی مسیحیت اروپایی تثبیت شد. در گوشه‌ی دیگر قلمرو هخامنشیان، در استان هند نیز بودا همزمان میل را مورد حمله قرار داد و کامه را با تشنگی فرونشاندنی برابر دانست که رنج بیکران تولید می‌کند و رستگاری را با رهایی از کام همتا شمرد.

در این بافت این حدس را می‌توان زد که شاید مفهوم «یو» در «دائو دِه جینگ» نیز به کام اشاره کند. با مرور سایر بخش‌های متن این حدس کاملا تایید می‌شود. در فصل سوم و پانزدهم و نوزدهم این کلمه با طنینی بسیار نزدیک به «کامه»ی پارسی باستان آمده‌اند و همیشه هم گوینده با آن مخالفت ورزیده است. کلمه‌ی «یو» البته مفهومی کهن و بومی در زبان چینی است و به لحاظ مفهومی وام‌واژه نیست. چنان که در زبانزد مشهور کنفوسیوسی که «هرچه را برای خود نمی‌پسندی برای دیگران هم نپسند» (己所不欲，勿施於人。) هم این واژه آمده است. اما کاربرد آن در این معنای دقیق و مخالفت‌آمیز تنها در «دائو دِه جینگ» دیده می‌شود و پیشینه‌ای ندارد. این مخالفت شباهتی دورادور با مخالفت بودا با میل دارد، با این تفاوت که بودا با نفی و طرد فلسفی مفهوم من بود که کام را خطرناک و ویرانگر می‌دانست، و «دائو دِه جینگ» با فرو نشاندن‌اش در بافت طبیعتی تشخص‌زدوده این کار را انجام می‌دهد.

در میان بند چهارم با بندهای پنجم و ششم شکافی معنایی داریم که از فاصله‌ی بین بند دوم و سوم هم بیشتر است:

此兩者，同出而異名，同謂之玄。
玄之又玄，衆妙之門。

ترجمه‌ی مرسوم از این بندها چنین است:

۱.۵: این دو از سرچشمه‌ای مشترک برمی‌خیزند، اما نام‌هایی متفاوت دارند.

۱.٦: هردویشان را راز می‌نامیم. امری رازآمیز در میان رازها، این است دروازه‌ی همه‌ی شگفتی‌ها.

پیشتر اشاره کردیم که متن «دائو دِ جینگ» حاصل قلم یک مؤلف نیست و گردآوری‌ای از زبانزدها و جملات رایج طی دورانی طولانی بوده است. اما تحلیل‌های گوناگون نشان داده آن کسی که متن را در میانه‌ی دوران هخامنشی تدوین کرده، نظمی معنایی را در ذهن داشته و زبانزدها را در پیوند با هم دسته‌بندی کرده و در ۸۱ فصل گنجانده است، که خود عددی نمادین است و حاصل ضربِ ۳*۳*۳*۳.

به همین خاطر یکی از ترفندهای مهم زندنویسی بر این متن آن است که به استقلال بندهایش از هم توجه کنیم. بندهایی که اغلب به خاطر اشتراک در یک نشانه‌ی کلیدی و مهم است که پشت هم آورده شده‌اند. درباره‌ی بندهای پنجم و ششم فصل نخست، اندیشه‌نگارهایی داریم که مفصل‌بندی ترتیب جملات را تعیین می‌کنند. یکی کلمه‌ی «میائو» که در بندهای بعدی هم چند بار تکرار می‌شود. این کلمه در اصل امر پوشیده و راز و سرآغاز مرموز را می‌رسانده و اغلب مفسران در شکل کلی به «شگفتی» ترجمه‌اش کرده‌اند.

دیگری «جیائو» است که دشواریاب‌تر می‌نماید. این کلمه به سطح خارجی آوندها و نقش‌نگارشان، یا مرز و دیواره‌ی چیزها ارجاع می‌دهد. به همین خاطر گاه به تجلیات یا تمایزات ترجمه شده است. با این حال معنای دیگرش نتیجه‌ی یک عمل یا شکل نهایی یک چیز بوده است. بنابراین احتمالا معنای اصلی‌اش فرجام و شکل پایان یافته‌ی یک چیز بوده، که در سطح بیرونی و جلوه‌اش تبلور می‌یافته است. ترجمه کردن‌اش به تجلی یا نمود هرچند رایج است، به نظرم بار معنایی سنگینی را بر متن سوار می‌کند که بعید است در آن دوران منظور بوده باشد.

املای بند ششم در اینجا به اشارتی نیاز دارد. در نسخه‌های پیشگامِ یافته شده در ما وانگ توئی این علامت با شکلی متفاوت ثبت شده و گریه کردن یا نالیدن معنی می‌دهد. پیش از آن هم علامت اضافی «سُو» وجود دارد که

تقریبا یعنی «آنچه که، آن که». این علامت شناسه‌ی فعل است و نشان می‌دهد که نشانه‌ی بعدی‌اش –«جیائو»– در اصل معنای فعلی داشته است. «جیائو» در معنای فعلی‌اش «میل داشتن، جستجو کردن» معنی می‌دهد.[1]

نشانه‌ی مهم دیگر مربوط به کلمه‌ی «شوان» (玄) که در پایان جمله چند بار تکرار شده، «راز» معنی می‌دهد. در منابع دیرآیندتر کیش دائویی را «سیو–آن جیائو» می‌نامیده‌اند، که یعنی «مذهبِ رازآمیز». این تعبیر را برخی از نویسندگان به «عرفان» یا mysticism برگردانده‌اند که جای چون و چرای بسیار دارد. عرفان نحله‌ای با خاستگاه ایرانی است و عناصری دارد که الاهیات مبتنی بر عشق، انسان–خدامداری و کلیدی شمردن شناخت برای رستگاری ارکانش هستند. اینها همگی در کیش دائویی غایب هستند و از این رو برگرداندن آن به این نادرست می‌نماید.

اگر بنا به روش‌شناسی‌ای که در پیش گرفته‌ایم، قاعده‌ی بازگشت به کهن‌ترین و ساده‌ترین معنا، و احتیاط بابت بار نکردن معنای اضافی بر نشانه‌ها را رعایت کنیم، به چنین ترجمه‌ای از این بندها می‌رسیم:

۱.۵: آنگاه این دو چیزِ بسیار ناهمگون مثل هم با نامی غریب پدیدار می‌شوند،

مانند هم به خاطر رفتار ژرف‌شان بر سر زبان‌ها می‌افتند.

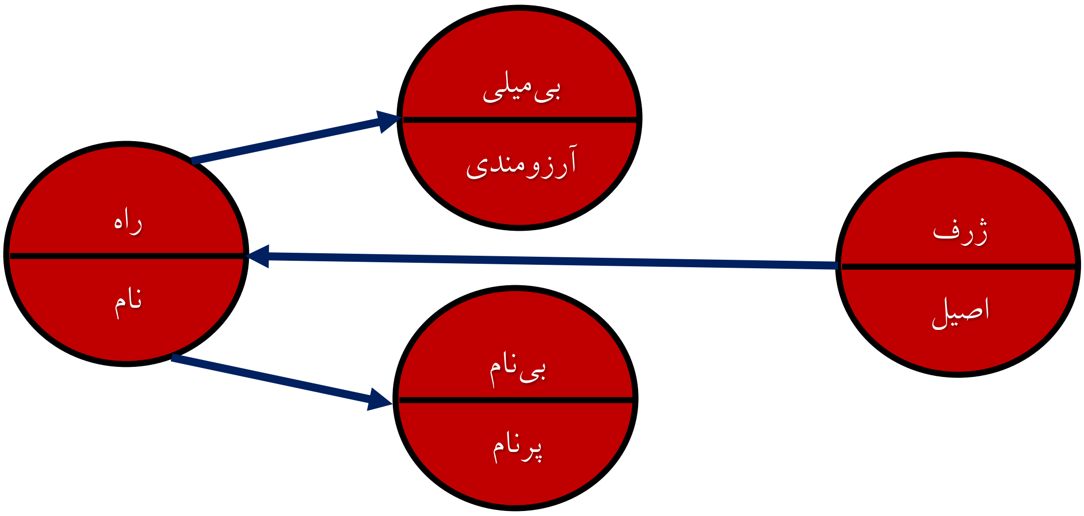
۱.٦: هرآنچه عمیق باشد، باز به عمقی بیشتر منتهی می‌شود. همچون دروازه‌ای گشوده بر انبوهی از جاهای مرموز.

درست روشن نیست که کدام «دو چیز ناهمگون» مورد نظر است. با ارجاع به بندهای بالایی ممکن است منظور بی‌میلی/ آرزومندی باشد، یا بی‌نام/ پرنام، و یا حتا راه/ نام. ممکن هم هست دوقطبی به کلی متفاوتی در اصل زبانزد منظور بوده که در دوران‌های بعدی از یادها رفته باشد. اگر انگیزه‌ی ویراستاری که این بندها را پشت هم چیده را در نظر بگیریم، احتمالا این دوقطبی به بی‌میل/ آرزومند اشاره می‌کنند. در این حالت بندهای پنجم و ششم که به

[1] Henricks, 1989: 729-730.

خاطر اشتراک در مفهوم عمق و ژرفنا پیاپی آمده‌اند، به شرحی بر صفات میل شباهت پیدا می‌کنند. هرچند تصویر کلی‌ای که به دست می‌دهند مبهم است و سیال.

چنان که می‌بینیم، در متن «دائو دِه جینگ» مثل هر متن دیگری با شبکه‌ای از جم‌ها (جفت‌های متضاد معنایی) سر و کار داریم که با همدیگر چفت و بست شده‌اند و معنایی را در ساختار خود رمزگذاری کرده‌اند. اگر بخواهیم این جم‌ها را استخراج کنیم، به چنین الگویی می‌رسیم:



بخش دوم: زند فصل دوم

گفتار نخست: برگردان فصل دوم

天下皆知美之為美，斯惡已。

皆知善之為善，斯不善已。

故有無相生，難易相成，長短相較，高下相傾，音聲相和，前後相隨。

是以聖人處無為之事，行不言之教；萬物作焉而不辭，生而不有。

為而不恃，功成而弗居。

夫唯弗居，是以不去。

۲.۱: هرکس که زیر آسمان است، زیبایی را در می‌یابد و تحسین می‌کند. این به زشتی می‌انجامد.

۲.۲: همه نیکی را در می‌یابند و با آن مهربانی می‌کنند، این فرجام خوبی ندارد.

۲.۳: در آن قدیمها (چنین بود که:) پُری و تهیا همدیگر را می‌زایند،

دشوار و آسان با هم حاصل می‌آیند،

بلند و کوتاه با هم مقایسه می‌شوند

بالا و پایین با هم سنجیده می‌شوند

آواز و سخن با هم حضور دارند

پیش و پس با هم می‌آیند

۲.٤: پس اوضاع چنین است که شاه در بیکارگی منزل می‌گزیند و به این شکل کار خود را می‌کند

او کارها را پیش می‌برد، بی آن که دستورالعمل یا آموزه‌ای را اعلام کند و بیاموزاند.

او بی‌شمار چیز را می‌سازد و می‌بالاند، اما –؟– طردشان نمی‌کند.

او زندگی می‌کند، اما نه کامل و سرشار

۲.۵: او کار می‌کند، اما اتکایی بدان ندارد

موفقیت را به دست می‌آورد، اما در آن مستقر نمی‌شود.

۲.٦: پس اینچنین است که چون مرد در جایی منزل نکرده، نمی‌شود او را (از خانه‌اش) بیرون راند.

در این فصل روشن است که بند اول و دوم به هم متصل هستند و ساختار دستوری و جمله‌بندی همسانی دارند. اگر بخواهیم این دو بند را واژه به واژه معنا کنیم، به چنین ترتیبی می‌رسیم:

天 (تیان: آسمان) 下 (شیا: پایین، فروپایه، بعدی) 皆 (جیِه: همه، هر) 知 (تْسی: دانش، آموزاندن، تصدیق) 美 (مِئی: زیبا، خوشمزه، خوب، ستایش کردن)之 (ژِه: داشتن، رفتن) 為 (وِی: کردن، ساختن، بودن) 美 (مِئی: زیبا، خوشمزه، خوب، ستایش کردن) 斯 (سی: این) 惡 (ئِه: بد، پلید، دشمن، دشوار) 已 (یی: پایان دادن، خاتمه، توقف)

皆 (جیِه: همه، هر) 知 (تْسی: دانش، آموزاندن) 善 (شان: خوب، درست، مهربان، مردن) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 為 (وِی: کردن، ساختن، بودن) 善 (شان: خوب، درست، مهربان، مردن) 斯 (سی: این) 不 (بو: نه) 善 (شان: خوب، درست، مهربان، مردن) 已 (یی: پایان دادن، خاتمه، توقف)

در نسخه‌ی الف از سند ما وانگ توئی نخستین جمله با نشانه‌هایی متفاوت نوشته شده و در میانه‌اش به جای «مِئی ژِه وِی مِئی» نشانه‌های «مِئی وِی مِئی» را داریم. این تفاوت معنا را خیلی تغییر نمی‌دهد و این معنی را می‌رساند که «وقتی همه در دنیا می‌دانند که زیبا زیباست...».[۱]

پاشایی این جمله‌ها را چنین ترجمه کرده: «زیبایی را که همگان همچون زیبایی تصدیق کنند، آنگاه زشتی هست. خوبی را که همگان همچون خوبی تصدیق کنند، آنگاه بدی هست.» این ترجمه تقریبا با آنچه در اغلب ترجمه‌های جدید می‌بینیم سازگار است. مثلا آدیس و لومباردو هم چنین خوانده که «زیبایی را تشخیص بده و زشتی زاده می‌شود، خوب را تشخیص بده و بد زاده می‌شود.»[۲] یا میچل چنین برگردانده: «وقتی مردم چیزی را زیبا ببنند، باقی چیزها زشت می‌شوند. وقتی مردم چیزی را خوب ببینند، باقی چیزها بد می‌شوند.»[۳]

این برگردان‌ها درست است و منظور کلی متن همین است. نکته‌ای که شاید گرهی از بحث باز کند آن که نشانه‌ی «مِئی» (美) هم زیبا و هم ستایش را می‌رساند و بنابراین همتای دقیق «تحسین» است که از حسن می‌آید. یعنی احتمالا این علامت هنگام تکرار شدن حالتی فعلی داشته و بنابراین «ستودنِ زیبایی، تحسین» معنی می‌داده است. به همین ترتیب «شان» (善) یعنی خوب و درست، اما در ضمن مهربانی کردن و مردن را هم می‌رساند. معنای مردن

[1] Henricks, 1989: 740.
[2] Addiss and Lombardo, 1993: 25.
[3] Mitchell, 1991: 43.

از بافت سخن بیرون است. اما اینجا هم احتمالا در زمان تکرار با چنین حالت فعلی‌ای سر و کار داریم. اما اگر بخواهیم به نشانه‌های اندیشه‌نگار متن وفادار باشیم، باید چنین ترجمه کنیم:

هرکس که زیر آسمان است، زیبایی را در می‌یابد و تحسین می‌کند. این به زشتی می‌انجامد.

همه نیکی را در می‌یابند و با آن مهربانی می‌کنند، این فرجام خوبی ندارد.

بند سوم این فصل به شکلی استثنایی طولانی است و شش جمله را در بر می‌گیرد. برگردان کلمه به کلمه‌اش چنین است:

故 (گو: پیر، قدیمی) 有 (یُوو: فراوان، داشتن) 無 (وو: نه، هیچ) 相 (شیانگ: دیدن، با هم، به سوی)生 (شِنّ: بودن، زیستن، زادن، خام)

難 (نَن: دشوار، بد، ناخوشایند) 易 (یی: آسان، مهربان) 相 (شیانگ: دیدن، با هم، به سوی) 成 (چِنگ: کامیابی، به دست آوردن، کامل، تبدیل شدن)

長(چآنگ: طولانی، مستمر، راست، پایدار) 短(دوآن: کوتاه، ضعیف، تقصیر) 相 (شیانگ: دیدن، با هم، به سوی) 較(جیائو: مقایسه کردن، نسبت، صریح)

高 (گائو: بلند، والا) 下 (شیا: پایین، فروپایه، بعدی) 相 (شیانگ: دیدن، با هم، به سوی) 傾 (چینگ: کج شدن، خالی، ستایش، مقایسه)

音 (یین: صدا، خبر) 聲 (شِنگ: صدا، آوازه، پیام، بیان کردن) 相 (شیانگ: دیدن، با هم، به سوی) 和 (هِه: صلح، مهربان، گرم، حضور داشتن)

前 (چیان: جلو، بالا، آینده، قبلی) 後 (هُو: پشت، تهیگاه، بعد، نواده) 相 (شیانگ: دیدن، با هم، به سوی) 隨 (سویی: همراهی، تعقیب، اطاعت، آنگاه)

این شش جمله ساختار و واژه‌بندی همسانی دارند. همگی با دو واژه‌ی ضد هم شروع می‌شوند و بعد با نشانه‌ی «شیانگ» (相) به علامتی با حالت فعلی وصل می‌شوند. بنابراین ساختار جمله‌ها باید چنین خوانده شود: «الف و نا–الف باهم ...». در بین این جملات فقط اولی است که به جای چهار نشانه، پنج کلمه دارد و بنابراین اولی‌اش –故 به معنای قدیمی و پیر– باید همچون قیدی برای کل جملات این بند در نظر گرفته شود. آن را می‌توان «در آن قدیمها...» و «در زمان‌های قدیم...» ترجمه کرد.

۲.۳: در آن قدیمها (چنین بود که:) پُری و تهیا همدیگر را می‌زایند،

دشوار و آسان با هم حاصل می‌آیند،

بلند و کوتاه با هم مقایسه می‌شوند

بالا و پایین با هم سنجیده می‌شوند

آواز و سخن با هم حضور دارند

پیش و پس با هم می‌آیند

در میان نسخه‌های اقدم، متن الف از یافته‌های ما وانگ توئی به جای «یین» به معنای آواز، علامت «ئی» به معنای اندیشه و فکر را دارند که تغییری مهم در ترجمه ایجاد می‌کند. بنابراین جمله‌ی یکی مانده به آخر احتمالا در صورت آغازینش چنین خوانده می‌شده که «فکر و سخن با هم حضور دارند». اما این بعدتر به «آواز و سخن» برگردانده شده است. با این حال این حدس را هم زده‌اند که شاید نشانه‌ی «ئی» شکلی کوتاه شده از علامت دیگری باشد که همین معنای آواز را می‌رسانده است.[1] در انتهای همین بند سوم در نسخه‌ی کلاسیک عبارتی آمده که ساختار و آهنگش

[1] Henricks, 1989: 741–742.

با جملات پیشین مشابه است و می‌گوید «اینها همه ثابت و بی‌تغییرند.» این جمله در هیچ یک از نسخه‌های اقدم ما وانگ توئی وجود ندارد.[1] به همین خاطر آشکارا در قرون بعدی به متن افزوده شده است. بسیاری از نسخه‌های کلاسیک هم این جمله را حذف کرده‌اند و من هم چنین کرده‌ام. تفاوت مهم دیگر این که برخی از فعلها در این نسخه‌های دیرینه متفاوت هستند. مثلا بلند و کوتاه به همدیگر شکل می‌دهند (هْسینگ)، به جای آن که با هم مقایسه شوند (چیائو). بالا و پایین هم همدیگر را پر می‌کنند (یینگ)، نه آن که با هم سنجیده شوند (چینگ).[2]

بند چهارم هم طولانی است و از دو جفت جمله تشکیل شده که دو به دو ساختاری همسان دارند. نشانه‌های تشکیل دهنده‌ی این بند چنین‌اند:

是 (شی: بودن، باشه) 以 (ای: پس) 聖 (شِنگ: مقدس، نجیبزاده، پادشاه، خبره) 人 (رِن: آدم، بدن، مردم، استعداد، عقل) 處 (چو: اقامت گزیدن، استقرار، تنبیه، بکارت) 無(وو: نه، هیچ) 為 (وِی: کردن، ساختن، بودن) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 事 (شِه: چیز، کار، خدمت، سانحه)

行 (شینگ: رفتن، اجرا کردن، خوب بودن) 不 (بو: نه) 言 (یَن: گفتن، بحث، اعلام) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 教 (جیائو: راهنمایی، دستورالعمل، مذهب)

萬 (وان: بی‌شمار، ده هزار) 物 (وو: چیز) 作 (زوئو: برخاستن، کار کردن، بالیدن، ساختن) 焉 (یِن: نوعی پرنده‌ی زرد، توی، چرا؟، بنابراین) 而 (اِر: و، آنگاه، اما) 不 (بو: نه) 辭 (تْسی: طرد، استعفا، تحویل دادن)

生 (شِنّ: بودن، زیستن، زادن، خام) 而 (اِر: و، آنگاه، اما) 不 (بو: نه) 有 (یُوو: فراوان، داشتن)

[1] Henricks, 1989: 744.
[2] Henricks, 1989: 745.

این جمله را اغلب پژوهشگران معاصر کمابیش به یک شکل ترجمه کرده‌اند. پاشائی ترجمه کرده: «پس شاه بی آن که دخالت کند، به کارها سر و سامان می‌بخشد و بی آن که سخنی بگوید تعلیم می‌دهد.»[1] آدیس و لومباردو چنین خوانده‌اند: «پس شاه خود را وقفِ هیچ نکردن می‌سازد. بدون درس دادن حرکت می‌کند، ده هزار چیز را بدون دستورالعمل می‌آفریند، زندگی می‌کند ولی مالک نمی‌شود.»[2] و بقیه نیز کمابیش چنین ترجمه‌ای به دست داده‌اند. این عبارت «می‌آفریند ولی مالک نمی‌شود» (شِنگ اِر پو یو) در نسخه‌های کهن یافته شده در ما وانگ توئی وجود ندارد و باید افزوده‌ای دیرآیند دانسته شود.[3]

کلید اصلی این جمله‌ها، فاعل جمله یعنی 聖人 (شِنگ رِن) است. گفتیم که این عبارت در «دائو دِه جینگ» سی و دو بار تکرار شده است. بخش دوم این ترکیب –«رِن»– «آدم، انسان، بدن» معنی می‌دهد و معنایش روشن است. بخش نخست یعنی «شِنگ» (聖) اما جای بحث فراوان دارد. این کلمه ۳٤ بار در بیست و هفت فصل «دائو دِه جینگ» تکرار شده، که به استثنای دو مورد، همواره با «رن» همراه است. این کلمه را در بافتی زمان‌پریشانه و تا حدودی سلیقه‌ای، «شاه»، «حکیم»، یا حتا «فیلسوف» ترجمه کرده‌اند. عبارت‌هایی که از این اندیشه‌نگار بر نمی‌آید و به تصویر ذهنی مترجمان از فرزانگان باستانی چین مربوط می‌شود. ایزوتسو هم در زمانه‌ی ما آن را «انسان مقدس» تعبیر کرده و با «چِن رِن» (انسان حقیقی) یا «چیه رِن» (انسان نهایی) در آثار چوانگ تسه برابرش دانسته است.[4]

«شِنگ» در زبان چینی معنای روشن و دقیقی دارد و آن هم «شاه» است و بنا به تعمیمی از این مفهوم «والاتبار و مقدس و توانمند در کارها» نیز معنی می‌دهد. اما معنای آن یکسره درباری و سیاسی است و در تاریخ چین هم بارها

---

[1] پاشائی، ۱۳۷۱: ۱۰۱.

[2] Addiss and Lombardo, 1993: 26.

[3] Henricks, 1989: 746.

[4] ایزوتسو، ۱۳۷۸: ۳۱٦.

و بارها به طور رسمی همچون لقبی برای شاهان به کار گرفته شده است. این ترکیب بسیار مهم است چون نشان می‌دهد بحث متن مورد نظرمان سیاسی است و به نوعی می‌توان آن را کهن‌ترین سیاست‌نامه‌ی چینی دانست.

ایزوتسو اشاره کرده که در کهنترین واژه‌نامه‌ی چینی (شو ون چین تزو، حدود ۱۰۰م.) نشانه‌ی اندیشه‌نگار «شانگ» همچون «کسی با گوش‌های بسیار حساس» ترجمه شده است. او به درستی می‌گوید که این کلمه به کسی که صدای خدایان را می‌شنود اشاره می‌کرده و بنابراین دلالتی شمنی داشته است.[1] می‌شود به این نکته تفسیر هرودوت و مورخان یونانی از کلمه‌ی «مغ/ مَگوش» را هم افزود، که از دید ایشان به معنای «کسی که گوش کوچک دارد» یا «دارنده‌ی گوش‌های تیز» بوده است. این ترجمه از کلمه‌ی مغ البته نادرست است، اما نشان می‌دهد که مغان هم مانند خردمندانی که آوای طبیعت یا صدای خدایان را می‌شنیده‌اند (دست کم در میان یونانیان) شهرت داشته‌اند. در سایر جاهای دنیا هم چنین انگاره‌ای را می‌بینیم و تقدس با توانایی شنیدن صداهای غیبی پیوند داشته است. این تعبیر همچنین دلالتی سیاسی داشته است.[2] در ایران همان دوران هخامنشی هم شاهنشاه کسی بوده که صدای همه را می‌شنیده و خبرچینان لقب «گوش شاه» داشته‌اند. در چین هم چنین تصویری وجود دارد و «شنگ» را باید در ترکیب با همه‌ی این دلالت‌ها فهمید.

ترکیب بسیار مهم دیگر این جمله، «وو وِی» (無為) است که از دو نشانه به معنای «هیچ» و «کار کردن» تشکیل یافته است. این ترکیب بعدتر در دین دائویی و به ویژه در پیوندهایی که با بودایی‌گری پیدا کرده، به معنای دوری گزیدن از آرزومندی و تسلیم طبیعت شدن کاربرد یافته است. اما معنای اصلی‌اش بسیار روشن و صریح است و به بی‌کاره بودن و کاره‌ای نبودن دلالت می‌کند.

---

[1] ایزوتسو، ۱۳۷۸: ۳۱۶.

[2] ایزوتسو، ۱۳۷۸: ۳۱۶-۳۱۷.

جمله‌ی نخست بند چهارم با دو علامت پیاپی «شی» (是) و «ای» (以) آغاز می‌شود که به ترتیب یعنی «باشه، بودن» و «پس، بنابراین». در کنار هم این دو را می‌توان چنین ترجمه کرد که «اوضاع چنین است که...» یا «بنابراین این جوری است که...». پس از آن فاعل یعنی «شاه-مرد» می‌آید و بنابراین جمله‌ی اول بند چهارم چنین معنایی پیدا می‌کند: «پس اوضاع چنین است که شاه در بیکارگی منزل می‌گزیند و به این شکل کار خود را می‌کند»

جمله‌ی دوم به نسبت روشنتر است: او (شاه) کارها پیش می‌برد (行)، بی آن که (不) دستورالعملی و آموزه‌ای (教) را اعلام کند و بیاموزاند (言). این جمله آشکارا در نقد و طرد کسانی ابراز شده که دستورالعملی و چارچوبی آموزشی برای انجام کارها را پیشنهاد می‌کرده‌اند، و از یاد نبریم که «جیائو» (教) علاوه بر دستورالعمل و آموزه، معنی دین را هم می‌رساند و در زبان چینی امروز بیشتر به این معنا به کار برده می‌شود. یعنی این جمله حمله به دینی است که کار کردن و اثرگذاری را تبلیغ می‌کرده است. آیینی که در شرایط آن دوران فقط می‌توانسته دین زرتشتی با تاکیدش بر مفهوم دین و خویشکاری بوده باشد.

جمله‌ی بعدی همین خوانش را تایید می‌کند. شاه ده هزار چیز یعنی امور بی‌شمار را می‌سازد و می‌بالاند، اما طردشان نمی‌کند. در این جمله آخرین کلمه یعنی «تْسی» (辭) را اغلب «مالک بودن» ترجمه کرده‌اند. در حالی که معنای اصلی آن طرد کردن، استعفا دادن و واسپردن چیزی است. یعنی تقریبا معنایی واژگونه را می‌دهد. دلیل این خوانش غیرعادی باز آلودگی متن به مفاهیم بودایی است که مالکیت را بسیار نکوهش می‌کند. در ضمن نشانه‌ی «یِن» (焉) را هم داریم که در اصل نام نوعی پرنده‌ی زرد بوده، اما معناهای متنوع دیگری مثل اندرون و داخل، ادات پرسشی مثل چرا و چطور؟، و بنابراین را هم می‌رساند. هیچ یک از این دلالتها در جمله درست جای نمی‌گیرند و به نظر می‌رسد با معنایی کهن و از دست رفته روبرو باشیم که باید با علامت سؤالی به علامت نفهمیدن همچنان نگاهش داریم. کلیت متن اما دریافتنی است و احتمالا به سازماندهی چیزها بدون اعمال زور بر آنها و جانشانی اشیا بدون دور انداختن و پس زدن‌شان اشاره می‌کند.

جمله‌ی کوتاه پایانی بند چهارم (生而不有) را به شکل‌هایی بسیار واگرا و سلیقه‌ای ترجمه کرده‌اند. پاشائی آن را به کل جا انداخته و ترجمه نکرده، آلدیس و لومباردو می‌گویند «او عمل می‌کند اما پیش‌فرضی ندارد»، و میچل ترجمه کرده «او انجام می‌دهد اما انتظار چیزی را ندارد».[1] متن اما چنین نمی‌گوید. ساختار جمله شبیه سه جمله‌ی پیشین است و باید توجه داشت که آخرین علامت یعنی «یوو» (有) همان است که در مفهوم «پُرنام» دیدیم و فراوانی و برخورداری را می‌رساند. همین کلمه را به «انتظار داشتن» برگردانده‌اند که دقیق نمی‌نماید. جمله احتمالا در بافت جملات پیشین می‌گوید «او زندگی می‌کند، اما نه با شدت و پُری زیاد.»

بند پنجم از این نشانه‌ها تشکیل یافته:

為 (وِی: کردن، ساختن، بودن) 而 (اِر: و، آنگاه، اما) 不 (بو: نه) 恃 (شی: اعتماد کردن، تکیه کردن)

功 (گُونگ: دستاورد، نتیجه) 成 (چِنگ: کامیابی، به دست آوردن، کامل، تبدیل شدن) 而 (اِر: و، آنگاه، اما) 弗 (فو: نه، غیر از...) 居 (جو: منزل گزیدن، مستقر شدن، ماندن، دعوی کردن)

و می‌توان آن را چنین ترجمه کرد: «او کار می‌کند، اما اتکایی بدان ندارد، موفقیت را به دست می‌آورد، اما در آن مستقر نمی‌شود.»

بند ششم هم با همین ساختار دستوری شکل گرفته و دنباله‌ی همین معناها را می‌رساند: این بار ساختن و کار کردن (وِی: 為) با اعتماد و اتکا کردن «شی: 恃» نفی شده و به دست آوردن موفقیت است که با استقرار و بنیان یافتن در جایی مقابل قرار داده شده است. آخرین بند گویا بعدتر همچون توضیحی بر بندهای پیشین نوشته شده باشد. چون می‌گوید چون مردِ خانه جایی منزل نکرده و مستقر نشده، پس مجبور هم نیست آنجا را ترک کند. یعنی اگر

---

[1] Mitchell, 1991: 46.

کسی جایی خانه نداشته باشد، نمی‌شود از خانه‌اش بیرونش کرد. این بند از سه جمله تشکیل شده که ترجمه‌ی کلمه به کلمه‌اش چنین است:

夫 (فو: مرد، شوهر) 唯 (وِئی: فقط، چون، گرچه) 弗 (فو: نه، غیر از...) 居 (جو: منزل گزیدن، مستقر شدن، ماندن، دعوی کردن)

是 (شی: بودن، باشه) 以 (ای: پس) 不 (بو: نه) 去 (چو: رفتن، ترک کردن، فرستادن)

گفتار دوم: زند فصل دوم

مضمون فصل دوم «دائو دِه جینگ» در نخستین برخورد عجیب و غریب به نظر می‌رسد. چنین می‌نماید که متن به شماتت مفاهیمی مثل زیبایی و نیکی و کوشش اختصاص یافته که پیشاپیش ارزش قلمداد می‌شوند. این غرابت وقتی بیشتر نمایان می‌شود که افزوده‌های مترجمان و آرایه‌های انباشته شده بر متن را کنار بزنیم و به خود جملات و معنایشان بنگریم. فصل دوم از گزاره‌های روشن و صریحی تشکیل یافته که مفصل‌تر از عبارتهای فصل نخست هستند و به همین ترتیب ابهامی کمتر دارند. این جمله‌ها به اموری فلسفی یا انتزاعی اشاره نمی‌کنند و تعبیرهایی از این دست کار مترجمان و مفسران قرنهای بعدی است که اغلب‌شان بودایی بوده‌اند و یا متن را زیر سایه‌ی نسخه‌ای مدرن شده از باورهای بودایی می‌خوانده‌اند.

بندهای اول و دوم این فصل را می‌شود به چندین شکل به شکل معلوم یا مجهول خواند. اما این خوانش‌ها در مضمون کلی تفاوت چندانی با هم ندارند. همگان زیبایی را بر زشتی و نیکی را بر بدی ترجیح می‌دهند، و این درست نیست، چون به ضد همان‌ها می‌انجامد.

۲.۱:	هرکس که زیر آسمان است، زیبایی را در می‌یابد و تحسین می‌کند. این به زشتی می‌انجامد.

۲.۲:	همه نیکی را در می‌یابند و با آن مهربانی می‌کنند، این فرجام خوبی ندارد.

این جملات را می‌توان شناخت‌شناسانه تعبیر کرد. یعنی گفت که تشخیص دادنِ زیبایی و نیکی و قایل بودن به این ارزش‌ها، به معنای آن است که زشتی و بدی هم وجود دارد و بنابراین از این باور، آن باور برمی‌خیزد. از سوی دیگر خوانش هستی‌شناسانه هم ممکن است. یعنی بگوییم که ترجیح زیبایی و نیکی به خلق زشتی و بدی منتهی می‌شود.

در نگاه نخست این دو گزاره به مخالفت با امری بدیهی و پذیرفتنی شبیه هستند. روشن است که نیک بر بد و زیبا بر زشت ترجیح دارد، چون این مفاهیم اصولا با ترجیح پیوند خورده‌اند و امر دلپسند در برابر ناخوشایند را نشان می‌دهند. به شکلی که برتری نیکی بر بدی و زیبایی بر زشتی امری همانگویانه و به لحاظ منطقی همواره راست از آب در می‌آید. در این شرایط پرسش در اینجاست که چرا متن با چنین مفاهیم بنیادین و بدیهی‌ای درآویخته و در پس این گزاره‌ها گوینده با چه مخالفت می‌کند؟

نشانه‌های کلیدی برای پاسخ دادن به این پرسش، خوب (شان: 善) و بد (بو شان: 不善) هستند. کلمه‌ی «شان» 善 در زبان چینی بار اخلاقی دارد و در بافت کنفوسیوسی به معنای «درست، مطابق رسوم، مودبانه» و در زمینه‌ی بودایی به معنای «نیک، درست، بافضیلت» به کار گرفته می‌شود. با این همه چنین می‌نماید که در «دائو دِه جینگ» و در زمان دوردستِ تدوین این متن، تمایز اخلاقی میان خوب و بد هنوز شکل نگرفته باشد. چنان که در کتاب «زند گاهان» و مجموعه‌ی کتابهای اسطوره‌شناسانه‌ام بحث کرده‌ام، بر خلاف تصور مرسوم دوقطبی نیک/ بد بدیهی نیستند و در متون دیرینه‌ی تمدنها غایب هستند. جدایی اخلاقی نیک و بد خاستگاهی یگانه و مشخص در زمانی به نسبت دیرآیند دارد و آن هم گاهان زرتشت است. می‌توان نشان داد که این مفهوم سرچشمه‌ای یگانه داشته و همه‌ی باورها و فرهنگهای دیگر آن را باواسطه یا بی‌واسطه از زرتشتیان وامگیری کرده‌اند. در چین هم چارچوبهای بومی –مثل دائویی و کنفوسیوسی– در شکل کهن‌شان فاقد این جفت متضاد معنایی هستند. تنها پس از ورود ادیان ایرانی (زرتشتی، بودایی، مانویت، اسلام) است که این مفهوم در ادیان بومی چین نیز بازتولید می‌شود.

در برخی از نوشتارها —از جمله شرح ع. پاشائی بر متن[1]– این درآمیزی جفت‌های متضاد معنایی و همسان انگاشتن‌شان با دیالکتیک هگلی هم‌ارز دانسته شده است. اما این برداشت نادرست است. جفت‌های متضاد معنایی در تعبیر دقیق و انتزاعی‌شان برای نخستین بار در متن گاهان صورتبندی شده‌اند و امری بدیهی یا ازلی و ابدی نیستند. تاریخ گسترش و انتشارشان در فرهنگهای گوناگون هم با وامگیری از ادیان ایرانی‌ای همگام است که یا مثل عرفان ایرانی نسخه‌ای نوسازی شده از همان اندیشه‌ی زرتشتی را به دست می‌داده‌اند، یا مثل کیش مزدکی و مانوی و اسلامی روایتی تازه از آن را پیکربندی می‌کرده‌اند، و یا مثل آرای بودایی و افلاطونی و مسیحی در کشمکش و مخالفت با آن شکل گرفته‌اند. آنچه که در «دائو دِه جینگ» می‌بینیم نخستین نشانه‌های تماس با مفهوم جم‌ها را نشان می‌دهد و با لحظه‌های آغازین کیش بودایی و افلاطونی قیاس‌پذیر است. بر خلاف اندیشه‌ی هگلی که در انتهای تاریخی طولانی از تحول ایده‌ی جفت متضاد معنایی جای دارد، این متن در آغازگاه اندیشه‌ی انتزاعی و در دفاع از موضعی پیشازرتشتی پدید آمده است. یعنی نشانگر غور در اتحاد و تبدیل جم‌ها به همدیگر نیست، بلکه مخالفت ابتدایی و ساده با نفسِ حضور جم‌ها و ارج نهادن به یکی را نشان می‌دهد.

گفتیم که به لحاظ تاریخی امکان تماس میان سرایندگان و گردآورندگان «دائو دِه جینگ» و زرتشتیان وجود داشته است. این حدس به ویژه از آنجا تقویت می‌شود که منظومه‌ی کلیدواژه‌ها و مفاهیمی که این متن به آن می‌پردازد و اغلب با آن مخالفت دارد، زرتشتی هستند و همتایی در فرهنگِ آن دوران چین ندارند. اگر این حدس درست باشد، دوقطبی نیک و بد اهمیتی چشمگیر پیدا می‌کند. چون این هسته‌ی مرکزی جهان‌بینی زرتشتی است و زیربنایی است که کهن‌ترین نظام اخلاقی جهان باستان یعنی نگرش گاهانی بر مبنای آن استوار شده است. گاهان قدیمی‌ترین متنی

[1] پاشائی، ۱۳۷۱: ۱۰۸–۱۱۰.

است که به طور صریح به تفکیک اخلاقی خیر و شر از هم می‌پردازد و جبهه‌گیری صریح و تندروانه‌ای به نفع نیکی را ابراز می‌دارد. در این بافت، چنین می‌نماید که بند دوم این فصل نفی و طرد آن گزاره‌ی مهم گاهان باشد که می‌گوید کسانی که بدی را بر می‌گزینند، در فرجام کار بانگ وای و دریغ سر خواهند داد. یعنی برگزیدن بدی حتا برای ستمگران و بدکاران نیز خوش‌فرجام نخواهد بود.

جالب است که گویا دوقطبی نیک و بد هنوز در زمان تنظیم این متن در زبان چینی قوام نداشته است. امروز در زبان چینی بد را «هوآی» (坏) می‌گویند که در اصل فاسد و تباه و خراب معنی می‌داده است. در بند دوم اما خوب «شان» با ن–خوب «بو شان» مقابل نهاده شده است. یعنی گویا مفهومی خاص از نیکی مورد نظر بوده که متضادش برابرنهاد دقیقی نداشته و به همین خاطر به سادگی نقیض همان به جای جفت متضادش به کار گرفته شده است.

اگر جفت نیک و بد وامی از دین زرتشتی باشد و به تقابل‌های گاهانی سپند/ انگره و وُهو–/ اَکو– اشاره کند، کلید فهم این فصل به دست می‌آید. در نگرش زرتشتی نیکی و همه‌ی چیزهای خوشایند و دلپسند آفریده‌ی اهورامزداست و این در تقابل با چیزهای پلید و بد و زشت قرار می‌گیرد که اهریمنی است. متن با این دوقطبی بنیادین مخالفت می‌کند. می‌گوید ستایش زیبایی به معنای نکوهش زشتی است، و این جانبداری درستی نیست، و در بند دوم همین را به نیک و بد تعمیم می‌دهد، که احتمالا هسته‌ی مرکزی سخن بوده و چه بسا گزاره‌ی اول بر مبنای آن و کمی دیرتر برساخته شده باشد.

ادامه‌ی متن کاملا خوانش ما را تایید می‌کند. احتمالا بند طولانی سوم زبانزدی مجزا و متنی مستقل بوده که در قرن چهارم یا پنجم پ.م توسط ویراستاری مشهور به لائو تسه به دنباله‌ی دو بند نخست افزوده شده است. این زبانزد اما معنایی روشن دارد و در شکل کنونی ادامه‌ی منطقی دو بند آغازین است:

«۲.۳: در آن قدیمها (چنین بود که:) پُری و تهیا همدیگر را می‌زایند،

دشوار و آسان با هم حاصل می‌آیند،

بلند و کوتاه با هم مقایسه می‌شوند

بالا و پایین با هم سنجیده می‌شوند

آواز و سخن با هم حضور دارند

پیش و پس با هم می‌آیند».

بند سوم به دورانی در «آن قدیم‌ها» یعنی زمانی گذشته و «زمانه‌ای پیر» اشاره می‌کند. دورانی که احتمالا به عصر پیش از ورود باورهای زرتشتی مربوط می‌شده است. می‌گوید در آن دوران جفت‌های متضاد معنایی در برابر همدیگر قرار نداشتند و در هم آمیخته بوده‌اند. پری و تهیا، دشوار و آسان، بلند و کوتاه، بالا و پایین، آواز و سخن و پیش و پس در آن دوران زرین گذشته همراه و هم‌تراز محسوب می‌شده‌اند. در شش گزاره‌ی برسازنده‌ی این بند، شش «جم» داریم که سه تای آنها همتاهایی گاهانی دارند و باقی هم در اوستا یافت می‌شوند.

در آرای زرتشتی دیرآیندتری که احتمالا در نزدیکی دوران شکل‌گیری دولت هخامنشی صورتبندی شده‌اند، دوقطبی‌های مهم دیگری هم به شالوده‌ی مفاهیم گاهانی افزوده شدند. یکی از آنها نظم در برابر آشوب بود که از جم‌های بنیادین سیاسی در ایران غربی بود و از قرنها پیش در متون سومری و ایلامی و اکدی و هیتی رواج داشته است و در عصر هخامنشی به صورت بنیانی برای سیاست ایرانشهری اعتبار پیدا می‌کند. دیگری وجود در برابر عدم است که سویه‌ای انتزاعی و فلسفی دارد و دست کم در دوران هخامنشی به عنوان نشانه‌ی اهورامزدا و اهریمن اهمیت داشته است. ردپای این باور را در خود گاهان هم می‌توان یافت. آنجا که می‌بینیم اهریمن در برابر زندگی، نازندگی (مرگ) و در برابر شادمانی اندوه می‌آفریند و مخلوقاتش به اختلالی و عارضه‌ای در جهان آفرینش می‌مانند که عدم چیزی نیک را نشان می‌دهد.

جم‌های دشوار و آسان احتمالا به رنج و لذت اشاره می‌کنند و زحمت در برابر آسودگی را نشان می‌دهند، که آن نیز جم مشهوری در اوستاست. یک نکته‌ی جالب تقابل میان آواز (یین: 音) و سخن (شِنگ: 聲) است. اینها را

به آواز در برابر نغمه‌ی موسیقی یا سرود در برابر گفتار عادی هم ترجمه کرده‌اند. هرچند در زبان چینی قدیم تا حدودی مترادف بوده‌اند و هردو به بیان کردن و گفتن و صدا زدن اشاره می‌کرده‌اند. این دو احتمالا با دوقطبی مهم «اَفَشمَن/ اَنَفْشْمَن» اوستایی برابر هستند که سخن منظوم و شعرگونه و قدسی را در تقابل با گفتار عادی و منثور روزمره قرار می‌دهد.

سه جمِ دیگر به تعمیم‌هایی مکانی از همین سه‌تای انتزاعی می‌مانند: پیش/ پس و بالا/ پایین و کوتاه/ بلند تقابل‌هایی هستند که در همه‌ی متون کهن دیده می‌شوند و اغلب به محور زمان (پیش/ پس) و مکان (کوتاه/ بلند) اشاره می‌کنند یا پیوند میان دنیای آدمیان و جهان خدایان (بالا/ پایین) را نشان می‌دهند. در چارچوب دین زرتشتی البته این سه اهمیت زیادی دارند. پیش و پس دلالتی یکسره زمانی پیدا می‌کند و به تفکیک ازل و ابد مربوط می‌شود، که از خطی پنداشتن زمان کرانمند و باور به خلقتی ازلی و قیامتی ابدی ناشی می‌شود. بالا و پایین به تقابل گیتی و مینو دلالت می‌کند که در ضمن تمایز فلسفی میان دو عرصه‌ی وجود مادی و معنوی را هم نشان می‌دهد. کوتاه و بلند هم که در متون اوستایی زیادی کاربرد دارد، اغلب به اقتدار و اراده‌ی آزاد انسانی ارجاع می‌دهد و توانمندی یا ناتوانی را رمزگذاری می‌کند. به ویژه در متون پارسی باستان که دلالتی سیاسی دارند. چندان که اردشیر به خاطر اقتدار افسانه‌ای‌اش درازدست خوانده می‌شود و داریوش به جنگیدن نیزه‌داران پارسی در دوردست‌ها اشاره می‌کند و قلمرو خود یعنی بوم پارس (کشور ایران) را «این سرزمین طولانی و دور و دراز» می‌نامد.

در بند سوم درست معلوم نیست این سه همان معناهای پیچیده‌تر اوستایی‌شان را حمل می‌کنند، یا به کاربرد قدیمی‌تر و عینی و ساده‌شان اشاره دارند. با این حال آمدن‌شان در کنار سه جم وجود/ عدم و دشوار/ آسان و آواز/ سخن نشان می‌دهد که احتمالا ترکیب کلی همه در چارچوبی ایرانی مورد نظر بوده است. در این حالت بند سوم به شرح و بسطی از دو بند نخست می‌ماند. راوی می‌گوید که در گذشته‌های دور، تمایزی میان جفت‌های متضاد معنایی وجود نداشت و دوقطبی‌هایی که یکی‌شان نیکو و دیگری پلید شمرده می‌شوند، در آن هنگام هم‌ارز و درهم پیوسته

قلمداد می‌شده‌اند. تمایز اخلاقی میان خیر و شر که تفکیک زیبایی‌شناسانه‌ی زیبا و زشت را به دنبال دارد، در ضمن در دوران گردآوری این متن بزرگترین دولت کره‌ی زمین بر مبنای همین چارچوب مفهومی تاسیس شده بود و شواهدی فراوان داریم که نفوذ فرهنگی‌اش در ترکستان و مرزهای چین مرکزی احساس می‌شده است.

نیمه‌ی دوم این فصل نشان می‌دهد که بافت مورد نظرمان واقعا وجود داشته و محتوای سخن دلالتی سیاسی دارد. بند چهارم نخستین جمله‌ی متن است که به انسان کامل از دید دائویی، یعنی شاه اشاره می‌کند. این شاه اما به تصویر واژگونه‌ی شاهنشاه هخامنشی شباهت دارد. یعنی گویا تبلیغات سیاسی پارسیان درباره‌ی انسان کامل بودن شاه‌شان وارونه شده و برای بازنمایی شاهی چینی به کار گرفته شده باشد:

«۲.٤:	پس اوضاع چنین است که شاه در بیکارگی منزل می‌گزیند و به این شکل کار خود را می‌کند

او کارها را پیش می‌برد، بی آن که دستورالعمل یا آموزه‌ای را اعلام کند و بیاموزاند.

او بی‌شمار چیز را می‌سازد و می‌بالاند، اما –؟– طردشان نمی‌کند.

او زندگی می‌کند، اما نه کامل و سرشار

۲.۵:	او کار می‌کند، اما اتکایی بدان ندارد

موفقیت را به دست می‌آورد، اما در آن مستقر نمی‌شود.

۲.٦:	پس اینچنین است که چون مرد در جایی منزل نکرده، نمی‌شود او را (از خانه‌اش) بیرون راند».

در این میان کلمه‌ی «جیائو» (教) به توضیحی نیاز دارد. این واژه را شاید بشود به پارسی «انضباط» یا «نظم» ترجمه کرد. در دائو دِ جینگ سرمشق عام چیرگی نظم بر آشوب مورد اشاره قرار گرفته، و مفهومی یکپارچه و مدون را به دست می‌دهد که در حوزه‌هایی گوناگون نمود دارد: نظم تن (تیائو شِن: 調身)، نظم تنفس (تیائو شی: 調)، نظم ذهن (تیائو شین: 調心)، نظم جان (تیائو چی: 調氣) و نظم روح (تیائو شِن: 調神) در این کناب مورد اشاره

واقع شده‌اند و اینها تقریبا با پنج نیروهای روانی انسان در منابع اوستایی (تن، دم، هوشیاری، جان، روان) همسان هستند. جالب آن که عنصر بسیار مهم دین (در اوستایی: دَئِنَه) در این فهرست غایب است.

اما محتوای این سه بند دقیقا به ویژگی‌های شاهنشاه پارسی اشاره دارند و از آن رو که همتایی در متون چینی کهن‌تر ندارند، باید پذیرفت که در تماس با فرهنگ ایرانی شکل گرفته‌اند. شاهنشاه در عصر هخامنشی مفهومی نوظهور بود که بر سراسر قلمرو متمدن میانه حکمفرما بود و در عین حال بر خلاف شاهان پیشین ادعای خدایی نداشت. شاهنشاه در چارچوب به کلی نوظهوری از فلسفه‌ی سیاسی تعریف می‌شد که در نظریه از سرمشق زرتشتی و در عمل از سنت سیاسی ایلام پیروی می‌کرد. بیانیه‌های روشن و دقیقی از سیمای این شاهنشاه در مقام انسان کامل در دست داریم که شالوده‌ی سیاست ایرانشهری را در لحظه‌ی شکل‌گیری‌اش نشان می‌دهد. مهمترین این متون آغازین عبارتند از نبشته‌ی کوروش بزرگ، کتیبه‌ی بیستون، و دیوارنگاره‌های آرامگاه‌های شاهان هخامنشی در نقش رستم.

در زمان تدوین «دائو دِه جینگ» دست کم دو قرن از شکل‌گیری سیاست ایرانشهری می‌گذشته و داده‌های روشنی داریم که نشان می‌دهد متون سیاسی پارسیان از جمله کتیبه‌ی مهم حقوق بشر کوروش از همان اواخر قرن ششم پ.م در ترکستان وجود داشته است. در این متون شاهنشاه ویژگی‌هایی دارد که در میانشان این موارد به فصل دوم متن مورد نظرمان مربوط می‌شود:

شاهنشاه کوشا و کنشگر و گیتی را امن و آباد می‌سازد. (لوح حقوق بشر کوروش)

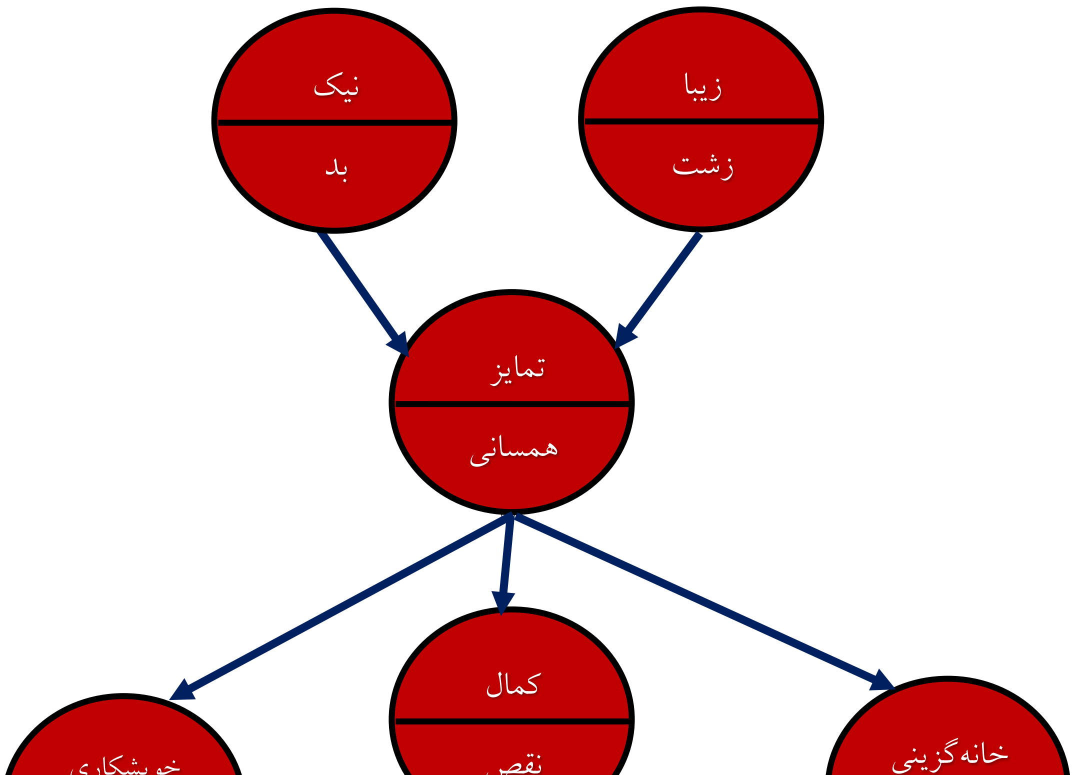
او نماینده‌ی اندیشه‌ای منسجم و «راست» است و با دروغ می‌ستیزد. چندان که یکی از خویشکاری‌های مهم‌اش طرد دروغ و تار و مار کردن دروغگویان است. (کتیبه‌ی بیستون)

او زندگی را به شکلی کامل و پُر و سرشار تجربه می‌کند و هم در توانمندی‌های ذهنی و هم بدنی در غایت وضعیت انسانی قرار دارد. (نبشته‌ی گور داریوش بزرگ)

شاهنشاه پیروزمند و کامیاب است و خدایان پشتیبان او هستند. ویژگی اصلی او فرهمندی است که با پیروزمندی و تداوم شکوه و اقتدارش محک می‌خورد و تایید می‌شود. (کتیبه‌ی کوروش بزرگ و دیوارنگاره‌ی بیستون)

شاهنشاه نماینده‌ی سرزمین ایران (بوم پارس) و مردم ایرانی (آریایی) است. یعنی در وطنی ریشه دارد و قلمروی مشخص را پاس می‌دارد (نبشته‌ی بیستون و کتیبه‌های تخت جمشید). قلمروی که در متون کهن‌تر اوستایی خانمانهای آریایی نامیده می‌شده‌اند (یشتها).

جالب است که بندهای چهارم تا ششم فصل دوم به وارونه‌ی دقیق این گزاره‌ها می‌ماند. شاه آرمانی دائویی کسی است که «بی‌کاره» است، یعنی خویشکاری‌ای ندارد و کوششی نمی‌کند. او از آموزه و نظریه‌ی خاصی پیروی نمی‌کند و آن را آموزش نمی‌دهد، او ضمن آباد کردن دنیا، با چیزی (مثل دروغ) دشمنی نمی‌ورزد و جبهه‌ای (دروغزنان) را طرد نمی‌کند. کامیابی و پیروزی‌هایش زودگذر است و نباید تضمینی یا دوامی برایشان فرض کرد. مهمتر از همه آن که او به مردی بی‌خانمان می‌ماند. یعنی وطنی ندارد که بخواهد در آن ریشه بدواند.



بخش سوم: زند فصل سوم

گفتار نخست: برگردان فصل سوم

不尚賢，使民不爭；不貴難得之貨，使民不為盜；不見可欲，使心不亂。
是以聖人之治，虛其心，實其腹，弱其志，強其骨。
常使民無知無欲。
使夫知者不敢為也。
為無為，則無不治。

۳.۱: وقتی شایستگان ستوده نشوند، رعیت ستیزه نمی‌کنند.

وقتی کالای دشواریاب گرانبها شمرده نشود، رعیت راهزنی نمی‌کنند.

وقتی کسی متوجه میل و آرزویش نشود، دلش آشفته نمی‌شود.

۳.۲: پس قضیه اینطوری است که پادشاه مردم چنین فرمان می‌راند:

با پوک و تهی ساختن ذهن و دل آنها (مردم) و انباشتن شکم‌شان

با سست ساختن قصد و اراده‌شان، و استوار کردن استخوان‌هایشان

۳.۳: (در نتیجه) نظمی راستین بر رعیت مستولی می‌شود: (نظمی مبتنی بر) نادانی و سرکوب میل

۳.٤: نظمی که (بر اساس آن) مردی که دانایی بیشتری دارد جرأت نکند بر اساس آن رفتار کند

۳.۵: وقتی کارها از بی‌کارگی ناشی شود، با رعایت قاعده‌ی پوک و تهی بودن، دیگر نیازی نیست کسی درمان شود و بهبود یابد.

فصل سوم «دائو دِه جینگ» پنج بند دارد که آغازگاه آن –بند نخست– خود از شش جمله‌ی آهنگین تشکیل شده و احتمالا در آغاز متنی مستقل بوده است. نشانه‌های این شش جمله را می‌توان به این صورت برخواند:

不 (بو: نه) 尚 (شَنگ: هنوز، حتا، ستودن، شریف) 賢 (شیَن: باهوش، زیرک، والامنش)

使 (شی: نظم، ساختن، روا دانستن، برخوردار شدن) 民 (مین: مردم، شخص) 不 (بو: نه) 爭 (ژِنگ: دعوا کردن، ستیزه، نقص)

不 (بو: نه) 貴 (گوئی: گرانبها، اشرافی، عالیجناب) 難 (نَن: دشوار، بد، ناخوشایند) 得 (دِه: به دست آوردن، قرارداد، نتیجه، مناسب) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 貨 (هوئُو: کالا، چیز)

使 (شی: نظم، ساختن، روا دانستن، برخوردار شدن) 民 (مین: مردم، شخص، رعیت) 不 (بو: نه) 為 (وِی: کردن، ساختن، بودن) 盜 (دَئو: دزدیدن، راهزن)

不 (بو: نه) 見 (جیِه: دیدن، ملاقات) 可: (کْئو: قید امکان: شاید که...، ممکن است که...) 欲 (یو: قصد، میل)

使 (شی: نظم، ساختن، روا دانستن، برخوردار شدن) 心 (شین: قلب، دل، قصد، ذهن) 不 (بو: نه) 亂 (لوآن: آشوب، سردرگمی، ویرانی)

ایمز و هال این بندها را چنین ترجمه کرده‌اند:[1]

۳.۱: وقتی آنها که ویژگی‌هایی برتر دارند را ارج ننهیم، مردم عادی را از ستیزه‌جویی در امان می‌مانند.

وقتی داشته‌هایی که کمیاب هستند را گرانبها نشماریم، آنان را از دزد شدن حفظ می‌کنیم

نباید آنچه که آرزویش می‌کنند، را نمایش دهیم، تا آنان از این که ناراضی شوند حفظ کنیم.

و پاشائی چنین برگردانده:[2]

۳.۱: هرگاه بهترین را حرمت ننهند، مردمان از ستیزه دست بخواهند داشت

هرگاه گرانبها را ارج ننهند، مردمان از سود حرام فارغ خواهند بود

مردمان هرگاه آرزوخواهی نکنند، دل‌هاشان از پریشانی فارغ خواهد بود.

در سایر برگردانها و تفسیرها هم توافقی چشمگیر دیده می‌شود و کمابیش همه چنین مضمونی را از این شش جمله دریافته‌اند. برای فهم بهتر این جمله نیکوست اگر به ساختار جمله‌هایش بنگریم. این بند از شش جمله تشکیل یافته که یکی در میان ساختاری همسان دارند و با کلماتی مشابه شروع می‌شوند. یعنی در اصل با شعری سه بیتی روبرو هستیم به این شکل:

不尚賢　　使民不爭
不貴難得之貨　　使民不為盜
不見可欲　　使心不亂

مصراعهای فرد با علامت 不 به معنای «نه» آغاز می‌شود. مصراعهای زوج با 使 شروع می‌شوند که احتمالا در اینجا «روا بودن» معنی می‌دهد، و بعد با همین علامت نفی در کنار فعلی ادامه می‌یابند. هر بیت را می‌شود هم شرطی خواند

[1] Ames and Hall, 2003: 493-494.

[2] پاشائی، ۱۳۷۱: ۱۱۹.

و هم خبری و هم امری. یعنی می‌شود خواند «اگر الف نباشد، رواست که ب نشود»، یا «وقتی الف نباشد، رواست که ب نباشد» و یا «الف نکن، تا ب نشود».

حال می‌توان به ترجمه‌ی جمله‌ها پرداخت. کلمه‌ی کلیدی آغازین‌مان 賢 (شیَن) است که تلفظش به صورت «هْسیَن» هم در کتابها آمده است. این کلمه در اصل باهوش، بهتر، تواناتر معنی می‌داده است و به شکلی تعمیم یافته به افراد شایسته و والامنش اشاره می‌کرده که خصوصیاتی برتر از توده‌ی مردم داشته‌اند. در سنت کنفوسیوسی این واژه اهمیتی پیدا می‌کند و به دیوانسالاران و کارگزاران حکومتی اشاره می‌کند که قرار است شایسته‌تر و برتر از عوام باشند. در مقابل پیروان مکتب قانون می‌گفتند پروراندن افراد توانمند خطرناک است و به مخدوش شدن سنن و عرف می‌انجامد. متن به روشنی موضعی نزدیک به پیروان مکتب قانون اتخاذ کرده و از طرد این شایستگان هواداری می‌کند. به این ترتیب معنای جمله‌ی اولی به نسبت روشن است: «اگر شایستگانِ برتر ستوده نشوند، رواست که رعیت ستیزه نکنند».

در جمله‌ی دوم ترکیب 難得 (نِن دِه) را داریم که یعنی «دشوار به دست آوردن، چیزِ دیریاب» و نشانه‌ی 盜 (دَئو) که در اصل یعنی راهزنی کردن، و بعدتر معنایش به دزدی تعمیم یافته است. به این ترتیب معنای این جمله هم به نسبت روشن است: «اگر کالای دشواریاب را گرانبها نشمرند، رواست که مردم به راهزن تبدیل نشوند». عبارت مهم در این جمله 貨 (هوئو) است که یعنی کالا و چیزِ خریدنی و به همین خاطر با بازرگانی پیوندی دارد. سومین جمله هم کوتاه و کوبنده و بسیار جالب است. می‌گوید «اگر امکان آرزو و میل دیده نشود، رواست که دل آشفته نگردد.» این سه جمله را در پارسی می‌توان ویراست و شیواتر چنین نوشت:

«وقتی شایستگان ستوده نشوند، رعیت ستیزه نمی‌کنند. وقتی کالای دشواریاب گرانبها شمرده نشود، رعیت راهزنی نمی‌کنند. وقتی کسی متوجه میل و آرزویش نشود، دلش آشفته نمی‌شود.»

بند دوم متن نیز به نسبت طولانی است و از پنج جمله‌ی کوتاه تشکیل یافته است:

是以聖人之治，虛其心，實其腹，弱其志，強其骨。

این بند را کلمه به کلمه می‌شود چنین ترجمه کرد:

是 (شی: بودن، باشه) **以** (ای: پس) **聖** (شِنگ: مقدس، نجیبزاده، پادشاه، خبره) **人** (رِن: آدم، بدن، مردم، استعداد، عقل) **之** (ژِه: داشتن، رفتن) **治** (ژی: درمان کردن، حکم راندن، تنبیه کردن)

虛 (شو: خالی، پوک، باطل) **其** (چی: او، آن) **心** (شین: قلب، دل، قصد، ذهن)

實 (شی: پر، واقعی، راست) **其** (چی: او، آن) **腹** (فو: شکم، اندرون، دل)

弱 (روئُو: ضعیف، شکننده) **其** (چی: او، آن) **志** (ژی: قصد، اراده، بایگانی)

強 (چیانگ: نیرومند، برتر) **其** (چی: او، آن) **骨** (گوَه: استخوان، خلق و خو)

با جمع‌بندی ترجمه‌های گوناگون، به چنین برآیندی از خوانش مرسوم بند دوم میرسیم:

۳.۲: پس فرزانه مردمان را اینطور رهبری می‌کند: با خالی کردن ذهن‌شان و پر کردن شکم‌هایشان. با ضعیف کردن جاه‌طلی‌هایشان و محکم کردن استخوان‌هایشان.

این خوانش هم مثل مورد پیشین ساختار ادبی متن را نادیده می‌گیرد. بند دوم هم مثل بند اول برای خود شعر کوتاهی مستقل است که می‌شود چنین‌اش نوشت:

是以聖人之治，
虛其心，
實其腹，
弱其志，
強其骨。

پس یک جمله‌ی شش کلمه‌ای آغازین داریم و بعد چهار جمله‌ی سه کلمه‌ای که در همه‌شان واژه‌ی میانی یکسان (**其** :چی: آن) است. فهم اشتباه این بند از همان جمله‌ی نخست نمایان است. در آنجا که «شِنگ رِن» (**聖人**) به

معنای «پادشاهِ مردم» به «فرزانه» یا «حکیم» یا «سالک» یا کلمات بی‌ربط مشابه برگردانده شده است. از بند نخست آشکار می‌شود که باز در اینجا با گفتمانی سیاسی سر و کار داریم که ویژگی‌های شاه خوب را بر می‌شمارد.

دو نشانه‌ی آغازین بند دوم یعنی 是以 را می‌شود به این صورت ترجمه کرد که «پس قضیه اینطوری است...»، «پس ماجرا این است که...». در نتیجه‌ی جمله‌ی اول به این معناست: «پس قضیه اینطوری است که پادشاه مردم چنین فرمان می‌راند». بعد از آن چهار جمله داریم که شیوه‌ی حکم راندن شاه خوب را شرح می‌دهد. این جمله‌ها یکی از یکی عجیب‌تر و غیربدیهی‌تر هستند و روشن است که در اعتراض به گفتمانی دیگر نوشته شده‌اند و هدفشان نقض جبهه‌ای دیگر است: «دلِ آنها را پوک و تهی می‌کند، شکم‌شان را پر می‌کند، اراده‌شان را سست می‌سازد، استخوان‌هایشان را نیرومند می‌کند.»

در این مجموعه کلماتی مثل 心 (شین) و 志 (ژی) را داریم که به ترتیب قلب–ذهن و اراده–قصد معنی می‌دهند و بی‌شک چیزهایی نیکو و نیرومند هستند. در مقابلش کلمه‌ی 骨 (گوَه) را داریم که در اصل یعنی استخوان، اما خلق و خوی ذاتی و صفتهای طبیعی و درونی افراد را نشان می‌دهد. قدری شگفت‌انگیز است که در اینجا پادشاه آرمانی ظاهرا مردمان را به موجوداتی بدوی و فاقد اندیشه و اراده تبدیل می‌کند.

بعد بند سوم را داریم که یک جمله‌ی طولانی است و تهی از صنایع ادبی یا ساختار موزون (常使民無知無欲). حدس من آن است که در ابتدای کار همچون شرحی بر بند دوم به متن افزوده شده باشد. ترجمه‌ی نشانه به نشانه‌ی هفت کلمه‌ی این جمله چنین است:

常 (چآنگ: اصیل) 使 (شی: نظم، ساختن، روا دانستن، برخوردار شدن) 民 (مین: مردم، شخص، رعیت) 無 (وو: نه، هیچ) 知 (تْسی: دانش، آموزاندن) 無 (وو: نه، هیچ) 欲 (یو: قصد، میل)

این جمله‌ی شگفت‌انگیز را به شکل‌های گوناگون ترجمه کرده‌اند و همواره کوشیده‌اند معنای گزنده و ناپسند آن را تعدیل کنند. معنای جمله اما کاملا روشن است و شباهتی شگفت‌انگیز به شعارهای هواداران مائو در جریان

انقلاب فرهنگی بدنام و ویرانگر کمونیستهای چینی دارد. جمله در ادامه‌ی بند پیشین می‌گوید شاه مردم وقتی با آن شیوه حکم راند، نظمی راستین و اصیل (چآنگ شی: 常使) را بر رعیت (مین: 民) مستولی می‌کند که دو رکن دارد: هیچ چیز یاد نگرفتن، یا نادانی (وو تْسی: 無知) و هیچ چیز قصد نکردن، یا سرکوب میل (وو یو: 無欲). این را هم گوشزد کنم که در متن‌های پیشاهنگ ما وا توئی به جای علامت «مین» به معنای رعیت، علامت دیگری داریم که دل یا ذهن را نشان می‌دهد. با این حال چارچوب کلی معنا تغییری نمی‌کند و کل بخش‌های این فصل در هر دو بخش‌های بازمانده از نسخه‌ی الف و ب عینا تکرار می‌شود.[1]

بند چهارم نیز به همین ترتیب طولانی است و می‌تواند شرحی دوباره بر همان مضمون‌های بالایی باشد، و گویی پاسخی است برای ناپذیرفتنی بودن محتوای جمله‌ی پیشین. اما نتیجه حتا از بند قبلی هم ناشایست‌تر از آب در آمده است. در این بند چنین می‌خوانیم:

使 (شی: نظم، ساختن، روا دانستن، برخوردار شدن) 夫 (فو: مرد، شوهر) 知 (تْسی: دانش، آموزاندن) 者 (ژِه: پسوند صفت برتر؛ -تر/ -ترین) 不 (بو: نه) 敢 (گآن: شجاع، جرأت کردن، مطمئن بودن) 為 (وِی: کردن، ساختن، بودن) 也 (یِئِه: نیز، همچنین، آنطور)

این جمله را به شکل‌های گوناگون ترجمه کرده‌اند و باز هدف معمول گریختن از معنای اصلی کلمات و تعدیل منظور گوینده بوده است. اما جمله صریح و روشن است: این نظمِ آرمانی مورد نظر (使) چنین است که مردی (夫) که داناتر (知者) است، جرأت نکند (不敢) بدان شکل (也)–یعنی بر اساس دانش خود– رفتار کند (為).

پس از این دو بندِ تکان دهنده، به بند پنجم و پایان این فصل می‌رسیم، که از دو جمله تشکیل یافته است:

---

[1] Henricks, 1989: 753-754.

為 (وِی: کردن، ساختن، بودن) 無 (وو: نه، هیچ) 為 (وِی: کردن، ساختن، بودن)

則 (زِه: قانون، هنجار، مثال، رعایت کردنِ قاعده) 無 (وو: نه، هیچ) 不 (بو: نه) 治 (ژی: درمان کردن، حکم راندن، تنبیه کردن)

یعنی: وقتی کار مردم (為) همان بی‌کارگی باشد، رعایت کردن قاعده‌ی تهی بودن (無) باعث می‌شود کسی به درمان و بهبود (治) نیازمند نباشد.

گفتار دوم: بی‌کارگی و نادانی

فصل سوم «دائو دِه جینگ» را می‌توان شرحی بر مفهوم «بیکارگی» دانست. در این فصل روشن می‌شود که منظور از «وو وِی» واژگونه‌ی مفهوم زرتشتی خویشکاری است. متن از سه بخش اصلی تشکیل یافته که انگار هر بخشِ بعدی، همچون شرحی بر بند پیشین نگاشته شده است. در نخستین بند سه مفهوم مورد حمله قرار گرفته و پیامدهایش نکوهش شده است: ستودن مردمان شایسته، کالاهای دشواریاب و میل طرد شده‌اند، چون به ترتیب ستیزه،

راهزنی و پریشانی دل به بار می‌آورند. اما چرا آن سه چیز کنار هم آمده‌اند؟ و چرا این پیامدهای نکوهیدنی به آنها منسوب شده است؟

در سه مورد نخستین با چیزهایی گزیده و دلخواه سر و کار داریم که دشوار به دست می‌آیند. مردمان شایسته، کالاهای گرانبها و آرزوهای بزرگ برای برآورده شدن میل هر سه کارساز و ارجمند و لذت‌بخش هستند. اما دشواریاب‌اند و باید با کوشش به دست‌شان آورد. سه پیامدی که به آنها منسوب شده، شرهایی هستند که در هر سه مورد از آزمندی ناشی می‌شوند. مردمان برای دستیابی به جایگاه شایستگان به ستیزه‌جویی روی می‌آورند، رعیت برای ربودن کالاهای بازرگانان راهزنی پیشه می‌کنند، و کسانی که آرزوهای دست نیافتنی و میل‌هایی فراتر از حد توان خود دارند، دلی پریشان پیدا می‌کنند. طبیعی به نظر می‌رسد که در میان این سه جفت، آنهایی که خوب و نیکو و دلخواه هستند برگرفته شوند و راهی برای از بین بردن آز پیدا شود و سه عارضه‌ی مربوط به آنها درمان گردد. اما متن چنین اندرزی نمی‌دهد و سفارش می‌کند که برای از بین بردن سه پیامد نامطلوب، خودِ مقدمه‌های دلخواه ریشه‌کن شوند.

این اندرز به خودیِ خود نامعقول و ناپذیرفتنی است. چرا شایستگان و هوشمندان ارجمند نباشند؟ وقتی مدیریت کارها را بهتر بر عهده می‌گیرند و برای جامعه‌شان برکت به بار می‌آورند؟ چرا کالاهای گرانبها و دلخواه را دارا نباشیم؟ وقتی ارزشمند هستند و توانگری و ثروت تولید می‌کند؟ چرا میل نورزیم و آنچه که می‌خواهیم را نخواهیم؟ طرد کردن این سه چیزِ پایه که در سطح روانشناختی (میل)، جامعه‌شناختی (شایستگان) و زیستی–فرهنگی (کالای گرانبها) جای می‌گیرند، چندان مستدل و معقول نیست.

برای فهم این اندرز غیرعادی باید نخست به شرایط قرن چهارم و پنجم پ.م چین بنگریم و ببینیم در جامعه‌ای که این متن پدید آمده، این سه چیز دلخواه با چه شبکه‌ای از دلالتها مربوط بوده‌اند؟ جالب است که این سه در آن روزگار پیوندی درونی با هم داشته‌اند و به موجی از وامگیری‌های فرهنگی مربوط می‌شوند که از غرب به شرق و از قلمرو آریایی‌نشین ترکستان به سمت چین مرکزی جریان داشته است. این سه چیزِ دلخواه در واقع عناصری هستند

که در اسناد و مدارک ایران هخامنشی بارها مورد اشاره قرار گرفته‌اند. برای گشودن رمز این دلالتها نخست باید توجه داشت که ایده‌ی کالا و گرانبها بودن در آن دوران یک گرانیگاه جغرافیایی مشخص داشت و آن ایران زمین بود.

در زمان تدوین «دائو دِه جینگ» پیچیده‌ترین و انبوه‌ترین شبکه‌ی راه‌های تجاری در قلمرو ایران زمین قرار داشت. دولت هخامنشی اولین نظام سیاسی زمین بود که به شکلی سازمان یافته و کارآمد جنبشی در راهسازی را آغاز کرده بود و اقتصاد خود را بر اساس گردش کاروانهای تجاری استوار ساخته بود. در ضمن در این دوران تنها قلمرو کره‌ی زمین که دارای پول بود، ایران بود. پول اصولاً ابداعی ایرانی است که در میانه‌ی دوران کوروش بزرگ تحقق یافت و در زمانی که مورد نظرمان است، سکه‌ای بر کره‌ی زمین ضرب نمی‌شد مگر آن که با شبکه‌ی تجاری ایران مربوط باشد. تقریبا همه‌ی این سکه‌ها هم نمادهای ملی ایران (شیر و خورشید، یا پارسی) را بر خود داشتند.

بنابراین وقتی در متن سخن از کالای گرانبهای بازرگانان می‌بینیم، ارجاعی مشخص به این قلمرو فرهنگی محتمل می‌نماید. به خصوص که طبقه‌ی بازرگان در چین تا دو هزار سال بعد از تدوین «دائو دِه جینگ» همچنان ایرانی‌تبار بود. یعنی در متن کهن‌ترین اشاره به شبکه‌ی راههای تجاری ایرانی را می‌بینیم که در چین ریشه دواند و بعدها راه ابریشم نامیده شد. این شبکه اما یکسره ایرانی بود و بازرگانان و کارگزارانش تا پانصد ششصد سال پیش به قومیت‌های ایرانی (مهمتر از همه سغدی‌ها، و همچنین خوارزمی‌ها، بلخی‌ها، سکاها و تخاری‌ها و بعدتر ترک‌ها) تعلق داشتند. تا به امروز بازرگانان از دید دائوگرایان و کنفوسیوسی‌ها طبقه‌ای مطرود و بیگانه هستند که با کشاورزان یعنی ستون فقرات جامعه‌ی کشاورز چینی پیوندی انداموار ندارند. شکل‌گیری یک طبقه‌ی تاجر چینی که بتواند در چین و فراسوی مرزهای آن در هندوچین و نقاط دیگر گسترش یابد به لحاظ تاریخی امری دیرآیند بوده و تازه طی پانصد سال گذشته تحقق یافته است. اشاره به بازرگانی و دریانوردی در آثار کهن چینی به شکلی شگفت‌انگیز اندک است. چندان که در سراسر آثار کنفوسیوس تنها یک بار به کلمه‌ی «دریا» اشاره شده است و این برای سرزمینی که نیمِ بیشتر مرزهایش دریایی است، بسیار غریب است.

اشاره‌ی اول متن به شایستگان، این پیوند بازرگانی و فرهنگ ایرانی را تثبیت می‌کند. چون دولت هخامنشی اولین دولت کره‌ی زمین بود که بر اساس شایسته‌سالاری سامان می‌یافت و کارگزاران‌اش کسانی بودند که به اقوام و نژادها و ادیان گوناگونی تعلق داشتند. تا پیش از عصر هخامنشی در تمام دولت‌ها لایه‌ی حکمرانان سیاسی ماهیتی قبیله‌ای عشیره‌ای داشت. در دولت مصر که متمرکزترین و کهن‌ترین دولت بزرگ باستانی بود، طبقه‌ی اشراف حدود ده درصد جمعیت را در بر می‌گرفت و از جمعیتی درهم تنیده و خویشاوند تشکیل می‌شد که ۹۰٪ مردم مصر را به مرتبه‌ی بردگان کشاورز فرو کاسته بودند و بر ایشان فرمان می‌راندند. لایه‌ی حاکم بر این اشراف یکسره از خاندان فرعون تشکیل شده بود. در آشور و بابل و ایلام و دولت‌های دیگر هم داستان به همین شکل بود. در تمدن چینی و اروپایی تا هزار سال بعد هم همچنان حکمرانی سیاسی امری خانوادگی و قبیله‌ای بود. یعنی ابداع ایرانیِ تفکیک دیوانسالاری از قبایل و شاخه دواندن‌اش در همه‌ی اقوام و زیرسیستم‌های جمعیتی امری ناشناخته محسوب می‌شد.

گزنفون در «کوروش‌نامه» در این مورد با آب و تاب داد سخن داده که کوروش بنیانگذار شایسته‌سالاری سیاسی بوده است، و افلاطون و آیسخولوس و دیگران نیز بسیار در این مورد نوشته‌اند. تاکید بر حکومت شایستگان —به جای حکومت خویشاوندان– از همان ابتدا در کتیبه‌ی بیستون و نبشته‌های پارسی باستان به خوبی دیده می‌شود. هزاران سند یافته شده در تخت جمشید هم به خوبی نشان می‌دهد که این بیانیه‌های سیاسی شعار نبوده و مردمان واقعا مستقل از قومیت و دین و نژاد و حتا جنسیت‌شان تنها بر اساس کیفیت کاری که می‌کرده‌اند به مقامها و موقعیتهای رسمی گماشته می‌شده‌اند و این حتا تا لایه‌ی کارگران و صنعتگران عمومیت داشته است.

در این معنا جمله‌ی اول بند نخست بسیار معنادار است. متن می‌گوید شایسته‌سالاری به ستیزه‌جویی منتهی می‌شود. این دقیقا عبارتی است که پارسیان واژگونه‌اش را ادعا می‌کردند. شاهنشاهان هخامنشی تاکید داشتند که کارها را به افراد سزاوار می‌سپارند و دروغزنان و بدگویان و فرومایگان را طرد می‌کنند، و آرامش در بوم و شادی مردمان را پیامد این سیاست خود می‌دانستند. متن در مقابل ادعایی وارونه دارد. دلایلی بسیاری برای این جمله‌ی آغازین می‌توان

پیش کشید. بنا به تجربه‌ی چینی‌های قدیم که در جامعه‌ای بسیار ساده‌تر از دولت هخامنشی می‌زیستند، واقعا خویشاوندسالاری بود که از ستیزه جلوگیری می‌کرد. از دید توده‌ی مردمی که تجربه‌ی زیستن در زیر سایه‌ی نظم پارسی را نداشتند، اگر کار به شایستگان سپرده شد، خویشاوندان شاه به کارگزاران بلندمرتبه رشک می‌بردند و مردم عادی برای دستیابی به این مقامها خیز بر می‌داشتند و زمام امور از هم می‌گسست. باید توجه داشت که چینی‌ها به طور مستقیم با قلمرو سیاسی هخامنشیان تماسی نداشته‌اند و با واسطه‌ی پهنه‌ی جغرافیایی وسیع آریایی‌نشینی این آرای فرهنگی را دریافت می‌کردند که به سکاها و تخاری‌ها تعلق داشت. یعنی قلمروهایی پهناور که زیر فرمان قبایل جنگاور و رقیب بود.

در سومین جفت جمله از بند اول، دو عنصر اول که به تجربه‌ی زیسته‌ی ایرانیان تعلق داشته و طرد شده، به ساحتی روانشناسانه تعمیم یافته است. در این جا میل و خواست است که شماتت شده است، و این همان مفهوم «کامه» در متون پارسی باستان است که بسیار ارجمند و والا شمرده می‌شده و نشانه‌ی اراده‌ی آزاد انسانی و هم‌سرشتی انسان و خداوند در اندیشه‌ی زرتشتی بوده است. در حدی که شاهنشاهان هخامنشی در کتیبه‌هایشان فرمانهای خود را چنین صورتبندی می‌کردند که «کام من آن است که...» و «کام من آن نیست که...».

پس بند نخست به چیزهایی پراکنده اشاره نمی‌کند و بی‌دلیل پیامدهای نامطلوب را چنین وخیم نمی‌شمارد. بند نخست زبانزدی کهن و شعرگونه بوده که سبک زندگی ایرانی و ارزش‌های نوظهور قلمرو غربی را نکوهش می‌کرده است. در بند دوم، پادگزاره‌ای چینی برای این اندیشه‌ی مهاجم ایرانی پیشنهاد شده است. اشاره به پادشاه نشان می‌دهد که در اینجا با تفکری سیاسی سر و کار داریم. دقیقا در همین زمان است که مکتبهای گوناگون اندیشه‌ی چینی برای نخستین بار به قدرت سیاسی توجه کردند و شروع کردند به صورتبندی مفاهیم آن. در میان این فرقه‌های بسیار گوناگون و پرشمار، امروز مکتب کنفوسیوسی و دائویی باقی مانده است. اما تنوع این آرا چندان بود که به این عصر دوران هزار مکتب می‌گویند. «دائو دِ جینگ» را در کنار «مکالمات» کنفوسیوس باید یکی از متون مهم سیاسی آغازین

چینی دانست که مانند باقی متون، در تقابل با ضربه‌ی فرهنگی برخاسته از لمس سیاست ایرانشهری، صورتبندی نوعی سیاست چینی را آماج می‌سازد. باید توجه داشت که در عصر هخامنشی چینی‌ها بی آن که مرزی مشترک با دولت هخامنشی داشته باشند، با واسطه‌ی سرزمینهای حاشیه‌ای آریایی‌نشین از آن خبر می‌گرفتند، و خود تا دو سه قرن بعد دولتی با آن مقیاس و بزرگی پدید نیاورده بودند. بنابراین لمس سیاست ایرانشهری در آن روزگار به تماشای ظهور غولی در افق شباهت داشت که چه بسا تهدید کننده و مهیب نیز می‌نمود.

این نکته اهمیتی چشمگیر دارد که اصولاً نام این کتاب، ماهیتی سیاسی دارد. دو کلمه‌ی نخست «دائو دِه جینگ» یعنی «راه فرهمندی» و به دو کلیدواژه‌ی سیاسی مهم پارسیان یعنی دین–وجدان (دئنه‌ی اوستایی، در اصل یعنی راه) و فرهمندی–مشروعیت (خورنه‌ی اوستایی) اشاره می‌کند. این متن در اصل روایتی چینی از سیاست است، که در برابر نسخه‌ی کنفوسیوسی «نهاد چینی»، می‌توان آن را سیاست «راه چینی» نامید. پس از این به بعد برای اشاره به این دو روایت سیاسی از این برچسبها بهره خواهم گرفت.

بند دوم از فصل سوم، کهن‌ترین صورتبندی از «راه چینی» سیاست را به دست می‌دهد، و این به شکلی غریب با الگویی تکرار شونده در تاریخ چین شبیه است. الگویی که در آن اقتدار سیاسی به فغفوری قدرقدرت، ستمگر، سرکوبگر و باشکوه واگذار می‌شده که بر جمعیتی عظیم از بردگان کشاورز فرمان می‌رانده است. ایستایی شگفت‌انگیز فرهنگ چینی، قدیمی باقی ماندن ساز و کارهای سیاسی و اجتماعی‌شان، محافظه‌کاری فرهنگی درمان‌ناپذیرشان و تداوم خط اندیشه‌نگار در این سامان همگی به این ساخت سیاسی ویژه مربوط می‌شوند. چینی‌ها به تعبیری موفق شدند آن نظم سیاسی‌ای که مصریان آغاز کرده بودند و رومیان مشتاقانه – و ناکام– خواهان‌اش بودند را تحقق بخشیدند.

بند دوم شیوه‌نامه‌ایست برای شاهان مستبد، که مشابهش را از زبان چین شی هوانگ تا مائو تسه دونگ فراوان شنیده‌ایم: پادشاه باید مردمان را سیر نگه دارد، ولی ذهن و دل‌شان را پوک و تهی سازد. یعنی خلق و خوی طبیعی و

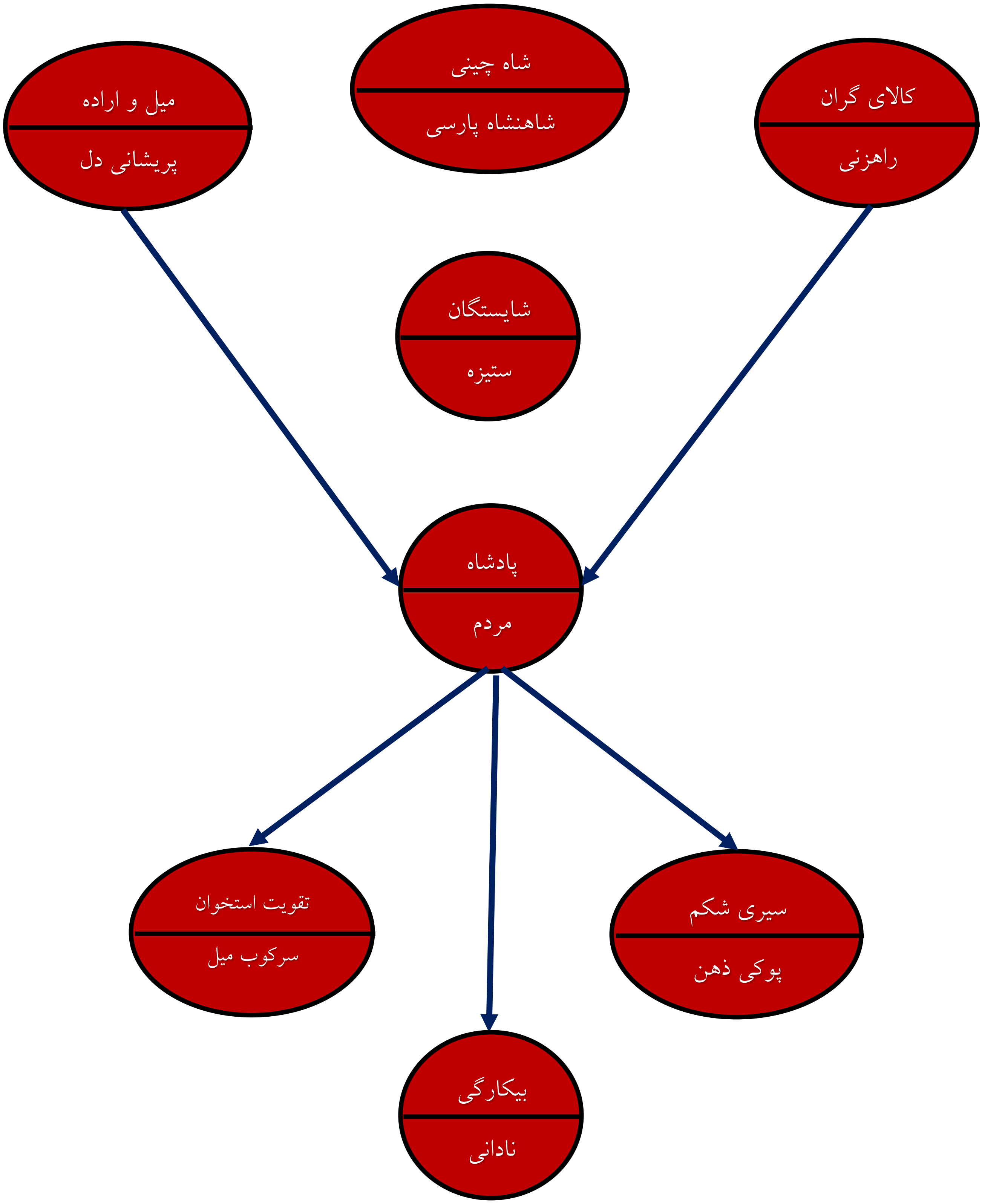
ذاتی مردم را پرورش دهد، اما اراده‌ی فردی و قصد شخصی‌شان را سرکوب کند. این دقیقا واژگونه‌ی صورتبندی سیاست ایرانشهری است که بر شادی مردمان و نه سیری مردمان تاکید دارد، و دروغ را مهمترین دشمن نظم عمومی می‌داند. یعنی بر نیروی شناسایی و اراده‌ی آزاد شهروندان تاکید دارد، و اینها همه با سطح زیستی و خلق و خوی ذاتیِ همبسته با استخوان و شکم تفاوت دارند.

بند سوم و چهارم جایی برای شانه خالی کردن از معنای مهیب متن باقی نمی‌گذارد. خواندن اصل متن اینجا نشان می‌دهد که ترجمه‌های موجود چقدر دلبخواهی و ساختگی هستند. در بند سوم می‌خوانیم که ارکان نظم در سیاست راه چینی عبارت است از نادانی و سرکوب میل. وقتی دل و ذهن مردمان تهی شود، نادان می‌شوند و وقتی خواست و اراده‌شان از بین برود، میل‌شان مطیع و رام می‌گردد. خطری که این نظم راکد و افسرده را تهدید می‌کند، از جانب همان شایستگان و هوشمندانی است که ممکن بود زمام کارها را در دست بگیرند. به همین خاطر نظم سیاسی مطلوب آن است که دانشمندان و خردمندان این جسارت را نداشته باشند تا بر اساس دانش خود حرکت کنند و نظمهای دیرینه را به هم بزنند.

شباهت این عبارتها با آنچه در جمهوری افلاطون می‌خوانیم چشمگیر است و نشان می‌دهد در دو گوشه‌ی شرقی و غربی قلمرو هخامنشی واکنشهای جوامع ابتدایی‌ترِ چینی و یونانی به سیاست ایرانشهری، موازی و همسان بوده است. افلاطون هم از منع هنر، کنترل آموزش کودکان، سرکوب میل و اراده‌ی فردی و الغای اموال شخصی سخن می‌گوید. بی‌شک دو متن همزمانِ رساله‌های افلاطونی و دائو دِه جینگ ارتباطی متنی با هم نداشته‌اند و از یکدیگر بی‌خبر بوده‌اند. دلیل شباهت‌شان با هم، چیز مشترکی است که هردو دارند به شکلی همسان بدان واکنش نشان می‌دهند.

در بند پنجم می‌بینیم که این سیاست ویژه‌ی سرکوبگر و نادان‌ساز، پیامدی روشن هم دارد که می‌تواند همچون برچسبی برای دستاوردهایش به کار گرفته شود. این پیامد «بیکارگی» است. وقتی کسی خویشکاری‌ای نداشته باشد، نیازی هم به پاییدن دیگران نیست. وقتی من‌ها از خویشتن‌شان پوک و تهی شوند، این فکر که هستی بیمار است و

نیاز به درمان دارد نیز منتفی خواهد شد. از یاد نبریم که این گزاره‌ایست از گاهان، و این زرتشت بود که خود را «پزشک هستی» (به اوستایی: اَهوم‌بیش) می‌نامید. یعنی شر اخلاقی را همچون مرضی و فسادی در گیتی تصویر می‌کرد که من‌ها باید با اراده و قصد خود و انتخاب خویشکاری درست به ستیز با آن برخیزند. سراسر «دائو دِه جینگ» مخالفت با چنین ستیزه‌ایست. مخالفتی که اگر از چشم‌انداز مغانه نگریسته شود، به جانبداری سرسختانه از اهریمن و تباهی‌هایش شباهتی دارد.



شاه چینی
شاهنشاه پارسی
میل و اراده
پریشانی دل
کالای گران
راهزنی
شایستگان
ستیزه
پادشاه
مردم
تقویت استخوان
سرکوب میل
سیری شکم
پوکی ذهن
بیکارگی
نادانی

بخش چهارم: زند فصل چهارم

گفتار نخست: برگردان فصل چهارم

道沖而用之或不盈。

淵兮似萬物之宗。

挫其銳，解其紛，和其光，同其塵。

湛兮似或存。

吾不知誰之子，象帝之先。

۴.۱: راه (وقتی مورد استفاده قرار گیرد) پُر می‌شود، اما گاهی بهره‌برداری از آن به فرسودگی‌اش منتهی نمی‌شود.

۴.۲: عجب ژرف است، به نیای بی‌شمار چیزِ نمایان می‌مانَد.

۴.۳: او تیزی‌ها را می‌شکند

او گره‌ها را می‌گشاید (او دعواها را ختم می‌کند)

او روشنایی را پنهان می‌کند

(چون) او با گرد و غبار همسان است

٤.٤:   عجب عمیق، به تهماندهی چیزی میمانَد.

٤.٥:   من خبر ندارم که او فرزند کیست؟

شکلاش پیش از فغفور پدید آمده است.

بند نخست از فصل چهارم «دائو دِه جینگ» جملهای به نسبت بلند است که از هشت کلمه تشکیل یافته است:

道 (دائو: راه) 沖 (چُنگ: پر کردن، انباشتن) 而 (اِر: و، آنگاه، اما) 用 (یُونگ: استفاده کردن، به کار گرفتن، خوردن) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 或 (هوآ: شاید، یا، گاهی) 不 (بو: نه) 盈 (یینگ: پر کردن، انباشتن، غرور، افزودن)

مترجمان گوناگون معنای این نشانه را بسیار متنوع با هم ترکیب کرده و به معناهایی واگرا دست یافتهاند: «راه ساختن، تهیاست. از آن استفاده میکنی، ولی پُرش نمیکنی»[1] یا «کنش دائو از راه نیستی آن است، و او را نمیتوان پر از چیزها پنداشت»[2] یا «دائو خالی است، با استفاده شدن فرسوده نمیشود.»[3]

نکتهی جالب توجه دربارهی همهی این ترجمهها آن است که نشانهی 沖 (چُنگ) که یعنی «پر کردن و انباشتن» را به واژگونهاش تغییر دادهاند. یعنی با توجه به این که راه اغلب تهی و مربوط به تهیا دانسته شده، فرض کردهاند که این نشانه در اینجا اشتباهی آمده و آن را با کلمهی «تهی» جایگزین کرده و بر آن مبنا ترجمه کردهاند. این جایگزینی البته کهن و دیرینه بوده و از قدیم دائوگرایان در این جمله راه را تهی میپنداشتهاند. با این حال اگر بخواهیم معنای اصلی متن را بازسازی کنیم، باید به نشانههای آن وفادار بمانیم و از دستکاری دلبخواهیاش پرهیز کنیم. با رعایت این احتیاط،

---

[1] Ames and Hall, 2003: 502.

[2] پاشائی، ۱۳۷۱: ۱۲۵.

[3] Addiss and Lombardo, 1993: 28.

به معنایی یکسره متفاوت می‌رسیم: «راه (道) پر می‌شود (沖)، اما (而) گاه (或) این بهره‌جویی از آن (用) به فرسودگی‌اش (盈) منتهی (之) نمی‌شود (不)»

بند دوم از هفت نشانه تشکیل شده (淵兮似萬物之宗。) که اغلب چنین ترجمه‌اش کرده‌اند: «بُنی و سرآغازی ندارد، (ولی) نیای ده زار چیز است». برگردان کلمه به کلمه‌ی این بند چنین است:

淵 (یوآن: چاه، ژرفنا) 兮 (شی: علامت تعجب در جمله) 似 (سی: شبیه، مثل) 萬 (وان: بی‌شمار، ده هزار) 物 (وو: چیز) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 宗 (زُنگ: خاندان، نیاکان، مذهب)

در میان این برگردان‌ها، به نظرم خوانش ایمز و هال از این عبارت دقیقتر است: «چنان ژرف همچون مغاک، نیای همه‌ی چیزهایی که تحقق می‌یابند.»[1] این عبارت را با توجه به نشانه‌ی «شی» (兮) که علامت تعجب است، می‌شود به این ترتیب بازسازی کرد: «عجب ژرف است، به نیای بی‌شمار چیزِ نمایان می‌مانَد.»

بند سوم از چهار جمله‌ی سه کلمه‌ای تشکیل شده که نشانه‌ی میانی در همه‌شان یکسان است. از این رو در شکل اولیه‌اش نوعی شعر کوتاه بوده است:

挫其銳

解其紛

和其光

同其塵

نشانه‌های برسازنده‌ی این جملات به ترتیب چنین‌اند:

挫 (تْسوئُو: شکستن، خم کردن، هجوم) 其 (چی: او، آن) 銳 (روئی: تیز، نوک‌دار)

---

[1] Ames and Hall, 2003: 502.

解 (جیِه: شل کردن، حل کردن، تقسیم، گشوده) 其 (چی: او، آن) 紛 (فِن: اذیت کردن، منازعه، گره)

和 (هِه: بستن، صلح، مهربان، گرم) 其 (چی: او، آن) 光 (گوانگ: نور، روشن، شکوه)

同 (تُنگ: همان، با هم، همچنین) 其 (چی: او، آن) 塵 (چِن: غبار، ردپا، خاک‌آلود)

اینها را می‌توان به این ترتیب ترجمه کرد: «او تیزی‌ها را می‌شکند/ او گره‌ها را می‌گشاید/ او روشنایی را پنهان می‌کند/ (چون) او با گرد و غبار همسان است.»

این چهار جمله‌ی ساده اغلب به شکل‌هایی دیگر تفسیر شده‌اند. مثلا جمله‌ی اول را به صورت «لبه‌های تیز را صیقل می‌زند»[1] یا «تیزی‌اش را کُند می‌کند»[2] خوانده‌اند. در حالی که این معنای دوم یا سومی است که با دیدن نشانه‌های این جمله به ذهن می‌آید. فعل «تسوئو» (挫) در اصل شکستن و خم کردن و حمله بردن معنی می‌دهد و صیقل زدن مفهومی تعمیم یافته و دیرآیندتر از آن است. منظور اصلی جمله احتمالا این بوده که «راه» بر همه‌ی سرکشی‌ها غلبه می‌کند. جمله‌ی دوم هم تایید کننده‌ی این خوانش است. چون استعاره‌ی شل کردن گره‌ها به معنای «حل کردن و خاتمه دادن به کشمکشها» هم هست. چون معنای اصلی «فِن» (紛) منازعه و دعواست.

جدی‌ترین تحریف در ترجمه‌ی جمله‌ی سوم دیده می‌شود. فعل این جمله «هِه» (和) به معنای آشتی کردن و بستن و مهار کردن است. اسم جمله یعنی «گوانگ» (光) هم کلمه‌ای با دلالت مثبت است و نور و شکوه و درخشش معنی می‌دهد. بنابراین معنای عبارت آن است که «او روشنایی را می‌بندد» یا «او با نور آشتی می‌کند». از آنجا که اشاره‌ی ضمیر جملات احتمالا به «راه/ دائو» است. مفسران رویارویی و تقابل آن با روشنایی را غریب دانسته‌اند و بنابراین

---

[1] پاشائی، ۱۳۷۱: ۱۲۵.
[2] پاشائی، ۱۳۷۱: ۱۲۵.

تقریبا همیشه «گوانگ» را «درخشش کور کننده» یا «نور خیره کننده» ترجمه کرده‌اند و دلالتی منفی به آن داده‌اند. در حالی که در اصل متن چنین چیزی بر نمی‌آید.

چهارمین بند (。湛兮似或存) از پنج نشانه تشکیل شده به این شرح:

湛 (زْهَن: عمیق، گزیده) 兮 (شی: علامت تعجب در جمله) 似 (سی: شبیه، مثل) 或 (هوآ: شاید، یا، گاهی) 存 (تْسون: باقی ماندن، ذخیره، وجود داشتن)

این جمله را اغلب همراه با بند بعدی خوانده‌اند و به کلیت آن معنایی یکپارچه نسبت داده‌اند. این البته از متن بر نمی‌آید. بی‌شک تدوین‌گری که این دو زبانزد را کنار هم آورده، قصد داشته از همنشینی‌شان مفهومی پیوسته را مراد کند. اما اصل زبانزدی که اینجا ثبت شده، زمانی زبانزدی مستقل بوده و باید در همین مقام ترجمه شود. این جمله آشکارا ساختاری همسان با بند دوم دارد و چه بسا که زمانی دنباله‌ی آن یا مربوط با آن بوده باشد. در این حالت بند سوم را می‌توان همچون شرحی و افزوده‌ای در میانه‌ی این دو دانست که بند دوم را توضیح می‌داده است. بند سوم بر این مبنا چنین معنایی دارد: «عجب عمیق، به چیزی بازمانده (ته‌مانده‌ی چیزی) می‌مانَد.»

واپسین جمله‌ی فصل چهارم یعنی بند پنجم، از دو جمله تشکیل شده که به ترتیب شش و چهار علامت دارند:

吾 (ووا: من، مال من) 不 (بو: نه) 知 (تْسی: دانش، آموزاندن) 誰 (شِئی: کی؟ یکی، کسی) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 子 (زِه: فرزند، نواده، شخص، استاد)

象 (شیانگ: شکل، فیل، عاج) 帝 (دی: امپراتور، فرمانروای آسمانی) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 先 (شیَن: پیشتاز، پیشین، نیاکان)

جمله‌ی اولی به خاطر حضور ضمیر اول شخص معنایی صریح و روشن دارد: «من خبر ندارم که او فرزند کیست؟»

جمله‌ی دوم اما قدری مبهم است. آن را به این صورت ترجمه کرده‌اند که «لیک شاید که پیش از خدا بوده است»[1] یا «آن پیش از خدایان نیاکان‌مان شکل یافت». علت ابهام این جمله نشانه‌ی «شیانگ» (象) است که به صراحت فیل معنی می‌دهد و بعدتر به معنای شکل و پیکره نیز به کار گرفته شده است. گره‌ی دیگری هم در نشانه‌ی «دی» (帝) وجود دارد. این کلمه در اصل «فرمانروا» یا «فغفور» معنی می‌دهد. از آنجا که چینی‌ها به پرستش نیاکان بسیار بها می‌داده‌اند، خدایان باستانی خود را نیز از سویی فرمانروایانی باشکوه و از سوی دیگر نیاکان امپراتوران زنده قلمداد می‌کرده‌اند. به همین خاطر این کلمه بعدتر دلالتی نزدیک به خدایان باستانی را نیز پیدا کرده است. اما باید توجه داشت که معنای اصلی‌اش فغفور یعنی همتای امپراتور در فرهنگ اروپایی است.

«دی» در اساطیر چینی سلسله‌ای از ایزدان باستان را مشخص می‌سازد که مهم‌ترین‌شان امپراتور زرد (هوانگ دی) بوده است و او کسی است که آسمان و زمین را از هم جدا می‌کند. این کلمه را می‌توان به صورت مفرد یا جمع خواند. در حالت مفرد باید آن را به خداوند ترجمه کرد، که لگ[2] و پاشایی چنین کرده‌اند. در مقابل دوئی‌ونداک و فیناتسو آن را جمع گرفته‌اند و به «ایزدان»، «امپراتوران» و یا «نیاکان» ترجمه‌اش کرده‌اند.

با توجه به این توضیح‌ها، اگر ضمیر «آن» در اشاره به «راه» را به پیروی از بندهای قبلی در جمله مضمر بدانیم، باید چنین ترجمه‌اش کنیم که «(راه) پیش از فغفور شکل گرفته است». اگر بخواهیم بند را به صورت مستقل در یابیم و این نشانه‌ها را تنها در پیوند با جمله‌ی قبلی تفسیر کنیم، به این ترجمه می‌رسیم که «شکل پیش از فغفور ظهور کرده است.» در این حالت باز هم احتمالا اشاره به «دائو» است که معلوم نیست فرزند کیست، اما صفتی از آن یعنی شکل‌اش مورد تاکید است و قدیم پنداشته شده است.

---

[1] پاشائی، ۱۳۷۱: ۱۲۵.

[2] James Legge

گفتار دوم: ظلمت و ژرفا

با مرور اصل متن چینی فصل چهارم روشن می‌شود که احتمالا کلیدواژه‌ی مرکزی‌ای که این زبانزدها را کنار هم گرد آورده، «ژرفا» (یوآن: 淵) بوده است. این نشانه معناهای دیگری را هم می‌رساند که همه با هم در پیوندند. این نشانه سه معنای اصلی دارد که عبارتند از «چاه»، «عمق» و «فوران کردن». این نشانه بسیار نادر است و در «دائو دِه جینگ» تنها سه بار (همین جا، به علاوه‌ی فصل‌های هفتم و سی و پنجم) به کار رفته است. این واژه در بندهای دیگر این فصل تکرار نمی‌شود، اما مترادفهای آن را می‌بینیم. در بند سوم «چِن» (塵) به معنای گرد و غبار و خاک‌آلود را داریم، که در اینجا «ابهام‌انگیز و ظلمانی و پوشاننده‌ی نور» معنی می‌دهد و به دلالت «یوآن» مربوط است. «چِن» هم از آن واژه‌های کمیابی است که در این متن تنها یک بار دیگر در فصل ۵۵ آمده است. در بند چهارم کلمه‌ی مشابه دیگری (زْهَن/ ژَن: 湛) را داریم که یعنی «عمیق، شفاف و برجسته»، و همه توافق دارند که در اینجا «ژرف، عمیق» معنی می‌دهد. این واژه حتا از دوتای قبلی هم کمیاب‌تر است و فقط همین یک بار در متن آمده است.

فصل چهارم در نسخه‌ی الف از یافته‌های ما وانگ توئی با روایت کلاسیک «دائو دِه جینگ» تفاوتهایی دارد. مثلا در بند دوم به جای «هوئو» به معنای شاد، «یو» را داریم که یعنی دوباره و این در برخی از متن‌های کهن دیگر هم

دیده می‌شود. یا در انتهای همین بند به جای «مان» نشانه‌ی «یینگ» را می‌بینیم. این تغییر احتمالاً به خاطر تابوی نبردن نام امپراتور لیو یینگ از دودمان هان بوده باشد.[1]

بنابراین بند نافی که بندهای فصل چهارم را به هم متصل می‌کند، مضمون عمق و ژرفاست که در قالب سه واژه‌ی کم‌بسامد و مهجور بیان شده است. در ابتدای کار بخش‌های برسازنده‌ی متن زبانزدهایی جداگانه بوده‌اند و چنین می‌نماید که بند سوم شعری مستقل بوده و بندهای دوم و چهارم به هم مربوط بوده و شاید با هم شعری پیوسته را تشکیل می‌داده‌اند. اما این فصل در شکل امروزینش و با این ترتیب به روایتی یکپارچه درباره‌ی مفهوم «راه» بدل شده است.

درباره‌ی سیر تحول فصل چهارم دو حدس دارم. نخست آن که در ابتدای کار دو شعرِ جداگانه داشته‌ایم:

٤.٣: او تیزی‌ها را می‌شکند

او گره‌ها را می‌گشاید (او دعواها را ختم می‌کند)

او روشنایی را پنهان می‌کند

(چون) او با گرد و غبار همسان است

و

٤.٢: عجب ژرف است، به نیای بی‌شمار چیزِ نمایان می‌مانَد.

٤.٤: عجب عمیق، به ته‌مانده‌ی چیزی می‌مانَد.

---

[1] Henricks, 1989: 758–760.

چون این بخش‌ها ساختار زبانی همسان و وزن و آهنگی دارند. درست دانسته نیست که این دو شعر کهن در وصف راه سروده شده باشند، و شاید به چیزی دیگر اشاره می‌کرده‌اند.

دومین حدس آن که احتمالا بندهای اول و آخر بعدتر و به هنگام تدوین و گردآوری به متن افزوده شده‌اند. اینها ساختار زبانی یکسره متفاوتی دارند و به مقدمه و مؤخره‌ای می‌مانند:

٤.١: راه (وقتی مورد استفاده قرار گیرد) پُر می‌شود، اما گاهی بهره‌برداری از آن به فرسودگی‌اش منتهی نمی‌شود.

٤.٥: من خبر ندارم که او فرزند کیست؟ شکل‌اش پیش از فغفور پدید آمده است.

ویراستاری که این دو جمله را در اول و آخر دو شعر کهن آورده، در ضمن همان کسی بوده که دو مصراع شعر دومی را از هم جدا کرده و آن را در اول و آخرِ شعر چهارمصراعی بلندتر آورده است. احتمالا به این خاطر که آن چهار جمله‌ی کوتاه به شرح مصراع نخست می‌مانند و مصراع دوم به شرح آن چهار جمله می‌خورد.

اگر کل متن را یکپارچه بدانیم و آن را وصف راه در نظر بگیریم، به این نتیجه می‌رسیم که راه در مقام چیزی عمیق و ژرف و ابهام‌انگیز، با دو ویژگی تجسم شده است. نخست تبارشناسی‌اش که در بندهای دوم و چهارم و پنجم نمایان است. از این جمله‌ها بر می‌آید که راه خاستگاهی دیرینه و نامعلوم دارد، و در ضمن خودش نیای چیزهای بی‌شمار است. ویژگی دیگرش ستیهندگی و غلبه‌اش بر منازعه‌ها و تیزی‌هاست، که در بند سوم صورتبندی شده است. جمله‌ی اول شرح می‌دهد که راه بنابراین به نیرویی جوشان و چیره‌گر شبیه است که همه‌چیز را پدید می‌آورد، بی آن که فرسوده شود و تهی گردد. از این نظر به چاهی شبیه است که انباشته از آب است و با کشیدن دلوهای بسیار از آن، خالی نمی‌شود. احتمالا محوری فرض کردن مفهوم چاه–عمق از همین مضمون برآمده است.

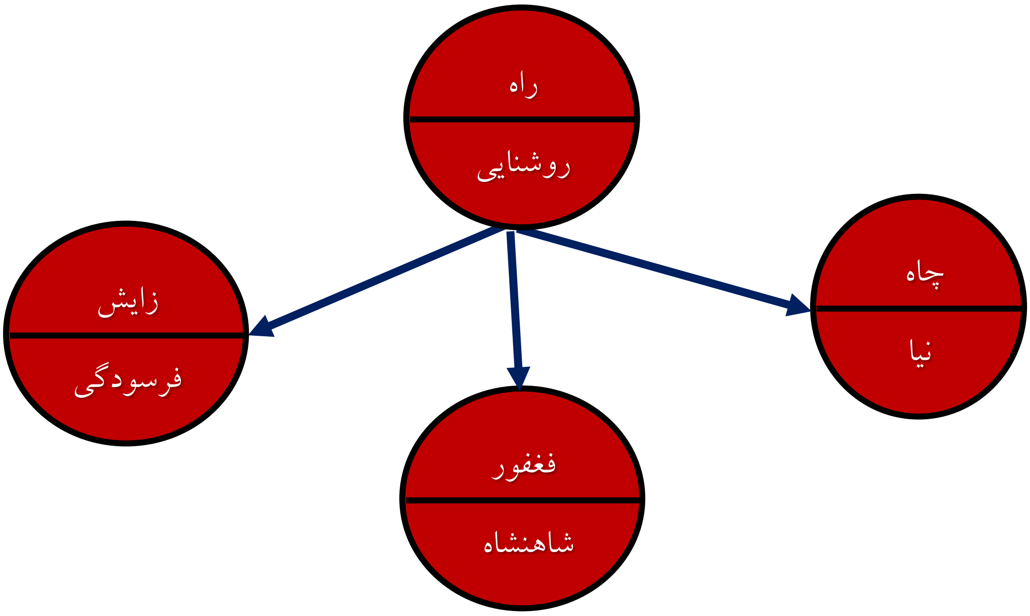
آخرین جمله در ضمن تصریح می‌کند که دیرینگی راه به معنای شأن پیشینی‌اش نسبت به اقتدار سلطنتی و مشروعیت قدرت نیز هست. چنین می‌نماید که در قدیمی‌ترین نسخه‌ها در این بند نشانه‌ی «تی» را داشته باشیم که در لغت یعنی «سرور»، ولی در ضمن اسم خدای قوم شانگ و چو بوده که امروز همچون دو سلسله‌ی باستانی مورد

ارجاع قرار می‌گیرند، اما در اصل دو دوره‌ی تاریخیِ فاقد وحدت سیاسی هستند که در آنها گرانیگاه زندگی کشاورزانه در چین در میان این دو قوم قرار داشته است. همین قوم چو بودند که در نهایت کلمه‌ی «تی» را به «تیان» تغییر دادند و این همان است که در نسخه‌ی کلاسیک متن تثبیت شده است.[1]

این اشاره‌ی آخری احتمالا به مخالفت با اندیشه‌ی سیاسی ایرانشهری مربوط می‌شود که شاهنشاه را در مقابل فغفور، نماینده‌ی ستیزه‌ی میان اهریمن و اهورامزدا می‌دانست و او را رهبر نیروهای گیتیانه‌ی هوادار روشنایی قلمداد می‌کرد. بند سوم اشاره‌ی مهمی دارد و می‌گوید راه چیره‌گر است و غلبه کننده بر مخالفتها، و در ضمن مانند گرد و غباری که هوا را آکنده می‌سازد، پوشاننده‌ی نور هم هست. یعنی راه نسبت به خیر و شر و نور و ظلمت خنثا و بی‌طرف است. همچنان که از ویژگی چاهسارگونه و ژرف‌اش بر می‌آید. بند پنجم انگار به این نکته اشاره دارد که مشروعیت شاه چیزی نوساز و تازه به دوران رسیده است و نسبت به وضعیت طبیعی و نامتمایز چیزها دیرآیندتر است و اصالت کمتری دارد. پس رگه‌ای از تقابل دائو–فغفور و دین–شاهنشاه در این فصل می‌بینیم که در قالب فروپوشانده شدنِ روشنایی و ستیزه‌ی اخلاقی در حجابی از ژرفا و غبارگونگی رمزپردازی شده است.

---

[1] Henricks, 1989: 762–761.


راه
روشنایی
زایش
فرسودگی
فغفور
شاهنشاه
چاه
نیا

بخش پنجم: زند فصل پنجم

گفتار نخست: برگردان فصل پنجم

天地不仁，以萬物為芻狗；聖人不仁，以百姓為芻狗。

天地之間，其猶橐籥乎？虛而不屈，動而愈出。

多言數窮，不如守中。

۵.۱: آسمان و زمین نیک‌خواه نیستند

پس با چیزهای بی‌شمار مثل سگ کاهی رفتار می‌کنند

پادشاه نیک‌خواه نیست

پس با همه‌ی عشیره‌ها مثل سگ کاهی رفتار می‌کند

۵.۲: (مگر نه این که) میانه‌ی آسمان و زمین (جهان) به کیسه‌ای و فلوتی شبیه است؟

(مانند کیسه) توخالی است و (مانند فلوت) خم ناشدنی است.

آنگاه که می‌جنبد (این بدنه‌ی میانی) بیشتر نمایان می‌گردد.

۵.۳: بیش از حد دانستن خسته کننده است

بر خلاف چسبیدن به وضع میانه‌حال

فصل پنجم از سه بندِ طولانی تشکیل یافته است. بند نخست چهار جمله دارد که دو به دو ساختاری همسان دارند و احتمالا در ابتدای کار شعری مستقل با دو بیت بوده است:

天地不仁　　以萬物為芻狗

聖人不仁　　以百姓為芻狗

این دو بیت از مصراعهایی با چهار و شش نشانه تشکیل شده‌اند که در بیت اول و دوم به ترتیب دو و چهار نشانه‌شان همسان است. علامت‌های برسازنده‌ی این چهار جمله چنین‌اند:

天 (تیان: آسمان) **地** (دی: زمین) **不** (بو: نه) **仁** (رِن: مهربان، نیکخواه)

以 (ای: پس) **萬** (وان: بی‌شمار، ده هزار) **物** (وو: چیز) **為** (وِی: کردن، ساختن، بودن) **芻** (چو: کاه، یونجه) **狗** (گو: سگ)

聖 (شِنگ: مقدس، نجیبزاده، پادشاه، خبره) **人** (رِن: مردم، انسان) **不** (بو: نه) **仁** (رِن: مهربان، نیکخواه)

以 (ای: پس) **百** (بآئی: صد، خیلی، همه) **姓** (شینگ: نام خانوادگی، اسم عشیره، رده) **為** (وِی: کردن، ساختن، بودن) **芻** (چو: کاه، یونجه) **狗** (گو: سگ)

مصراعهای اول صریح و روشن هستند. می‌گویند که آسمان و زمین (یعنی جهان) و پادشاه مردمان (یعنی فغفور) مهربان و نیکخواه نیستند. مصراعهای زوج هم به همین شکل معنایی تکرار شونده و روشن دارند و می‌گویند آنها با

همه‌ی چیزهای بی‌شمار یا همه‌ی خاندانها و عشیره‌ها مثل «سگ کاهی» برخورد می‌کنند. توضیح آن که سگ کاهی (چو گوو: 芻狗) پیکرکی ساده و کوچک از سگ بوده که هنگام مراسم دینی و اجرای قربانی از کاه می‌ساخته‌اند و بعد از پایان مراسم هم آن را دور می‌انداخته‌اند. بنابراین این کلمه به معنای چیز بی‌ارزش و شیئ دور انداختنی است. در این جمله‌ها اغلب «شِنگ» (聖) را به فرزانه و خردمند و حکیم و شبیه اینها برگردانده‌اند، که نادرست است و این کلمه به ویژه در متون کهن همیشه دال بر «پادشاه» است. همچنین ترکیب «بآئی شینگ» (百姓) را «مردمان»، «ملت» یا «انسانها» ترجمه کرده‌اند که دقیق و درست نیست و به سطحی از انتزاع اشاره می‌کند که در متن نیست. این دو کلمه به روشنی «صد خاندان» یا «قبیله‌های بسیار» یا «همه‌ی عشیره‌ها» را نشان می‌دهد که با توجه به ساختار جمله احتمالا آخری منظور بوده است.

بند دوم به توضیحی درباره‌ی بند اول می‌ماند و ساختار شعرگونه و ادبی ندارد. این بند چهار جمله دارد که دوتای اولی طرح پرسشی است و دو تای بعدی پاسخی بدان. این جمله‌ها کلمه به کلمه چنین معنی می‌دهند:

天 (تیان: آسمان) 地 (دی: زمین) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 間 (جیَن: لحظه، جا، در میان)

其 (چی: او، آن) 猶 (یُو: میمون، شبیه، هنوز) 橐 (توئُو: کیسه/ لوئُو: شتر) 籥 (یوئِه: فلوت خیزرانی، کلید) 乎 (هو: در، بر)؟

虛 (شو: خالی، پوک، باطل) 而 (اِر: و، آنگاه، اما) 不 (بو: نه) 屈 (چو: خمیده، کج، خماندن)

動 (دُنگ: حرکت، جنبیدن، تماس) 而 (اِر: و، آنگاه، اما) 愈 (یو: بیشتر) 出 (چو: رفتن، ترک کردن، رخ نمودن)

معنای این جمله بسیار مبهم است. ایمز و هال خوانده‌اند «فضای میان آسمان و زمین به دم آهنگران می‌ماند، هرچند خالی است، اما تهی نیست. آن را بدم و بیشتر و بیشتر از آن فوران خواهد کرد»[۱]، و پاشائی چنین برگردانده «بنیاد کل عالم بر تهی نهاده است. به کردار دم [آهنگران] است. در بی‌کنشی که باشد چیزی نیست که نداشته باشد، در کنش که باشد، زایاتر از اینهاست.»[۲]

این ترجمه‌ها اما جای چون و چرا دارند. دست کم از این نظر که لحن دو جمله‌ی اول و دوم با هم تفاوت دارد. در اصل متن پس از دو جمله‌ی اول علامت سؤالی آمده و بنابراین در اینجا با پرسش و پاسخی روبرو هستیم. درباره‌ی فهم واژگان هم جای مناقشه هست. نخست به چند علامت بنگریم که چند معنا دارند و کار ترجمه را دشوار می‌سازند: «یُو» (猶) که همه آن را به «شبیه است به...» برگردانده‌اند، یک معنای کهن دیگر هم دارد و آن «میمون» است. نشانه‌ی 橐 که بلافاصله پس از آن آمده و همه «دم آهنگری» ترجمه‌اش کرده‌اند، در اصل چنین معنایی ندارد. این نشانه را دو جور می‌شود خواند. اگر «توئو» خوانده شود، کیسه و مشک معنی می‌دهد و این همان است که به دم آهنگری هم قابل تعمیم است. اما همین نشانه را «لوئو» هم می‌شود خواند و در این حالت «شتر» معنی می‌دهد. قدری دور از ذهن است که فرض کنیم آمدن این دو کلمه‌ی میمون و شتر پشت سر هم هیچ دلالت بلاغی‌ای نداشته و تصادفی بوده است. یعنی هنگام ترجمه باید توجه داشت که در این جمله دست کم بازی‌ای با اسم جانوران گنجانده شده است، اگر که همین نمادهای حیوانی اصل معنا را رمزگذاری نکرده باشند.

گره‌ی دیگر به کلماتی مربوط می‌شود که یا ترجمه ناشده باقی مانده‌اند و یا در عمل تحریف شده‌اند. مثلا 籥 (یوِئه) در متون کهن به معنای سازی موسیقی همتای نی در ایران است که با ساقه‌ی خیزران ساخته می‌شده و

---

[1] Ames and Hall, 2003: 510.

[2] پاشائی، ۱۳۷۱: ۱۳۳.

سه یا شش سوراخ داشته و به ویژه در آیینهای کنفوسیوسی زیاد نواخته می‌شده است. این کلمه بعدها در معنای کلید هم به کار گرفته می‌شود، اما در متون کهن چنین دلالتی ندارد، چون اصولا قفل و کلید در چین امری به نسبت دیرآیند بوده است. دو نشانه‌ی دیگر هم داریم (屈 و 出) که هردو با تکیه‌های متفاوت «چو» خوانده می‌شوند و فعل‌های جمله را بر می‌سازند. اینها به ترتیب «خماندن» و «ترک کردن» معنی می‌دهند و در ترجمه‌ها به کلی نادیده انگاشته شده‌اند.

نکته‌ی دیگر به اصطلاح «تیان دی» (天地) مربوط می‌شود که یعنی آسمان و زمین و در ترکیب با هم «جهان» معنی می‌دهد. این عبارت در بند اول هم آمده است. احتمالا بند دوم همچون جمله‌ای در شرح آن نگاشته شده و از راه همین دو نشانه با آن ارتباط برقرار می‌کند. بر این مبنا نمی‌توان این دو را در بند دوم از هم جدا کرد. اغلب مترجمان چنین کرده‌اند و بین این دو نشانه‌ی 間 را وارد کرده‌اند که یکی از معناهایش «در میان» است. بر این مبنا به معنایی مثل «فضای میان آسمان و زمین» رسیده‌اند که درست نمی‌نماید.

بنابراین بسته به این که ترکیب 橐籥 را چطور بخوانیم، دو ترجمه می‌توان از این جمله به دست داد:

«جهان میانه‌ای دارد، (مگر نه این که) به کیسه‌ای و فلوتی شبیه است؟ (مانند کیسه) توخالی است و (مانند فلوت) خم ناشدنی است. آنگاه که می‌جنبد (این بدنه‌ی میانی) بیشتر نمایان می‌گردد.»

یا با تکیه بر رمزپردازی جانوری: «(مگر نه این که) آسمان و زمین در میانه‌شان میمونی و شتری دارند، که مانند فلوتی خیزرانی پوک می‌نمایند؟ اما کژی و خمیدگی را بر نمی‌تابند. وقتی که به جنبش درآیند، بیشتر و بیشتر دور می‌تازند.»

بند سوم هم معنایی پرگره دارد که از بند دوم دریافتنی‌تر و از بند نخست دشوارتر است. نشانه‌های برسازنده‌ی دو جمله‌ی این بند چنین‌اند:

多 (دووُ: خیلی، بیشتر) 言 (یَن: گفتن، بحث، اعلام) 數 (شو: مقدار، چند، قانون) 窮 (چیونگ: فرسودن، خسته، محدودیت)

不 (بو: نه) 如 (رو: شبیه به، اگر، مثلا) 守 (شائُو: حفاظت، پاسداری، دفاع کردن) 中 (ژونگ: میان، درون، در حینِ)

جمله‌ی اول (多言數窮) معنایی به نسبت روشن دارد: «وقتی سخن بیش از حد شود، فرسایش پیدا می‌کند»، یا ساده‌ترش: «زیادی (數) حرف زدن، (مخاطب را) خسته می‌کند».

اما در هردو نسخه‌ی الف و ب که در ما وانگ توئی کشف شده و از قدیمی‌ترین نسخه‌های متن محسوب می‌شود، به جای «زیادی حرف زدن» (دوو- ین) ترکیب «زیادی دانستن» (دوو- یِن) آمده است.[1] جمله به این شکل معنای بهتری هم به دست می‌دهد و با اشاره‌ی مربوط به تهی بودن میانه‌ی آسمان و زمین چفت و بست می‌شود. یعنی تهی بودن ذهن هم مانند تهی بودن هوا زاینده و سودمند پنداشته می‌شود.

جمله‌ی دوم (不如守中) را تقریبا همه به این شکل ترجمه کرده‌اند که « آنچه که در درون خویش داری را نگاهبانی کن». اما این مفهوم از آن چهار نشانه به سادگی بیرون نمی‌آید. اگر بخواهیم هر دو جمله را یکپارچه بخوانیم –که قاعدتا باید هم چنین کنیم- فاعل دومی هم با اولی یکی می‌شود و حالت امری افزوده‌ای به متن از آب در می‌آید. آنگاه به چنین تفسیری می‌رسیم: بر خلاف نگهداشتن یا چسبیدن به حالت پایه یا وضع درونی. پس ترجمه‌ی این بند چنین می‌شود: «بیش از حد دانستن خسته کننده است/ بر خلاف چسبیدن به وضع میانه‌حال».

[1] Henricks, 1989: 765–766.

گفتار نخست: برگردان فصل پنجم

فصل پنجم به نسبت کوتاه است، اما گزاره‌هایی بسیار بحث برانگیز و مهم را در خود گنجانده است. جملاتی که تا حدود زیادی برای محک زدن موضع نظری نگارنده درباره‌ی مقصود ویراستار و معنای کهن متن کاربرد دارد. خوانش من از «دائو دِه جینگ» بر اساس دو حدس استوار شده است، که پشتوانه‌های تاریخی و باستان‌شناسانه دارند:

نخست: متن در حال و هوای نخستین تماس فرهنگ چینی با اندیشه‌ی سیاسی ایرانشهری و آرای اخلاقی زرتشتی شکل گرفته است.

دوم: هدف از تدوین متن به این شکل، دفاع از سنت کهن چینی و مخالفت با مفاهیم مهاجم ایرانی بوده است.

محک زدن این دو گزاره تنها زمانی ممکن می‌شود که به این دو پرسش به شکلی عینی و روش‌مند بنگریم:

۱) پرسش از انسجام متن: آیا در «دائو دِه جینگ» جبهه‌بندی منسجم و روشنی یافت می‌شود؟ یعنی زبانزدها و گزاره‌هایی که از گوشه و کنار گردآوری شده‌اند، در ترکیب با هم موضع نظری یکپارچه و جبهه‌ای عقیدتی پدید می‌آورند؟

۲) پرسش از موضع متن: آیا این جبهه‌گیری عقیدتی (در صورت وجود) با چارچوب اندیشه‌ی ایرانی (سیاست ایرانشهری و اخلاق زرتشتی) تضاد و تقابلی دارد؟

حدسهای آغازین من تنها زمانی تایید می‌شود پاسخ به هردو پرسش یاد شده مثبت باشد. اگر این شرط برآورده گردد و اگر متن در چنان بافتی شکل گرفته باشد، مفهوم آن یکسره دگرگون می‌شود و از برگردان‌های موجود و خوانش‌های مرسوم کاملا فاصله می‌گیرد. چون همه‌ی تفسیرهای امروزین در بافتی گفتمانی پدید آمده‌اند که سه پیش فرض را روا می‌دارد: نخست، چینی بودن خالص محتوا، بی تاثیرپذیری از بیرون؛ دوم، قرار دادن خط اصلی تقابل بین آیین دائو و مکتب کنفوسیوسی؛ و سوم، تعبیر کلیدواژه‌های متن در چارچوبی بودایی. به نظرم با شواهد فراوان می‌شود نشان داد که هر سه پیش‌داشت حاکم بر ترجمه‌های هنجارین نادرست هستند. متن به لحاظ تاریخی در نقطه‌ی تماس دو فرهنگ چینی و ایرانی پدید آمده، واگرایی کیش دائو و کنفوسیوس چند قرن بعدتر شکل گرفته، و دین بودایی در زمان تدوین متن در آن افق فرهنگی غایب بوده و اصولا نسبت به آن دیرآیندتر بوده است.

فصل پنجم یکی از بخش‌های متن است که این نقطه‌ی واگرایی میان خوانش نگارنده و دیگران را به خوبی شفاف می‌سازد و داوری درباره‌شان را نیز ممکن می‌سازد.

دو گزاره‌ی نخستینی که بند اول را بر می‌سازند، اگر ساده و سرراست خوانده شوند به نظر ضداخلاقی و پوچ‌گرایانه می‌رسند. گویی که ترکیبی از ماکیاولی و ابلوموف آن را نوشته باشد.

۵.۱: آسمان و زمین نیک‌خواه نیستند

پس با چیزهای بی‌شمار مثل سگ کاهی رفتار می‌کنند

پادشاه نیک‌خواه نیست

پس با همه‌ی عشیره‌ها مثل سگ کاهی رفتار می‌کند

یعنی جهان در کلیت خود سوگیری اخلاقی ندارد، و نه تنها پرورانده و پشتیبان موجودات اندرونش نیست، که با آنها به شکلی تحقیرآمیز رفتار می‌کند. «مثل سگ کاهی رفتار کردن» اصطلاحی است که خوار داشتن را نشان می‌دهد. جهان همه‌ی چیزها را پس از استفاده‌ای ناچیز دور می‌اندازد. یعنی چیزها در بستر جهان ارزش و ارجی

ندارند. جمله‌ی دوم همین گزاره‌ی ناخوشایند هستی‌شناسانه را به سطحی سیاسی تعمیم می‌دهد. فقط جهان چنین نیست، پادشاه هم چنین وضعیتی دارد. نسبت او با خاندانها و عشیره‌های برسازنده‌ی قلمروش به ارتباط زمین–آسمان با چیزهای بی‌شمار می‌ماند. او نیز به همین ترتیب به اتباعش خواری و حقارت را روا می‌دارد.

این دو گزاره می‌تواند نتیجه‌ی نوعی کلبی‌مسلکی یا بدبینی افراطی قلمداد شود. اما به هر روی در مقام متنی بنیانگذار برای آیینی مرکزی در تمدن چینی، غیرعادی و نامنتظره می‌نماید. توجیه این که چرا ویراستار متن (که به شکل لائو تسه نمادین شده) این زبانزد خاص را برای گنجاندن در مجموعه‌ی خود برگزیده، کنجکاوی برانگیز است. به احتمال زیاد این دو جمله که ساختاری همانند و شعرگونه دارند، در پاسخ به نگرشی و در نقد اندیشه‌ای تولید شده‌اند که واژگونه‌اش را ادعا می‌کرده. اتفاقا در آن دوران چارچوب مفهومی صریح و روشنی وجود داشته که چنین موضعی داشته و آن اندیشه‌ی زرتشتی و سیاست ایرانشهری بوده است. در نظام اخلاقی زرتشتی هستی میدان نبرد دو نیروی خیر و شر است. اما شیرازه‌ی هستی بر اساس قانونی خردمندانه نهاده شده که کلیت آن را نیکو و اخلاقی می‌کند. به همین خاطر اهریمن ماهیتی عدمی داشته و همچون فسادی و رخنه‌ای و مرضی در پیکره‌ی هستی تصویر می‌شده است. گزاره‌ی نخستین آشکارا مخالفت با همین ایده است. جهان سوگیری اخلاقی ندارد و چیزهای گیتیانه –که اهوراآفریده قلمداد می‌شوند– هیچ ارج و اهمیتی در زمینه‌اش ندارند.

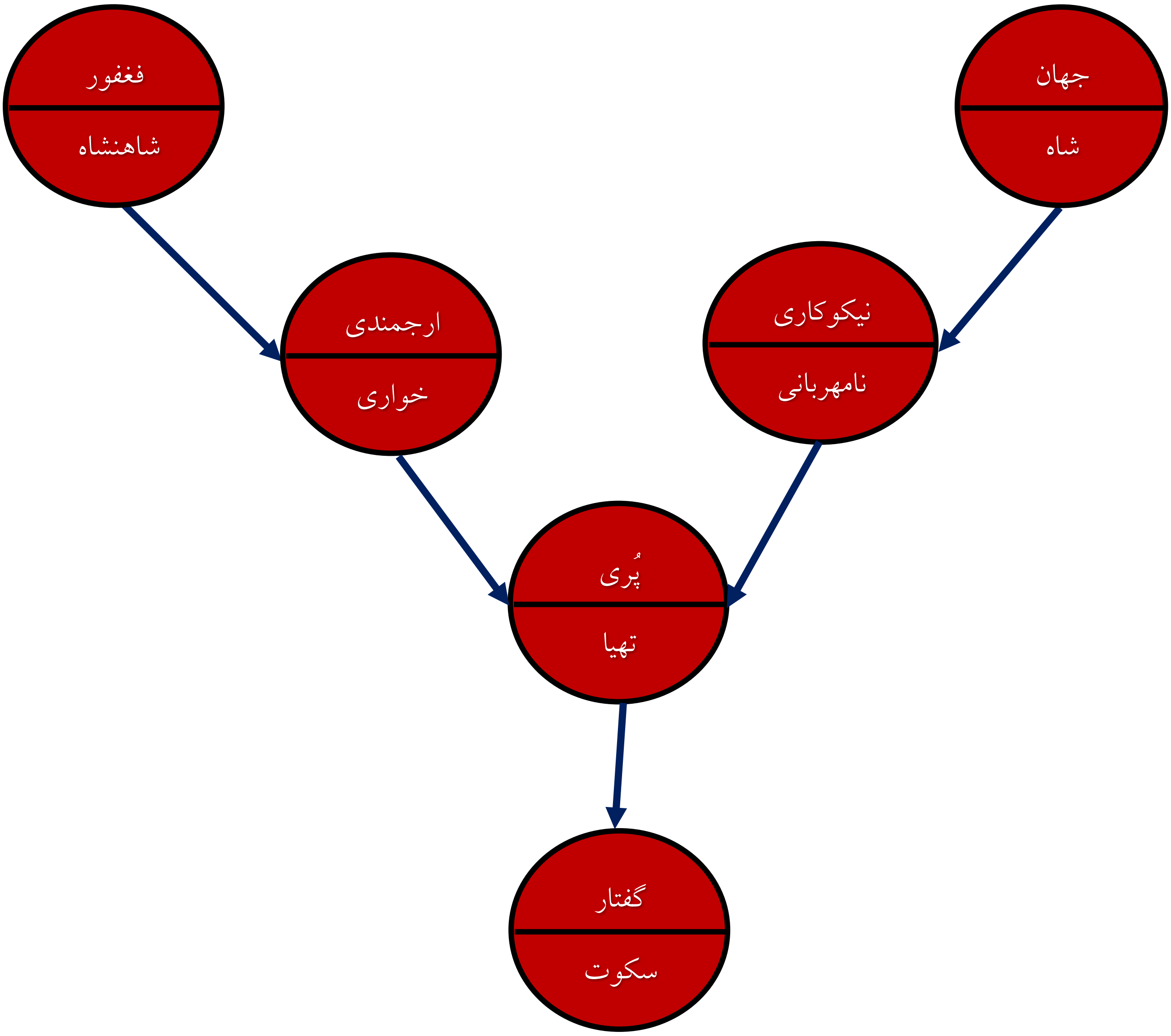
گزاره‌ی دوم هم مخالفت با سیاست ایرانشهری است. ایده‌ی دولت ایرانی یکسره بر مبنای همین نظام اخلاقی بنا نهاده شده است. شاهنشاه مشروعیت خود را به خاطر رعایت قانون طبیعی به دست می‌آورد و باید دادگر و نیکوکار باشد تا شایستگی فرمانروایی پیدا کند. شاهنشاه انسان کامل است، یعنی نماینده‌ایست از گونه‌ی انسان که سرشتی همسان با اهورامزدا دارد و در نبرد کیهانی خیر و شر حق انتخاب دارد. تنها با پیوستن نهایی آدمیان به سپاه هورمزد است که اهریمن در آخرالزمان شکست می‌خورد و نابود می‌شود. به همین خاطر تک تک انسانها ارجمند و ارزشمند هستند و ارتباط شاهنشاه با ایشان از نوع احترام متقابل است، همچنان که ارتباط خداوند و انسان نیز چنین است.

جمله‌ی دوم می‌گوید که هرآنچه گفته شد، نادرست است. پادشاه چینی یعنی فغفور قرار نیست موضعی اخلاقی داشته باشد و مشروعیت‌اش از نیکوکاری‌اش ناشی نمی‌شود. مردمان در تاریخ چین بر خلاف ایران در مقام فرد مطرح نبودند و تنها در بافت خاندان و عشیره‌شان هویت پیدا می‌کردند. بنابراین مفهوم صد خاندان یا عشیره‌های بسیار در متن برابرنهادی است برای کلمه‌ی «مردم» در نبشته‌های پارسی باستان، که به مرد (یعنی انسان) ارجاع می‌دهد. بند نخست می‌گوید نبردی بین خیر و شر در کار نیست، وجود ماهیتی اخلاقی ندارد، و فغفور نیز به همچنین، موجودات و مردمان هیچ ارزش و اهمیتی ندارند. ترکیب این گزاره‌ها در آن دوران تنها به صورت واژگونه در سیاست ایرانشهری و اخلاق زرتشتی وجود داشته است.

دو بند بعدی به توضیحی برای شعر آغازین شباهت دارند. هرچند بیش از آن که معنا را شفاف سازند، آن را تیره و مبهم می‌کنند. به احتمال زیاد هردوی این بندها در زمان‌های دور زبانزدها و ضرب‌المثل‌هایی بوده‌اند که برای مخاطب مفهومی روشن و دم دستی را تداعی می‌کرده‌اند. با این حال شبکه‌ی استعاره‌ها و نمادهای برسازنده‌ی این معنی امروز از دست رفته و ترجمه‌هایی که از این دو بند داریم به نظر بسنده و دقیق نمی‌رسد. بند دوم، این جهان بی‌سر و ته و تهی از اخلاق و ارج را چیزی جانوری می‌داند، یا به چیزهایی نامفهوم مثل کیسه و فلوت تشبیه‌شان می‌کند. حدس من آن است که شکل اصلی زبانزد به نمادهای جانوری مربوط بوده باشد. این هم جای توجه دارد که شتر بومی چین نیست و از بلخ و خوارزم به این منطقه وارد شده و در آن دوران تنها در قلمرو ترکستان یافت می‌شده که آریایی‌نشین بوده‌اند. میمون اما بومی است و در اساطیر چینی هم مثل روایت‌های هندی نقشی مهم بر عهده دارد. چه بسا که بند دوم در آغاز ضرب‌المثلی جانوری بوده، و بعدتر در بافت سخن دائویی به خاطر دوپهلو بودن کلیدواژه‌ها برای اشاره به چیزهای توخالی و تهی به کار گرفته شده است. بند دوم به هر روی صفاتی را به جهان نسبت می‌دهد که با تهیا و خالی بودن مربوط می‌شود. مثل فلوت که تا میان‌تهی نباشد صدایی تولید نمی‌کند، یا شبیه به کیسه‌ای که

تهیای میانی‌اش کاربردش را شکل می‌دهد. بند دوم می‌گوید جهان به خاطر این برهوت اخلاقی و برکنار ماندن از جفت‌های متضاد معنایی و نظام ارزش‌هاست که درست کار می‌کند و چنین که هست، هست.

بند سوم هم مانند دومی پیوند معنایی استواری با پیش از خود ندارد. می‌توان آن را نکوهشی برای دستگاه فکری ایرانی دانست که شبکه‌ای بزرگ و متنوع از کلیدواژه‌های دقیق و تعریف شده را برای رمزگذاری نظامی فلسفی به کار می‌گیرد، و این احتمالاً در چینِ آن روزگار امری دور از ذهن و خسته کننده قلمداد می‌شده است. همزمان با تدوین این متن، در گوشه‌ی مقابل قلمرو هخامنشی سقراط با سطحی‌انگاری فراوان طرح پرسش از معانی کلمات – یعنی شالوده‌ی دقت فلسفی– را به فنی تکراری و ساده‌انگارانه برای تولید شک در رقبای سیاسی تبدیل کرد. به همان شکل در گوشه‌ی خاوری هم می‌بینیم که موضع‌گیری‌ای در این مورد وجود دارد. موضعی که البته از جنس وامگیری و سوءاستفاده نیست، و طرد ساده و سرراست و به نسبت بدوی کل فرایند است. «بیش از حد مجاز حرف زدن (مخاطب را) خسته می‌کند»، بنابراین باید کم حرف و تودار بود. چون چنین حرفی است که «از اندرون محافظت می‌کند».


فغفور
شاهنشاه
جهان
شاه
ارجمندی
خواری
نیکوکاری
نامهربانی
پُری
تهیا
گفتار
سکوت

بخش ششم: زند فصل ششم

گفتار نخست: برگردان فصل ششم

谷神不死，是謂玄牝。

玄牝之門，是謂天地根。

綿綿若存，用之不勤。

۶.۱: خدای دره نامیراست، اوست که فُرج عمیق خوانده می‌شود

۶.۲: درگاهی که به فرج عمیق راه دارد، ریشه‌ی جهان خوانده می‌شود

۶.۳: اگر آرام آرام ببالد، سودآور خواهد بود بی آن که رنجی به بار بیاورد.

فصل ششم یکی از کوتاه‌ترین بخش‌های «دائو دِه جینگ» است و تنها سه بند و ۳۱ نشانه دارد. به خاطر همین کوتاهی و فشردگی معنایی به نسبت مبهم دارد و به شکل‌های گوناگون خوانده شده است. چنین می‌نماید که کل این فصل از یک متن کهن‌تر اساطیری برگرفته شده باشد. لیه تسه می‌گوید که این منبع «نیای زرد» نامیده می‌شده است.[۱]

1 Waley, 1958: 149.

این فصل در واقع شعری سه بیتی است که هر بیت آن چهار نشانه دارد، جز مصراع چهارم که پنج کلمه‌ایست. بند نخست از این کلمات تشکیل شده:

谷 (گو: دره) 神 (شِن: ایزد، جادو، روح) 不 (بو: نه) 死 (سْئه: مردن، نفرین، هراس)

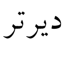
是 (شی: بودن، باشه) 謂 (وِی: گفتن) 玄 (شوان: عمیق و سیاه، آسمان) 牝 (پین: مادینه، فرج، شکاف)

این بند اغلب چنین ترجمه شده است: «روح دره نامیراست، و او را بانوی مرموز می‌نامند». اما این برگردان جای چون و چرا دارد. در مصراع نخست «گو شِن» (谷神) ترکیبی است که باید با هم خوانده شود و «دره‌ی جادویی» یا «ایزد مقیم دره» را می‌رساند. «شِن» البته معنای روح را هم حمل می‌کند. اما تصوری که از کلمه‌ی روح در ذهن متبلور می‌شود، یعنی پاره‌ای غیرمادی از وجود تشخص یافته‌ی فردی در چین آن دوران احتمالا مفهومی ناشناخته بوده است. این دو کلمه در فصل ۳۹ هم در دو جمله‌ی پیاپی در یک بند آمده‌اند و باز مثل همین جا در بافتی شمنی معنی می‌شوند.

این دو را مفسران بعدی همتای یین و یانگ و نیروی نرینه و مادینه گرفته‌اند. اما چنین تعبیری جای چون و چرا دارد. در منابع کهن این اشاره را می‌بینیم که دره‌ها مادینه و تپه‌ها نرینه هستند و این دو کلمه در ادبیات چینی دلالتی جنسی دارند. اما اینجا از تپه نشانی نمی‌بینیم و مفهوم روح دره یا ایزد دره تنها به یکی از این عناصر اشاره می‌کند و بنابراین جفت متضاد معنایی کاملی را نمی‌سازد که بخواهد با یین و یانگ برابر انگاشته شود. در «کتاب نیای زرد» که احتمالا مرجع اصلی این متن بوده، «ایزد دره» به موجودی اساطیری اشاره می‌کرده که با نیروی جادویی نهفته

در آبها پیوند داشته یا با آن یکی انگاشته می‌شده است.[1] درباره‌ی این ایزد آبها در کتاب مفصلِ «گوان‌زی» (管子) – تدوین شده در عصر هان به سال ۲٦ پ.م– شرحی آمده و همچون نیرویی مقدس بزرگ و اثرگذار دانسته شده است.

در مصراع دوم هم ترجمه کردنِ «شوان پین» (玄牝) به «بانوی مرموز» قدری زمان‌پریشانه و تحریف‌آمیز است. «شوان» که به شکلی استعاری معنای مرموز و مبهم را هم می‌رساند، در اصل به گنبد آسمان شبانه و چیزهای تیره و عمیق و دوردست دلالت می‌کرده است. «پین» هم به صراحت به آلت تناسلی زنانه اشاره می‌کرده و به شکلی تعمیم یافته معنای مادینه بودن یا شکاف داشتن را هم در خود دارد. بنابراین ترجمه‌ی دقیقتر چنین است: «خدای دره نامیراست، اوست که فُرج عمیق خوانده می‌شود».

این بند با کلمه‌ی جالب توجه 谷 شروع می‌شود که جای بحث دارد. این کلمه در «دائو دِجینگ» ده بار به کار گرفته شده است. این واژه بسیار کهن است و بر استخوان‌های پیشگویی دوران شانگ (حدود ۱۵۰۰ پ.م) به صورتآمده است. قدری دیرتر در اواخر همین دوران این نشانه را به صورت بر آوندهای مفرغی می‌بینیم. معنای اصلی این کلمه احتمالا «دره، بریدگی زمین» بوده و از ریشه‌ی پیشا چینی–تبتی *kl(j)u(ŋ/k)* گرفته شده و بنابراین با کلمه‌ی «لْجوُنگ(س)» (ལྗོངས) در تبتی به معنای رودخانه و دره هم‌ریشه است. این نشانه در معنای دره به صورت «گو» تلفظ می‌شده است. اما خوانش دیگری از این علامت را هم داریم که «لو» خوانده می‌شده و چند ترکیب از آن را در متون کهن چینی سراغ داریم. «لو» در چینی مربوط بوده به قومی با نژاد بیگانه که در منطقه‌ی شمال غربی چین می‌زیسته‌اند. تردیدی نیست که این قوم ایرانی‌تبار و شاخه‌ای از سکاها بوده‌اند. ترکیبهای بازمانده از این علامت عبارتند از «تویوهون» (吐谷渾／吐谷浑) که اسم قبیله‌ای از سکاهاست، و 谷蠡 که به مقامات درباری

[1] Waley, 1958: 57.

سکا (به چینی: شیونگ‌نو) اشاره می‌کند. یعنی آن دره‌ای که روح جادویی یا ایزد نماینده‌اش مورد بحث است، گویی ارتباطی با قلمرو سکاها و منطقه‌ی سکونت آریایی‌های غرب چین داشته باشد.

این جمله البته به تنهایی معنای چندانی ندارد و معنایش فقط زمانی روشن می‌شود که به بند دوم بنگریم، که از این کلمات تشکیل یافته است:

玄 (شوان: عمیق و سیاه، آسمان) 牝 (پین: مادینه، فرج، شکاف) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 門 (مِن: دروازه، درگاه)

是 (شی: بودن، باشه) 謂 (وِی: گفتن) 天 (تیان: آسمان) 地 (دی: زمین) 根 (گِن: ریشه، پایه، تبار)

این دو جمله را هم اغلب چنین ترجمه کرده‌اند «دروازه‌ای که به بانوی مرموز راه می‌برد را ریشه می‌نامند، که آسمان و زمین را می‌زاید.». در اینجا می‌توان دید که تعبیر «بانوی مرموز» درست نبوده است. چون دروازه‌ای که به بانوی مرموز برسد معنادار نیست. اما درگاه یا آستانه‌ای که به فُرج عمیق راه داشته باشد معنادار است. یعنی در این جا با تعبیری جنسی و تا حدودی رکیک سر و کار داریم. در جمله‌ی دوم همان ساختار دستوری بند نخست تکرار می‌شود. آن درگاهی که به فرج عمیق راه داشت، ریشه‌ی جهان (یعنی آسمان و زمان) نامیده می‌شود.

سومین بند که مفهوم این جملات را یک درجه روشنتر می‌سازد، مشتمل بر این کلمات است:

綿 (مِیَن: نرم، پنبه) 綿 (مِیَن: نرم، پنبه) 若 (روئو: تو، او، مطیع، اگر) 存 (تْسون: وجود داشتن، بالیدن، حفظ شدن)

用 (یُونگ: استفاده کردن، به کار گرفتن، خوردن) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 不 (بو: نه) 勤 (چین: سازنده، فعال، رنج)

این نشانه‌ها را به شکل‌هایی بسیار متفاوت ترجمه کرده‌اند. مضمون کلی اغلب ترجمه‌ها چنین است که «نیرویش بی‌گسست جریان می‌یابد، بی آن که فرسوده گردد». اما مرور نشانه‌های برسازنده‌ی متن نشان می‌دهد که چنین برگردانی به متن وفادارتر است: «اگر آرام آرام ببالد، سودآور خواهد بود بی آن که رنجی به بار بیاورد.»

گفتار دوم: جهان‌بینی شمنی

فصل ششم به احتمال زیاد یکی از کهن‌ترین لایه‌های متن «دائو دِه جینگ» است. شش جمله‌ی برسازنده‌ی این فصل نشانگر بافت مفهومی هستند که به عقاید ابتدایی اقوامی شباهت دارند که هنوز شهرنشینی و نویسایی را تجربه نکرده‌اند. متن آشکارا شعری کهن با ساختاری بسیار ساده است. در حدی که اگر بخواهد با اشعار پارسی مقایسه شود، به شعرهای ویژه‌ی کودکان شباهت دارد. اما این تنها از زاویه‌ی ساختار است و از نظر مفهومی، متن معنایی مشخص را در بافتی شمنی رمزگذاری می‌کند. بافتی که بعدتر در جریان نویسا شدن چینی‌های هان و تحول آیین دائو از یادها رفته و به همین خاطر متن را به معمایی بدل ساخته است.

متن گویا در ابتدای کار شعری بوده در ستایش «خدای دره» و این احتمالا ایزدی در جهان‌بینی چند خدایی اولیه‌ی چینی‌ها بوده که متولی دره‌ها، یا چه بسا دره‌ای خاص در جغرافیایی مشخص بوده است. این حدس اخیر از اینجا به ذهن متبادر می‌شود که نشانه‌ی 谷 که به معنای «دره» است، در ضمن گویا اسم دره‌ای خاص در قلمرو غربی چین هم بوده است. در جایی که آریایی‌نشین بوده و ساکنانش به قبایل سکا (به چینی: شیونگ‌نو) تعلق داشته‌اند. چندان که بعدتر این نشانه همچون علامتی قومی برای اشاره به کلمات وصف کننده‌ی جامعه‌ی سکا به کار گرفته می‌شده است.

بنابراین هسته‌ی مرکزی شعر، ستایش خدای دره‌ایست که احتمالا در شمال غربی چین و قلمرو سکاها قرار داشته است. این تبلور مقدسِ دره‌ی مورد نظرمان، در ضمن انگار با نیروهای مادینه پیوندی داشته است. چون با تعبیر

رکیک «فُرج عمیق» یا «شکاف مادینه‌ی ژرف» مربوط بوده است. سنت مربوط دانستن دره‌ها با نیروهای زنانه و قله‌ها با نیروهای مردانه در بسیاری از فرهنگها دیده می‌شود و در چین هم نمونه‌هایی دارد. بنابراین احتمالا این شعر در آغاز به آیین بزرگداشت ایزدی مادینه مربوط می‌شده که تجسم قدسیِ دره‌ای خاص بوده است. منظور از کلیت شعر دقیق دریافتنی نیست. آشکار است که نیروی زاینده‌ی این ایزدبانوی دره ستایش شده است، و احتمالا جمله‌ی آخر به روییدن گیاهان و کارکرد دره همچون چراگاه اشاره می‌کند. در ضمن اشاره شده که بومیان مقیم آن منطقه این دره را ریشه‌ی جهان می‌دانسته‌اند و اینها همه در کنار هم آثاری است که یک کیش بسیار کهن و بدوی پرستش مظاهر طبیعت را نشان می‌دهد.

این که چرا چنین شعری در «دائو دِ جینگ» گنجانده شده درست معلوم نیست. مضمون آن ارتباطی با بقیه‌ی متن ندارد و بر خلاف بدنه‌ی کتاب، مخالفت روشنی هم با مضمون‌های زرتشتی یا ایرانشهری در آن دیده نمی‌شود. در واقع متن به قدری قدیمی است که احتمالا پیشتر از تماس با فرهنگ آریایی، یا خارج از دایره‌ی جغرافیایی آن پدید آمده است. در ضمن اشاره به قلمروی مربوط با سکاها این حدس را ایجاد می‌کند که شاید این سرود نمونه‌ای از نغمه‌های مذهبی بومیان منطقه پیش از ورود آرای زرتشتی–ایرانشهری به منطقه بوده، و همچنان در قبیله‌ها و جمعیتهایی رواج داشته است. شاید به این خاطر ویراستار متن آن را همچون نمونه‌ای از فرهنگ و معنای اصیل و پیشازرتشتی در گردآوری خود گنجانده است. به هر روی انگیزه‌ی او و هرچه بوده باشد، متنی کوتاه، معماگونه، و بسیار کهن را برای ما به یادگار گذاشته است.

بخش هفتم: برگردان و زند فصل هفتم

گفتار نخست: برگردان فصل هفتم

天長地久。

天地所以能長且久者，以其不自生，故能長生。

是以聖人後其身而身先；外其身而身存。

非以其無私耶？故能成其私。

۷.۱: آسمان دوردست است و زمین دیرپای

۷.۲: پس (از آنجا که) آسمان و زمین مکانی نیرومند دارند، خیلی پایدارند و ماندگارتر.

پس او (جهان) برای خودش زندگی نمی‌کند،

با قدرتی دیرینه است که (چنین) پایدار زندگی می‌کند.

۷.۳: پس چنین است که فرمانروای مردم پشت افرادش جای می‌گیرد و به همین خاطر پیشاپیش افرادش جای دارد.

او (پادشاه) بیرون از (صف) افرادش جای می‌گیرد، به همین خاطر خویشتن را حفظ می‌کند.

۷.٤: پس مگر نه این که او (فرمانروا) هیچ خودخواهی ندارد؟

او (پادشاه) قدرت دیرینه‌اش را از آنجا به دست آورده، که خودخواه است.

فصل هفتم از چهار بند تشکیل شده که در پیوند با هم کلیتی منسجم را بر می‌سازند. با این حال به احتمال زیاد بند طولانی دوم شرحی بر بند نخست بوده که به زبانزدی کوتاه شبیه است. بند سوم هم به عبارتی سیاسی می‌ماند که بند چهارم همچون حاشیه‌ای بر آن نگاشته شده باشد. برای ارزیابی محتوای متن نیکوست اگر نشانه‌های برسازنده‌ی بندها را یک به یک شرح دهیم.

بند نخست جمله‌ی کوتاهی است با چهار علامت: **天長地久**

天 (تیان: آسمان) **長** (چآنگ: طولانی، مستمر، راست، پایدار) **地** (دی: زمین) **久** (جیُو: درازمدت، زمان طولانی)

می‌توان این جمله را چنین ترجمه کرد: «آسمان دوردست است و زمین دیرپای» و اغلب مترجمان هم به چنین جمله‌ای رسیده‌اند. آنگاه بند دوم را داریم که طولانی است و خود از سه جمله تشکیل شده است. جمله‌ی اولی طولانی است و خود نُه نشانه دارد:

天 (تیان: آسمان) **地** (دی: زمین) **所** (سوئُو: جا، مکان) **以** (ای: پس) **能** (نِنگ: توانا، نیرو، توانستن، خرس–گوزن اساطیری) **長** (چآنگ: طولانی، مستمر، راست، پایدار) **且** (جو: خیلی، چند، فراوان) **久** (جیُو: درازمدت، زمان طولانی) **者** (ژِه: پسوند صفت برتر؛ –تر/ –ترین)

ایمز و هال این جمله را چنین فهمیده‌اند: «دلیل این که جهان دیرپا و پایدار است، آن است که برای خودش زندگی نمی‌کند. برای همین عمری دراز دارد.»[۱] در مقابل آدیس و لومباردو نوشته‌اند: «دیرپا و استوارند، چون برای خودشان وجود ندارند».[۲] پاشائی چنین برگردانده: «هستی‌هاشان دیرنده از آن است که آنها را هستی نمی‌پندارند.»[۳] باقی مفسران هم در چنین دامنه‌ای از واگرایی خوانش‌هایی کمابیش همسان را به دست داده‌اند. اما این ترجمه‌ها با اصل متن فاصله دارند. مفهوم انتزاعی «هستی» در متن غایب است و دشوار است نشانه‌های جمله را بتوان به «برای خود وجود داشتن» برگرداند، که در ترجمه‌ها زیاد تکرار می‌شود.

هر چهار نشانه‌ی بند نخست در این جمله هم تکرار شده و بنابراین احتمالا آن را همچون شرحی برای زبانزدی کوتاه و عامیانه نوشته‌اند. جمله می‌گوید جهان (آسمان و زمین، تیان دی: 天地) آن دو صفت پیشین را با شدتی بیشتر دارد. یعنی خیلی پایدار (چآنگ جو: 長且) و دیرپاتر (جیو ژِه: 久者) است. اما چرا چنین است؟ چون که (以) در وضعیت 所能 قرار دارد. معنای این دو نشانه قدری بحث برانگیز است. اولی یعنی «سوئو» (所) صریح است و جا و مکان را می‌رساند. اما دومی (نِنگ: 能) دو معنای به کلی متفاوت دارد. معنای امروزین‌اش «توانایی و قدرت» است و در متن هم بیش از پنجاه بار به کار گرفته شده که اغلب همین معنی را می‌رساند. با این حال این نشانه در متون کهن نام هیولایی اساطیری بوده که به خرسی با پاهای گوزن شباهت داشته است. بنابراین جمله را می‌شود چند جور خواند. جهان دیرپاتر و ماندگارتر است، چون جایگاهی نیرومند دارد، یا می‌تواند جایی و مکانی داشته باشد، و یا این که –با خوانشی اساطیری– چون جایگاه هیولای خرس–گوزن است.

---

[1] Ames and Hall, 2003: 523.
[2] Addiss and Lombardo, 1993: 33.

[3] پاشائی، ۱۳۷۱: ۱۵٤.

دو جمله‌ی بعدی کمک می‌کنند که این نقطه‌ی شاخه‌زایی در معنا را هرس کنیم:

以 (ای: پس) **其** (چی: او، آن) **不** (بو: نه) **自** (زی: خود، خویش، البته) **生** (شِنّ: بودن، زیستن، زادن، خام) **故** (گو: پیر، قدیمی) **能** (ننگ: توانا، نیرو، توانستن، خرس-گوزن اساطیری) **長** (چآنگ: طولانی، مستمر، راست، پایدار) **生** (شِنّ: بودن، زیستن، زادن، خام)

این دو آشکارا جفت هستند و با فعلی همسان نیز خاتمه می‌یابند. جمله‌ی اول می‌گوید «پس او (جهان) برای خودش زندگی نمی‌کند». جمله‌ی دوم شکل مثبت همین وضعیت را شرح می‌دهد و با استفاده از نشانه‌های بند نخست می‌گوید که جهان چگونه زندگی می‌کند. جهان پایدار زندگی می‌کند (چآنگ شِن: **長生**)، اما در بافتی که با دو نشانه‌ی **故能** نمایش داده شده است. یعنی چون قدرتی دیرینه است، یا خرس-گوزنی پیر است. بعید نیست که در این جمله‌ها «ننگ» به همان جانور اساطیری اشاره کرده باشد. اما روشن است که این علامت از ابتدا بر قدرت و توانستن هم دلالت می‌کرده است. پس احتمالا حتا در صورت اشاره به این موجود خیالی، باز هم استعاره‌ای برای قدرت به شمار می‌آمده است. در عین حال روشن است که جهان –آسمان و زمین– هم در این جملات در بافتی همه‌جان‌انگارانه و شمنی به کار گرفته شده‌اند. یعنی انگار جهان خود موجودی جاندار است که به شکلی خاص زندگی می‌کند. پس معنای جمله چنین می‌شود که دیرپایی و پایداری جهان به شیوه‌ی زندگی کردن‌اش مربوط می‌شود. شیوه‌ای که با قدرت، پایداری و قدمت گره خورده است.

بند سوم باز گزاره‌ای طولانی است که از دو جمله‌ی بلند تشکیل یافته است. جمله‌ی اول ده نشانه دارد و به خاطر حضور عبارت «شنگ رِن» (**聖人**) محتوایی سیاسی دارد:

是 (شی: بودن، باشه) 以 (ای: پس) 聖 (شِنگ: مقدس، نجیبزاده، پادشاه، خبره) 人 (رِن: مردم، انسان) 後 (هُو: پشت، تهیگاه، بعد، نواده) 其 (چی: او، آن) 身 (شِن: بدن، شأن، خویشتن) 而 (اِر: و، آنگاه، اما) 身 (شِن: بدن، شأن، خویشتن) 先 (شیَن: پیشتاز، پیشین، نیاکان)

این جمله ساختاری شعرگونه دارد با نشانه‌هایی تکرار شونده: **是以聖人後其身而身先**

می‌گوید شاه (شنگ رن) پشت بدنها و مقامها (شِن: 身) جای می گیرد و به همین خاطر در جلوی ایشان واقع می‌شود. در اینجا عبارت «شِن» دو بار تکرار شده و هربار با یکی از دو جفت متضاد معناییِ پشت/ جلو (هُو/ شیَن: **後- 先**) آمده است. یعنی پیشتاز بودن شاه بدان خاطر است که پشت سر دیگران حرکت می‌کند. این جمله احتمالا اشاره به موقعیت شاه در رزم‌آرایی قدیم چینی‌ها دارد. ترتیب جایگیری فرمانروا در لشکرکشی‌های چینی تقریبا واژگونه‌ی شیوه‌ی رزم‌آرایی ایرانیان بوده است. در ایران شاهان مدعی فرهمندی و مقتدر در میدان نبرد پیشاپیش سپاهشان حرکت می‌کرده‌اند و گاه مثل اردشیر بابکان یا بهرام گور یک تنه در جنگ تن به تن با هماورد اصلی‌شان شرکت می‌کردند. در مقابل در رزم‌آرایی چینی شاه اغلب در جنگها شرکت نمی‌کند و در جریان لشکرکشی‌ها هم پشت سر سپاهیانش خیمه می‌زند و با صفوفی پرشمار از نگهبانان پاسداری می‌شود.

این سنت حتا در دوران معاصر هم باقی مانده و مثلا در جنگهای داخلی چین مائو همیشه در اردوگاهی دور از میدان نبرد و پشت سر سربازانش اقامت می‌گزید. در فیلمهای تاریخی و رزمی چینی هم این سنت نمود دارد و اغلب فرمانده و شخصیت اصلی داستان پس از آن که زیردستان و پیروانش پا به میدان گذاشتند و جنگیدند، آخر همه با حریف رویارو می‌شود. این درست واژگونه‌ی الگویی بوده که در ایران رواج داشته است. بنابراین احتمالا «در پشت سر بدنها یا مقامها بودن و در ضمن پیشاپیش ایشان بودن» به موقعیت شاه در میدان نبرد اشاره می‌کند.

جمله‌ی بعدی هم ساختاری همسان و نشانه‌هایی تکراری دارد و مکمل همین معنی را بیان می‌کند:

外 (وَی: بیرون، بیگانه) 身 (شِن: بدن، شأن، خویشتن) 而 (اِر: و، آنگاه، اما) 身 (شِن: بدن، شأن، خویشتن) 其 (چی: او، آن) 身 (شِن: بدن، شأن، خویشتن) 存 (تْسون: وجود داشتن، بالیدن، حفظ شدن)

یعنی فرمانروا از افرادش (بدنها و مقامها) فاصله می‌گیرد و بیرون از حلقه‌ی ایشان جای می‌گیرد، و به این ترتیب تن خویش و مقام خویش را حفظ می‌کند. این نشان می‌دهد که تعبیر جنگی ما از جمله‌ی پیشین درست بوده و منظور تدبیر شاه برای حفظ جان خویش در میدان نبرد بوده است. نشانه‌ی «شِن» (身) در این جا ایهامی دارد و در چند معنا به کار گرفته شده است. معنای اصلی‌اش که هم به بدن افراد و هم به مقام و موقعیت‌شان اشاره می‌کند، می‌تواند به «افراد» برگردانده شود و صف‌آرایی سربازان و نگهبانان در میدان نبرد را نشان می‌دهد. اما این کلمه «خویشتن» هم معنی می‌دهد و در پایان این جمله به این نکته اشاره می‌کند که پادشاه با بیرون ایستادن از دایره‌ی سربازانش، تن و مقام خویشتن را حراست می‌کند.

بند سوم از فصل هفتم، از دو جمله تشکیل یافته که یکی‌شان پرسشی است و دومی انگار پاسخ آن باشد. نشانه‌های این دو جمله چنین‌اند:

非 (فِی: قید نفی: نه، نیست) 以 (ای: پس) 其 (چی: او، آن) 無 (وو: نه، هیچ) 私 (سی: خود، خودخواه، غیرمجاز) 耶 (یِه: پدر، علامت سؤال) ؟

故 (گو: پیر، قدیمی) 能 (ننِگ: توانا، نیرو، توانستن، خرس–گوزن اساطیری) 成 (چِنگ: کامیابی، به دست آوردن، کامل، تبدیل شدن) 其 (چی: او، آن) 私 (سی: خود، خودخواه، غیرمجاز)

این دو بند جای بحث بسیار دارند. اغلب این دو را روی هم رفته به صورت گزاره‌ای خبری ترجمه کرده‌اند. کمابیش با این محتوا که « می‌توان بدون خودمداری، خویشتنی فرجامین داشت»، یا حتا در قالبی پرسشی اما مشابه: «از ناخودپرستی آیا به خودی نمی‌توان رسید؟»[1] اما این ترجمه‌ها منظور نشانه‌های جمله‌ها را درست بیان نمی‌کنند.

نخست باید به این نکته دقت کرد که این بند از دو جمله‌ی تقریبا هم‌اندازه تشکیل یافته است. نخست گزاره‌ای با شش نشانه را داریم (**非以其無私耶**) که به خاطر نشانه‌ی «یِه» (**耶**) که علامت سؤال است، جمله‌ای پرسشی است. پس از آن جمله‌ی دیگری (**故能成其私**) با پنج علامت می‌آید که قاعدتا پاسخ را بیان می‌کند. پس هردوی اینها را در قالب یک جمله نباید ترجمه کرد. جمله‌ی پرسشی اولی معنایی روشن دارد: پس مگر نه این که او (فرمانروا) هیچ خودخواهی ندارد؟

این جمله با توجه به جملات پیشین رگه‌ای از طنز در خود دارد. چون از باقی متن بر می‌آید که فرمانروا بسیار خودخواه است و برای در امان ماندن از گزند دشمنان نگهبانان و افرادش را سپربلای خود قرار می‌دهد. نادیده انگاشتن بستر رزم‌آرایانه‌ی جملات پیشین و بی‌توجهی به بافت سیاسی متن باعث شده این جمله به کلی متفاوت همچون مقدمه‌ای بر یک گزاره‌ی خبری اخلاقی فهمیده شود. در حالی که دارد در ادامه‌ی جمله‌ی قبلی به شکلی طنزآمیز و تجاهل‌آمیز می‌گوید «پس می‌بینید خودخواهی فرمانروا چقدر اندک است؟». جمله‌ی پایانی این فصل هم به بندهای پیشین ارجاع می‌دهد و هم پاسخ این جمله‌ی شوخ‌سرانه را می‌دهد. می‌گوید او (پادشاه) قدرت دیرینه‌اش را از آنجا به دست آورده، که خودخواه است.

---

[1] پاشائی، ۱۳۷۱: ۱۵٤.

گفتار دوم: فرهمندی در برابر خودخواهی

فصل هفتم ساختاری منطقی و گسترش یابنده دارد. چنین می‌نماید که ویراستار با قصدِ نتیجه‌ی سیاسی گرفتن از زبانزدی عامیانه آن را تدوین کرده باشد. آغازگاه این فصل جمله‌ای کوتاه و شعرگونه است که به احتمال زیاد ضرب‌المثلی عام با معنایی پیش پا افتاده بوده است: «آسمان دوردست است و زمین دیرپای»، عبارتی شبیه به «به هر کجا که روی آسمان همین رنگ است» یا «بس بگردید و بگردد روزگار» در زبان پارسی که بر جاودانگی و عظمت گیتی اشاره می‌کند و دیرپایی زمان، اما نتیجه‌گیری خاصی در این مورد ندارد.

ویراستار انگار قصدِ استخراج نتیجه‌ای سیاسی از این ضرب‌المثل داشته. برای همین آن رابا زبانزد دیگری ترکیب کرده که به جایگیری پادشاه در میدان جنگ مربوط می‌شود. این گزاره‌ی دوم هیچ ارتباطی منطقی یا مفهومی خاصی با اولی ندارد. این زبانزد دوم بند سوم را بر می‌سازد: «پس چنین است که فرمانروای مردم پشت افرادش جای

می‌گیرد و به همین خاطر پیشاپیش افرادش جای دارد». پس دو جمله‌ی به ظاهر بی‌ربط داریم که یکی به گیتی و دیگری به پادشاه مربوط می‌شود.

حدسم آن است که بندهای دوم و چهارم را ویراستار به قصدِ شرح دادن و چفت و بست کردن این دو گزاره به بندهای کهن‌تر اول و سوم افزوده باشد. این دو بندِ افزوده یک عبارت مشترک دارند که معلوم است دغدغه‌ی خاطر ویراستار بوده و بر محور آن دو زبانزد کهن را به هم دوخته است. عبارت «قدرت دیرینه» (**故能**) تنها بخشی است که در گزاره‌های دوم و چهارم مشترک است و جالب است که در بندهای اول و سوم هم دیده نمی‌شود. یعنی این مضمونی است که شارح به زبانزدهای قدیمی‌ترِ اولیه افزوده است. ویراستار می‌خواسته ارتباطی میان فرمانروا و جهان برقرار کند و این را در برخورداری هردو از قدرت دیرینه خلاصه کرده است. آنگاه در بند دوم شرح داده که چطور قدرت دیرینه با جهان مربوط می‌شود. این را هم باید در نظر داشت که متن جهان (یعنی ترکیب آسمان و زمین) را همچون فرمانروا موجودی زنده قلمداد کرده و از زیستن او سخن به میان آورده است. یعنی با تصویری شمنی و همه‌جان‌انگار از گیتی سر و کار داریم.

در بند نخست دیدیم که آسمان و زمین دیرپا و استوار هستند. اما چرا چنین پاینده‌اند؟ چون که از قدرتی دیرینه برخوردارند. این نیروی مرموز در ضمن از آنجا بر می‌خیرد که جهان «برای خودش زندگی نمی‌کند». یعنی قصدی و هدفی ندارد و غایتی را دنبال نمی‌کند. آسمان و زمین در جایی محکم و نیرومند مستقر شده‌اند و به این دلیل چنین پایدارند. این تکیه‌گاه مستحکم بی‌قصدی و بی‌خود بودن است. جهان برای خودش زندگی نمی‌کند و بر این مبنا زندگی‌اش چنین دیرپا و خدشه‌ناپذیر است.

مهمترین دغدغه‌ی خاطر پادشاه در میدان نبرد حفظ جان خود است. یعنی او نیز می‌کوشد تا مثل آسمان و زمین دیرتر بپاید و زنده و استوار باقی بماند. متن می‌گوید که برای دستیابی به این هدف، او نیز باید به «قدرت دیرینه» دست یابد. قدرتی که از «بی‌خود زیستن» ناشی می‌شد. اما پادشاه بر خلاف جهان قصد و منظوری دارد و همچون

آسمان و زمین خنثا و بی‌هدف و بی‌تفاوت نیست. پادشاه خودخواه است، اما این ویژگی را می‌تواند به شیوه‌ای همچون آسمان–زمین بروز دهد. نمونه‌اش آن که در میدان نبرد پشت سر همه می‌ایستد، هرچند همه پیرو او هستند. یعنی همه او را دنبال می‌کنند، در حالی که پیشارویش در حرکت‌اند. پادشاه به این ترتیب به شکلی دیگر از قدرت دیرینه دست پیدا می‌کند. شکلی که از خودخواهی برمی‌خیزد.

پس این فصل دو مضمون پادشاه و جهان را همتا می‌انگارد و مقدمه‌ای (قدرت دیرینه) و نتیجه‌ای (دیرپایی) مشترک را به هردو نسبت می‌دهد. اما تفاوت در آنجاست که جهان با بی‌خود بودن و پادشاه با خودخواه بودن به این غایت دست پیدا می‌کنند.

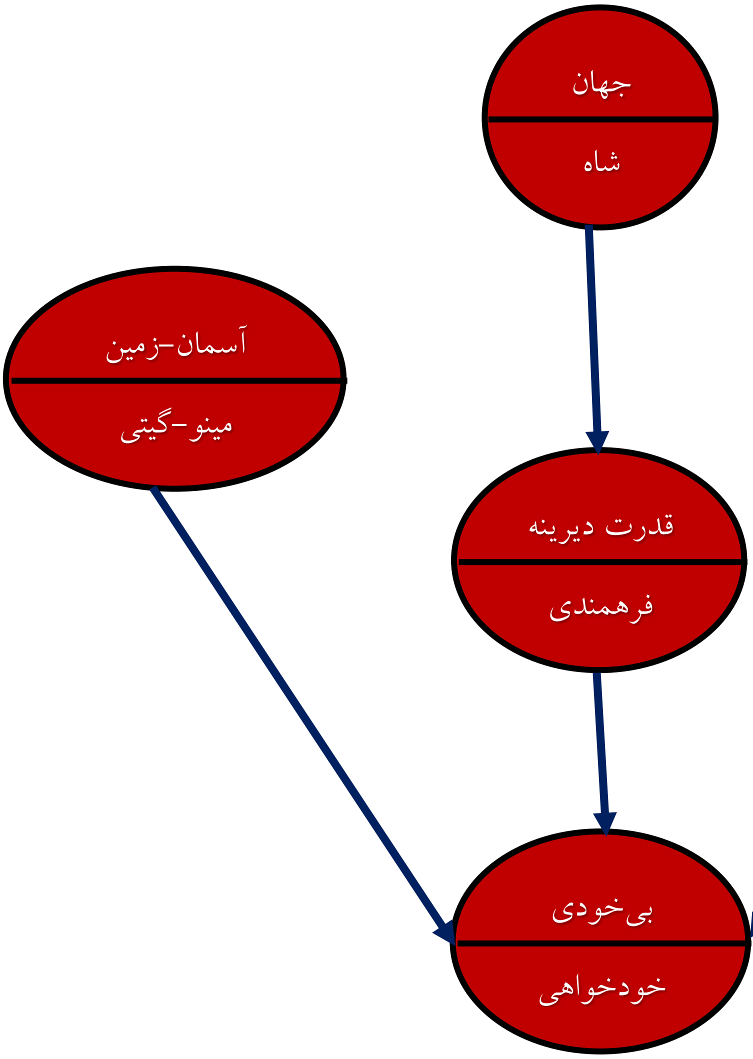
این خوانش از متن با آنچه که از سیاست‌نامه‌ها و متون مشابه دیگر چینی داریم سازگاری دارد. یعنی در باقی جاها هم نمونه‌های مشابهی داریم که پادشاه با امری طبیعی برسنجیده شده و شباهت‌ها و تفاوتهایش برشمرده شده و نتیجه همچون اندرزی و راهبردی تبلور یافته است. با این حال فصل هفتم از این نظر غیرعادی است که مضمون‌های اصلی توسط ویراستار به زبانزدهای اصلی افزوده شده‌اند. متن به یک عنصر مشترک اصلی –قدرت دیرینه– و یک تقابل مهم –بی‌خودی در برابر خودخواهی– اشاره می‌کند که پادشاه و جهان را از سویی به هم متصل می‌کنند و از سوی دیگر جدایشان می‌سازند. این مفهوم‌ها در بندهای اول و سوم وجود ندارند و بنا به حدس من در افزوده‌ی ویراستار (بند دوم و چهارم) به متن وارد شده‌اند. اینجا پرسشی مطرح می‌شود و آن هم این که ویراستار متن –که لائو تسه خوانده شده– چرا چنین فصلی را به کتاب خود افزوده است. یعنی چرا دو زبانزد قدیمی به این ترتیب به هم دوخته شده‌اند و دلیل تاکید بر بی‌خودی/ خودخواهی و قدرت دیرینه چیست؟

می‌توان متن را در چارچوبی که پیشنهاد کردیم به صورتی جدلی خواند. یعنی پرسید در زمان تدوین این متن چه دستگاه نظری‌ای وجود داشته که به همین ترتیب از ارتباط پادشاه و جهان سخن می‌گفته و مضمون‌هایی مشابه را به آنها نسبت می‌داده است. متن در میانه‌ی عصر هخامنشی تدوین شده و در این هنگام بزرگترین واحد سیاسی کره‌ی

زمین دولت هخامنشی و پیچیده‌ترین نظام اخلاقی و فلسفی تحول یافته در همه‌ی تمدنها، اندیشه‌ی زرتشتی بوده است. هردوی اینها هم در کناره‌ی جامعه‌ی خالق «دائو دِه جینگ» قرار داشته‌اند. بنابراین حدس نیرومندی که داریم آن است که این مضمون‌ها در واکنش به نگرش فلسفی زرتشتی و سیاست ایرانشهری صورتبندی شده باشند.

جالب است که این حدس با داده‌های متنی کاملا سازگار است. تمام کلیدواژه‌های افزوده شده به زبانزدها در چارچوب ایرانی وجود دارند و از اهمیتی چشمگیر برخوردارند. در نگرش زرتشتی–ایرانشهری مشروعیت سیاسی از مفهوم فرهمندی (به اوستای: خْوَرَنَه) برمی‌خیزد که می‌توان «قدرت دیرینه» را تعبیری بومی در برابر آن دانست. از سوی دیگر «بی‌خود» بودن جهان (آسمان و زمین) دقیقا نقطه‌ی مقابل اندیشه‌ی زرتشتی است که آفرینش آسمان و زمین (گیتی) را امری قصد شده و هدفمند می‌داند که میدان نبردی برای درآویختن خیر و شر و پیروزی نهایی اولی بر دومی را فراهم می‌آورده است. واژگونه‌اش هم درست است. یعنی در سیاست ایرانشهری شاهنشاه زمانی از فره ایزدی برخوردار است و مشروعیت دارد که خودخواه نباشد و در راه چیرگی نیکی بر بدی گام بردارد. یعنی در نگرش ایرانی هم مضمونی شبیه به قدرت دیرینه داریم که در میان شاهنشاه و جهان مشترک است، اما در ایران این قدرت از برنامه‌ای کیهانی و سیری تاریخی و هدفی اخلاقی برمی‌خیزد که کل هستی را در بر می‌گیرد و یکپارچه می‌سازد.

فصل هفتم در اصل برای مخالفت با این چشم‌انداز اخلاقی از هستی و این برداشت خاص از مشروعیت سیاسی طرحریزی شده است. در نیمه‌ی نخست جهان از هدفمندی و قصد اخلاقی تهی دانسته شده، و در بخش دوم پادشاه با شکلی دیگر از آن عاری فرض شده است. جهان با غیاب قصد و هدفمندی دست به گریبان است، در حالی که شاه با متراکم شدن آن در شکل خودخواهی درگیر است. هردو هم از قدرت دیرینه برخوردارند و پایداری و دوام‌شان نشانه‌ی آن است. پس نگرش ایرانشهری–زرتشتی که شرط مشروعیت و دوام جهان و پادشاه را قصدمندی اخلاقی می‌دانست، نادرست است.


جهان
شاه
آسمان-زمین
مینو-گیتی
فغفور
شاهنشاه
قدرت دیرینه
فرهمندی
بی‌خودی
خودخواهی

بخش هشتم: برگردان و زند فصل هشتم

گفتار نخست: برگردان فصل هشتم

上善若水。

水善利萬物而不爭，處衆人之所惡，故幾於道。

居善地，心善淵，與善仁，言善信，正善治，事善能，動善時。

夫唯不爭，故無尤。

۸.۱: نیکوترین برتری تابع آب است

۸.۲: آب نیکوست، چون به چیزهای بی‌شمار سود می‌رساند، اما (با کسی) ستیزه ندارد.

(آب) در جاهایی آرام می‌گیرد که توده‌ی مردم آن را پلید می‌دانند.

(آن جای پلید) چگونه است؟ در آنجای دیرینه‌ایست که راه آنجاست

۸.۳: اقامتگاهی نیکوست که (مثل) زمین (استوار) باشد

دلی نیکوست که ژرف باشد

بخششی نیکوست که (مانند) آسمان باشد

سخنی نیکوست که صادقانه باشد

حکومتی نیکوست که منظم باشد

خدمتی نیکوست که زورمندانه باشد

جنبشی نیکوست که بهنگام باشد

۸.٤: از آنجا که مرد با کسی ستیزه نمی‌ورزد، تقصیر دیرینه نیز متوجه او نیست.

فصل هشتم از چهار بند نامتوازن تشکیل یافته است. چنان که دو بند کوتاه اول و چهارم انگار به هم مربوط باشند و بعد در میانشان دو بعد دیگر وارد شده باشد، که هریک احتمالا زمانی شعری مستقل بوده‌اند. بند نخست به نسبت ساده است و چهار نشانه را شامل می‌شود: 水若善上

上 (شانگ: بالا، برتر، مقدم، امپراتور) 善 (شان: خوب، درست، مهربان، مردن) 若 (یو/ روئو: تو، او، مطیع، اگر) 水 (شوِئه: آب، مایع، رودخانه)

این جمله را دو جور ترجمه کرده‌اند. برخی گفته‌اند «خوب است اگر مثل آب باشی»[۱] برخی دیگر مثل پاشائی و ایمز–هال گفته‌اند «بهترین، آب را مانَد»[۲]، یا «نیرومندترین تاثیرات شبیه است به آب»[۳]. با توجه به ساختار جمله تعبیر دوم درست‌تر می‌نماید و می‌تواند آن را چنین خواند: نیکوترین برتری تابع آب است.

دومین بند از سه جمله با بلندای متفاوت تشکیل یافته است. اولی به نسبت طولانی است:

水 (شوئِه: آب، مایع، رودخانه) 善 (شان: خوب، درست، مهربان، مردن) 利 (لی: سود، کامیابی، تیز) 萬 (وان: بی‌شمار، ده هزار) 物 (وو: چیز) 而 (اِر: و، آنگاه، اما) 不 (بو: نه) 爭 (ژِنگ: دعوا کردن، ستیزه، نقص)

معنای این بند به نسبت روشن است و همه به یک شکل آن را فهمیده‌اند. آب به این دلیل بر نیکوترین برتری احاطه دارد، که به ده هزار چیز سود می‌رساند اما با چیزی ستیزه ندارد. نکته‌ی قابل توجه درباره‌ی این جمله آن است که در هر دو نسخه‌ی الف و ب که در ما وانگ توئی یافت شده‌اند و از قدیمی‌ترین ثبت‌های متن هستند، علامت «بو» (پو) به معنای نفی در انتهای جمله دیده نمی‌شود.

بخش پایانی جمله در نسخه‌ی ب مانند روایت کلاسیک است. یعنی می‌گوید که «آب خوب است چون به ده هزار چیز سود می‌رساند، اما ستیزه‌جوست». اما نسخه‌ی الف نشانه‌ی متفاوتی دارد و می‌گوید « آب خوب است چون به ده هزار چیز سود می‌رساند، اما آرام است».[۴] همین معنی اخیر قاعدتا بر دیگری غلبه کرده و به متن کلاسیک امروزین تبدیل شده، که همان را ترجمه کرده‌ام.

دومین جمله شش علامت دارد و معنای آن نیز روشن است:

---

[1] Addiss and Lombardo, 1993: 34.

[2] پاشائی، ۱۳۷۱: ۱۵۹.

[3] Ames and Hall, 2003: 527.

[4] Henricks, 1989: 782-784.

處 (چو: اقامت گزیدن، استقرار، تنبیه، بکارت) 衆 (ژُونگ: مردم، سپاه، توده، جمع) 人 (رِن: مردم، انسان) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 所 (سوئُو: جا، مکان) 惡(ئِه: بد، پلید، دشمن، دشوار)

در اغلب ترجمه‌ها عبارت «ژونگ رن» (衆人) ترجمه ناشده باقی مانده و تنها به این نکته اشاره شده که آب در جاهای پست جمع می‌شود. این بیان اما کافی نیست و بخش مهمی از مفهوم‌پردازی جمله را نادیده می‌گیرد. بخشی که به سویه‌ی انسانی «جای پلید» اشاره می‌کند و بعدتر در خوانش فصل اهمیت می‌یابد. این جمله احتمالا زیر تاثیر تجربه‌ی زیسته‌ی مردم ابراز شده است؛ این مشاهده که آب باران به منداب‌ها و گنداب‌ها فرو می‌ریزد و آنجا جمع می‌شود. این را هم باید به یاد داشت که در نسخه‌ی الف ما وانگ توئی به جای «توده‌ی مردم» تنها کلمه‌ی «توده/ گروه» به کار گرفته شده است و نشانه‌ی مردم غایب است.[1]

故 (گو: پیر، قدیمی) 幾 (جی‌ئی: چقدر؟، چند، چی؟) 於 (یو: در، با، از) 道 (دائو: راه)

این جمله به خاطر کوتاهی و اشاره به دائو ابهام‌آمیز بوده و هرکس به شکلی ترجمه‌اش کرده است. قاعدتا باید آن را در ادامه‌ی جملات پیشین خواند و به علامت پرسشی 幾 هم توجه کرد. پرسشی در کار است و آن این که جای پست و پلیدی که آب در آن آرام می‌گیرد کجاست و ماهیتش چیست؟ پاسخ آن است که این همان جای دیرینه و قدیمی است که راه در آن قرار گرفته است.

بند سوم از هفت جمله‌ی سه کلمه‌ای تشکیل یافته که علامت میانی همه‌شان 善 (شان) است. بنابراین با شعری کوتاه سر و کار داریم که در میانه‌ی فصل هشتم گنجانده شده است. نشانه‌های برسازنده‌ی این هفت مصراع چنین است:

居 (جو: منزل گزیدن، مستقر شدن، ماندن، دعوی کردن) 善 (شان: خوب، درست، مهربان، مردن) 地 (دی: زمین)

[1] Henricks, 1989: 785.

心 (شین: قلب، دل، قصد، ذهن) 善 (شان: خوب، درست، مهربان، مردن) 淵 (یوآن: چاه، ژرفنا)

與 (یو: دادن، کمک، بخشش، پیروی، جنگیدن، برگزیدن) 善 (شان: خوب، درست، مهربان، مردن) 仁 (رِن: مهربان، نیکخواه)

言 (یَن: گفتن، بحث، اعلام) 善 (شان: خوب، درست، مهربان، مردن) 信 (شین: راست، درست، باور، پیام)

正 (ژِنگ: مستقیم، راست، زیبا، منظم) 善 (شان: خوب، درست، مهربان، مردن) 治 (ژی: درمان کردن، حکم راندن، تنبیه کردن)

事 (شِه: چیز، کار، خدمت، سانحه) 善 (شان: خوب، درست، مهربان، مردن) 能 (نِنگ: توانا، نیرو، توانستن، خرس–گوزن اساطیری)

動 (دُنگ: حرکت، جنبیدن، تماس) 善 (شان: خوب، درست، مهربان، مردن) 時 (شی: فصل، زمان، دوران)

در نسخه‌های ما وانگ توئی در جمله‌ی سوم به جای «رِن» کلمه‌ی «تیان» را داریم. یعنی سخنی از انسانی یا مهربانانه بودن بخشش در کار نیست و در مقابل این رفتار آسمانی دانسته شده است. نسخه‌ی الف یافته شده در این گور این عبارت و جمله‌ی بعدی را با هم ادغام کرده و «گفتن» را از قلم انداخته و به این جمله‌ی طولانی‌تر رسیده که «در بخشش، آنچه نیکوست صداقت است.»[1] این جمله البته با بقیه‌ی جملات بند همخوانی ندارد و احتمالا خطای کاتب بوده است. هرچند در اغلب ترجمه‌ها متن کلاسیک را مبنا گرفته و «انسانی/ مهربان» بودن را به بخشش نسبت داده‌اند، اما من به نسخه‌ی کهن‌تر وفادار مانده‌ام. از این رو روایت کلاسیک را نقل کرده‌ام، اما در ترجمه «آسمان» را جایگزین ساخته‌ام.

---

[1] Henricks, 1989: 785–786.

اغلب مترجمان به ساده بودن این جمله‌ها و تکراری بودن علامت میانی‌شان توجه نکرده‌اند و از این رو عبارتهایی طولانی یا ناهمگون را در مقام ترجمه‌ی این متن به دست داده‌اند. نسخه‌ی اصل وفادار چنین محتوایی دارد:

زمین است که برای اقامت گزیدن نیکوست، یعنی جایگاه خویش را در جایی سزاوار و استوار قرار بده.

دلی یا ذهنی نیکوست که ژرف باشد، یعنی قلب‌ات که اندام شناسنده‌ی عواطف است، کارآمد باشد و عمیق به دنیا بنگرد. توجه داشته باشید که در زبان چینی مفهوم دل و ذهن از هم تفکیک نشده‌اند و ذهن و قلب یک معنی دارند.

بخششی نیکوست که مانند آسمان باشد.

آن قول و حرفی نیکوست که درست و صادقانه بیان شده باشد.

فرمانروایی‌ای نیکوست که به نظم حکم کند، یعنی در مقام پادشاه، طوری فرمان بران که سامانی نیک و خوب بر قلمروت حاکم شود.

خدمتی نیکوست که زورمندانه و با توانایی اجرا شود، یعنی طوری باش که در مقام خدمتگزار بتوانی به ارباب خود نیکو خدمت کنی.

کرداری نیکوست که در زمان درست انجام پذیرد. یعنی موقع‌شناس باش و زمانی که وقتش فرا رسید، کارهای ضروری را انجام بده.

بند چهارم این فصل از دو جمله‌ی کوتاه ساخته شده است:

夫 (فو: مرد، شوهر) 唯 (وِئی: فقط، چون، گرچه) 不 (بو: نه) 争 (ژِنگ: دعوا کردن، ستیزه، نقص)

故 (گو: پیر، قدیمی) 無 (وو: نه، هیچ) 尤 (یُو: تقصیر، خاص)

این دو جمله را اغلب به چنین مضمونی برگردانده‌اند که «بی‌ستیزه‌جویی، از خطا رهایی می‌یابی». اما ساختار جمله بیشتر چنین برگردانی را روا می‌دارد: از آنجا که مرد با کسی ستیزه نمی‌ورزد، تقصیر دیرینه نیز متوجه او نیست. در جمله‌ی پایانی معنای تعبیر «گو یُو» درست دانسته نیست. اما هرچه هست، نشانه‌ی 故 در آن را نباید از قلم انداخت،

چنان که اغلب مترجمان چنین کرده‌اند. این حدس از متن بر می‌آید که انگار نسخه‌ای بومی از گناه نخستین یا خطای آغازین در اساطیر چینی وجود داشته و این جمله بار آن گناه را از دوش کسانی بر می‌دارد که ستیزه‌جو نیستند.

گفتار دوم: زند فصل هشتم

برخی از جملات فصل هشتم مشهور هستند و در زمانه‌ی ما نیز بارها تکرار شده‌اند. مثلا بروس‌لی در مصاحبه‌ی مشهوری که کمی پیش از مرگش انجام داد، وقتی سبک رزمی خود را با آب همسان می‌انگارد، در اصل مشغول نقل قول کردن از جمله‌ی آغازین این فصل است.

فصل هشتم با این همه ساختاری نامنسجم و تکه تکه دارد. می‌توان حدس زد که بند نخست (که زبانزدی کوتاه و آهنگین است) و بند سوم (که شعری با هفت مصراع است) از زبانزدهایی بوده‌اند که پیشاپیش وجود داشته‌اند، و ویراستار متن آنها را با افزودن شرحی (بندهای دوم و چهارم) کنار هم آورده است. زبانزد کوتاه آغازین و شرح آن در بند دوم به ستایش کیفیت آب و پندآموزی از آن مربوط می‌شود. اما شعر بند سوم نوعی اندرزنامه‌ی سیاسی است و جمله‌ی پایانی هم به توضیحی درباره‌اش شبیه است. کنار هم آمدن این دو بخش این حدس را ایجاد می‌کند که احتمالا گردآورنده‌ی «دائو دِ جینگ» اندرزهای بند سوم را نیز برآمده از ویژگی‌های آب می‌دانسته است.

بند نخست با تاکید بر شکل‌پذیری، نرمخویی و استمرار حرکت آب آغاز می‌شود. احتمالا شکل اصلی این زبانزد به تجربه‌ی زیسته‌ی مشهور و الهام‌بخشی مربوط می‌شود که در بسیاری از فرهنگها زبانزدها و اندرزهایی مشابه را پدید آورده است. مضمونی که به رخنه کردن نرمترین سیال که آب است، در سخت‌ترین چیز یعنی سنگ تاکید می‌کند و بنابراین آب را از سنگ نیرومندتر می‌شمارد. این مضمون در ایران زمین نیز شهرتی داشته است و از نمادپردازی‌های ناصرخسرو تا «جدا شد یکی چشمه از کوهسار» ملک‌الشعرای بهار نمونه‌هایش را می‌بینیم.

زبانزدی که در بند نخست آمده احتمالا بومی بوده و ارتباطی با مضمون‌های مشابه ایرانی نداشته است. محتوایش هم به سادگی چیرگی آب بر سنگ را مورد تاکید قرار می‌داده است. بند دوم اما این مضمون را پشت و رو کرده و چیزهایی بدان افزوده و آن را همچون مقدمه‌ای برای شعر بند سوم دگرگون ساخته است. در بند دوم می‌خوانیم که کارگزاران و رعیت باید مانند آب مطیع و نرمخو باشند و به جایگاه فروپایه‌ای که برایشان در نظر گرفته شده است قانع باشند. آنان به آبی می‌مانند که ممکن است در جایی فروپایه و پلید مستقر شوند، اما نباید زیاده‌خواهی کنند و سر به ستیزه بردارند. بلکه باید در همان جایگاه آرام بگیرند و به خدمت و کارهای خوب مشغول شوند.

این تعبیر، آشکارا سیاسی است و مردمان را به ماندن در جایگاه فرودست و پذیرش اقتدار سیاسی سروران فرمان می‌راند. چیرگی آب بر چیزهای نیرومندتر از خودش را به خوبی می‌توان به ستیزه‌جویی و توفندگی تعبیر کرد، چنان که مثلا در شعر پارسی چنین تصویری غلبه داشته است. اما در بند دوم ویراستار این برداشت بدیهی و نزدیک را رها کرده و در مقابل غلبه‌ی آب نرم بر چیزهای سخت را به اطاعت و طرد مقاومت حمل کرده است. به این شکل معمای جمله‌ی اول گشوده می‌شود که آب را «بی ستیزه» دانسته است. در حالی که در اساطیر و متون کهن اتفاقا آب یکی از نیرومندترین و ستیزه‌جوترین نیروهای طبیعت است و هم در شکل آسمانی باران و توفان و هم شکل زمینی رودخانه و دریا به جنگاوران تشبیه شده است.

بنابراین آغازگاه بند دوم که این صفت را از آب دریغ می‌کند، مقصودی دارد و در پی به کرسی نشاندن حرفی است. آن حرف در جمله‌های بعدی آشکار می‌شود. همانطور که آبِ بی‌ستیزه در گنداب و زمینهای پست قرار می‌یابد، مردمان نیز باید در کف هرم اقتدار جامعه آرام بگیرند و سلسله مراتب بالای سر خود را بپذیرند. با این جملات، مفصل‌بندی بین بند اول و سوم انجام می‌پذیرد. بند سوم شعری است که آن سلسله مراتب را شرح می‌دهد و ضرورت رفتار کردن در خطوطی مشخص و مرزبندی شده را گوشزد می‌کند. کلیدواژه‌ی بنیادی در این هفت مصراع «شان» (善) است که «خوب و نیکو و مهربان» معنی می‌دهد. باید توجه داشت که در زمان تدوین «دائو دِه جینگ» –و تا قرنها

پس از آن هم- دوقطبی خیر و شر بدان شکلی که زرتشت تعریف کرده بود به فرهنگ چینی وارد نشده بود. از این رو چارچوب اخلاقی به آن شکلی که امروز برای ما آشناست بر متن سیطره نداشته است. بنابراین مفهوم خوب و درست و نیکو که به «شان» نسبت داده شده، در واقع «شایسته، سزاوار، مطابق با عرف» معنی می‌دهد و این دقیقا همان است که بند سوم توصیف می‌کند. شیوه‌ی «نیکو» انجام دادن کارها، چنین و چنان است، و این با پذیرش شأن خویش و انجام کارها بر اساس آن تعیین می‌شود.

هفت گزاره‌ی بند سوم در نگاه نخست به نسخه‌ای بسیار ساده و کوتاه از اندرزنامه‌های باستانی می‌مانند. اما نشانه‌هایی هست که نشان می‌دهد احتمالا شعر اصلی دلالتی سیاسی داشته است. اقامت گزیدن در زمین نیکو، و همچنین اشاره به حکم راندن و خدمت کردن در جمله‌های پنجم و ششم این حدس را ایجاد می‌کند که متن در ابتدای کار نوعی سیاستنامه یا اندرز به شاهان و درباریان چینی بوده است. متن البته بسیار کوتاه و ساده است و معنایی که حمل می‌کند هم ابتدایی می‌نماید. به همین خاطر زمینه‌ی پیدایش آن می‌تواند دربارهای محلی امیرانی بوده باشد که بر دولتشهرهایی به نسبت کوچک فرمان می‌رانده‌اند. ابتدایی بودن ساختار اجتماعی پدید آورنده‌ی این متن از آنجا آشکار می‌شود که نقشهای سیاسی از هم تفکیک نشده‌اند و کلیدواژه‌های دقیق و روشنی برای اشاره به مقامها و کارکردهای درباری مجزا به کار گرفته نشده است. با این حال بافت متن به زمینه‌ای درباری مربوط می‌شود و به ویژه در دوقطبی فرمان راندن/ حکم کردن (治) و خدمت کردن (事) نشانی از سلسله مراتبی در شأن دیده می‌شود. این هفت جمله از یک جمله‌ی آغازی مربوط به مکان و یک جمله‌ی پایانی مربوط به زمان تشکیل یافته و بنابراین احتمالا در ابتدای کار شعری یکپارچه و منسجم بوده است. در میانه‌ی اینها دو جمله‌ی (۲ و۳) اندرزگونه و سه جمله‌ی (٤، ٥، ٦) قاعده‌مدار داریم که به ترتیب اخلاق اجتماعی و قانونی سازمانی را نمایندگی می‌کنند. این که فرد خوش‌خلق و مهربان باشد دلی ژرف داشته باشد به سجایای اخلاقی عمومی مربوط می‌شود. در مقابل خوش‌قولی، نظم‌مداری و خوش‌خدمتی از ویژگی‌های لازم برای کار کردن در سازمانی سیاسی و درباری ابتدایی قلمداد می‌شوند.

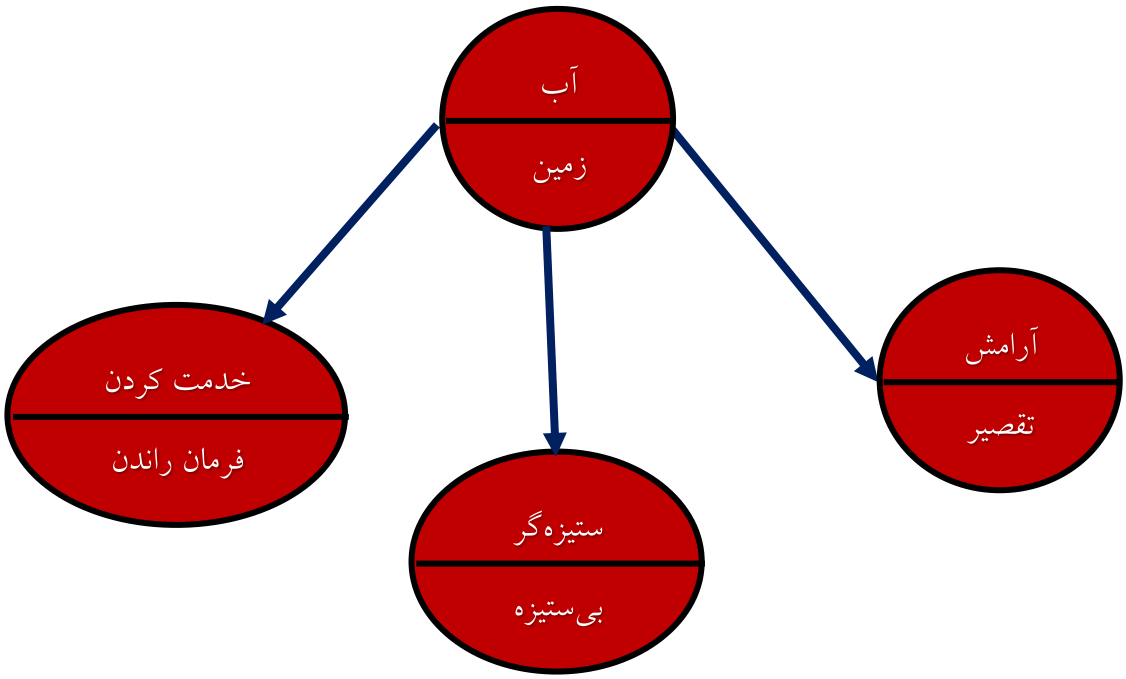
دو جمله‌ای که بند پایانی را بر می‌سازند. باز بر همین پیام کلی فصل هشتم تاکید دارند: باید از ستیزه جلوگیری کرد. نباید ستیزه جست، و تنها در این حالت است که بار گناه و تقصیر از روی دوش مرد برداشته می‌شود. علامت «فو» (夫) در اینجا (و در بیش از سی بار دیگری که در متن تکرار شده) به روشنی نشان می‌دهد که مخاطب کتاب «دائو دهِ جینگ» مردان بوده‌اند. این در مقابل کاربرد به نسبت متقارن نامها و فعلهای نرینه و مادینه‌ای قرار می‌گیرد که در اوستا می‌بینیم. چنان که در گاهان و متون بعدی اوستایی فراوان تعبیر «مردان و زنان اشون» را می‌بینیم و این تعادل جنسیتی در شش امشاسپند نیز نمایان است که مقدس‌ترین عناصر دین زرتشتی هستند و نیمی‌شان مرد و نیمی زن هستند.

خواندن فصل هشتم این حدس را به ذهن متبادر می‌کند که گویی ویراستار قصد داشته با تمثیل آب و نقل شعری کهن حرفی را به کرسی بنشاند، و انگار این حرف در آن زمان معارضی داشته است. در واقع هم چنین بوده و محتوای این فصل هم در لایه‌ی اجتماعی و هم فرهنگی در آن دوران با رقیبهایی نیرومند رویارو بوده است. نظام ارباب و رعیتی ویژه‌ی چین که بر حاکمیت یک طبقه‌ی اشرافی نیرومند بر بدنه‌ی جمعیت کشاورز استوار شده، در واقع شکلی از برده‌داری حکومتی است که مشابهش را در تمدنهای مهم دیگر نیز می‌بینیم. مصری‌ها و رومی‌ها و آزتکها نیز در سراسر تاریخ خویش در چنین بافت اجتماعی‌ای زندگی می‌کردند و روشن است که هریک مستقل از هم به این ساختار دست یافته بودند. این نظام اجتماعی برده‌دارانه که بر شکاف عمیق و عبورناپذیر رعیت کشاورز از اشراف جنگاور و دیوانسالار تاکید داشت، تازه در قرن ششم تا چهارم پ.م در چین داشت شکل می‌گرفت.

قاعدتا در این شرایط و در موقعیتی که دولت‌های نوپای چینی تازه گذار از دولتشهرهای محلی به سمت پادشاهی‌ها را آغاز کرده بودند، مقاومتهای زیادی در برابر این ساختار تازه‌ی توزیع قدرت در گوشه و کنار دیده می‌شده است. این مقاومتها دو منبع الهام بیرونی هم داشته‌اند. در همسایگی قلمروهای کشاورز چینی سرزمین آریایی‌هایی قرار داشت که جمعیت‌شان در قالب قبیله‌های کوچگرد سکایی و تخاری سازمان می‌یافت و به کلی با

مضمون برده‌داری بیگانه بودند. ویژگی این قبایل آن بود که هر مرد عشیره در آن جنگاوری مستقل به حساب می‌آمد. بنابراین پیوندی میان آزادی و کوچگردی و جنگاوری برقرار بود. این چارچوب در متون اوستایی کهن هم دیده می‌شود و در مهریشت نمودهای روشن‌اش را می‌بینیم. در واقع سیاست ایرانشهری که بر طرد بردگی و شهرنشینی و آزادی و تحرک کشاورزان تاکید داشت، از درهم بافتگی یک‌جانشینان کشاورز و قبایل کوچگرد ناشی می‌شود و گزینه‌ای نیرومند در برابر نظام کشاورزانه‌ی چین به حساب می‌آمد.

چنین می‌نماید که فصل هشتم با این رقیب همسایه است که سر مخالفت دارد. ستیزه‌جویی که تا این اندازه مورد حمله‌ی متن است، همان ویژگی جنگاوری و دلیری سکاهاست که در ضمن راه را بر پذیرش بردگی و سلسله مراتب ساکن سیاسی می‌بسته است. «دائو دِه جینگ» در این معنا در همسایگی قلمروی تدوین شده که آب در آن آرام نمی‌گرفته و به سمت زمینهای پلید و پست فروکش نمی‌کرده است. از این روست که تاکیدی چنین شدید بر بی‌ستیزه بودن آب و ارج نهادن به اطاعت و سربه‌زیر بودن در متن نمایان است.


آب
زمین
خدمت کردن
فرمان راندن
ستیزه‌گر
بی‌ستیزه
آرامش
تقصیر

بخش نهم: برگردان وزند فصل نهم

گفتار نخست: برگردان فصل نهم

持而盈之，不如其已；揣而銳之，不可長保。

金玉滿堂，莫之能守；富貴而驕，自遺其咎。

功遂身退天之道。

۹.۱: آنگاه که (ظرفی را) نگه می‌داری و پُرش می‌کنی

مگر مثل این نیست که آن [روندپر شدن ظرف]، (وقتی لبریز شد) متوقف می‌شود؟

آنگاه که (سلاح را) می‌آزمایی و تیزش می‌کنی

مگر می‌توانی در درازمدت حفظش کنی؟

۹.۲: تالاری که از یشم و فلز انباشته باشد را نمی‌توان حفاظت کرد

اما وقتی ثروتی از اسبان درشت‌اندام و چیزهای گرانبها اندوخته شده باشد،

خودِ همین خطایی است که به از دست رفتن‌شان منتهی می‌شود

۹.۳: وقتی دستاوردت تکمیل شد، عقب‌نشینی کن. آسمان چنین راهی را می‌پیماید.

فصل نهم متنی به نسبت پیچیده است که از سه بند تشکیل یافته است. بند اول و دوم هریک از چهار جمله تشکیل یافته‌اند و گویی در ابتدای کار شعرهایی مستقل و کوتاه بوده‌اند. بند سوم تک جمله‌ای طولانی با هفت علامت است که انگار در مقام توضیحی بر این دو رباعی نوشته شده. بند نخست از این نشانه‌ها تشکیل یافته است:

持 (چی: نگهداشتن، حفظ کردن) 而 (اِر: و، آنگاه، اما) 盈 (یینگ: پر کردن، انباشتن، غرور، افزودن) 之 (ژِه: داشتن، رفتن)

不 (بو: نه) 如 (رو: شبیه به، اگر، مثلا) 其 (چی: او، آن) 已 (یی: پایان دادن، خاتمه، توقف)

揣 (چوای: حدس زدن، سنجیدن، آزمودن، گرفتن) 而 (اِر: و، آنگاه، اما) 銳 (روئی: تیز، نوک‌دار) 之 (ژِه: داشتن، رفتن)

不 (بو: نه) 可: (کْئو: قید امکان: شاید که...، ممکن است که...) 長 (چآنگ: طولانی، مستمر، راست، پایدار) 保 (بوآ: پروردن، حفظ کردن، تضمین کردن)

روشن است که در اینجا با نوعی رباعی چهار مصراعی سر و کار داریم که هر مصراع آن از چهار نشانه تشکیل یافته و پایان مصراع اول و سوم هم کلمه‌ی مشترکی (ژِه: 之) همچون قافیه دارد و مصراعهای دوم و چهارم هم با کلمه‌ی مشابهی آغاز می‌شوند (بو: 不) که این هم در شعر چینی همتای قافیه است. این جملات را مترجمان گوناگون به شکل‌هایی کاملا متفاوت ترجمه کرده‌اند. اگر بخواهیم به نشانه‌های متن وفادار باشیم، به چنین برگردانی می‌رسیم: « آنگاه که نگهش می‌داری و پُرش می‌کنی/ مثل این نیست که (از جایی به بعد) این (کار) متوقف می‌شود؟/ آنگاه که می‌آزمایی‌اش و تیزش می‌کنی/ مگر می‌توانی در درازمدت حفظش کنی؟».

این عبارتها معماگونه و مبهم به نظر می‌رسند و این وضعیتی است که بر کل این فصل حاکم است. یکی از دلایلش هم آن است که بسیاری از نشانه‌های این بخش از متن مهجور و نادر هستند و در متن هم تنها در همین یک جا یا به ندرت در دو سه جای دیگر به کار گرفته شده‌اند. توافقی شکل گرفته که دو جمله‌ی اول به آوندی و ظرفی اشاره می‌کند، و موضوع دو جمله‌ی بعدی خنجری یا سلاحی است. بنابراین نیمه‌ی اول بند می‌گوید که وقتی ظرفی را نگه می‌داری و آن را پر از چیزی می‌کنی، اگر به موقع دست نگه نداری، لبریز می‌شود و بر زمین می‌ریزد.
آنگاه که نگهش می‌داری و پُرش می‌کنی. یعنی از لحظه‌ی لبریز شدن به بعد، عمل پر شدن متوقف می‌شود. به همین ترتیب کسی که سلاحش را تیز می‌کند و می‌آزماید، احتمالا به سوی میدان جنگ می‌شتابد. بنابراین خطر مرگ تهدیدش

می‌کند. جنگاوری که زیاد سلاحش را تیز کند و ستیزه‌جو باشد دیر یا زود شکست می‌خورد و سلاحش و چه بسا جانش را از دست می‌دهد. بنابراین تیمار کردن سلاح می‌تواند به از دست دادن آن منتهی شود.

بند دوم هم به همین شکل از چهار جمله‌ی چهار کلمه‌ای تشکیل شده و احتمالا در ابتدای کار شعری مستقل بوده است. این چهار جمله چنین‌اند:

金 (جین: مس، فلز، طلا) 玉 (یو: یشم، جواهر، زیبا) 滿 (مآن: پر، انباشتن، خیلی) 堂 (تَنگ: اتاق، تالار، دکان)

莫 (مُو: نه) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 能 (ننگ: توانا، نیرو، توانستن، خرس-گوزن اساطیری) 守 (شائُو: حفاظت، پاسداری، دفاع کردن)

富 (فو: ثروت، فراوان، غنی) 貴 (گوئی: گرانبها، اشرافی، عالیجناب) 而 (اِر: و، آنگاه، اما) 驕 (اسب «جیائو: یابو، اسب بزرگ، آدم احمق)

自 (زی: خود، خویش، البته) 遺 (یی: از دست دادن، طرد کردن، فراموشی، ترک کردن) 其 (چی: او، آن) 咎 (جیو: اشتباه، تقصیر، بدشانسی)

در ترجمه‌ی جمله‌ی نخست، تقریبا همه‌ی مفسران نشانه‌ی «جین» (金) را به زر یا طلا یا حتا پول ترجمه کرده‌اند. در حالی که در این دوران چین هنوز پول فلزی استاندارد نداشته و ذخیره و فناوری استفاده از طلا هم در آن سامان بسیار ابتدایی بوده است. با این حال می‌توان این کلمه را به طلا برگرداند، اما باید توجه داشت که این مفهوم در آن هنگام دلالتی نوظهور داشته و تا حدودی به چیزهایی با خاستگاه بیگانه اشاره می‌کرده است. درباره‌ی کلمه‌ی بعدی یعنی یشم نیز داستان به همین شکل است و در این مورد در گفتار بعدی شرحی خواهم داد. با این توضیح، دو جمله‌ی اول معنایی روشن دارند: «تالاری که از یشم و فلز انباشته باشد را نمی‌توان حفاظت کرد». جمله‌ی دوم هم می‌گوید آنگاه که چیزهای گرانبها و اسبان درشت‌اندام ثروت کسی را تشکیل دهند، خود این ماجرا گناهی و خطایی

است که به دست رفتن‌شان می‌انجامد. در این جمله کلمه‌ی «جیائو» (驕) را اغلب به «آدم احمق و نادان» برگردانده‌اند. در حالی که معنای اصلی این نشانه چنین نیست و «اسب درشت‌اندام» معنی می‌دهد.

بند سوم که خاتمه‌بخشِ فصل نهم است، یک جمله‌ی به نسبت بلند است که ساختاری موزون و شعرگونه ندارد و حدسم آن است که ویراستار هنگام چفت کردن شعرهای بند اول و دوم، آن را همچون توضیحی بر آنهای پایشان نوشته باشد. جمله از هفت نشانه تشکیل شده به این ترتیب:

功 (گُونگ: دستاورد، نتیجه) 遂 (سویی: راضی کردن، تکمیل، در نتیجه، پشتیبانی) 身 (شِن: بدن، شأن، خویشتن) 退 (توئِه: عقب‌نشینی، منصرف شدن، برگشتن) 天 (تیان: آسمان) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 道 (دائو: راه)

درباره‌ی بخش اول جمله توافقی در کار است، عبارت چنین آغاز می‌شود که «وقتی دستاوردت تکمیل شد، عقب‌نشینی کن و اعلام انصراف کن». بخش دوم اما ابهامی دارد و می‌توان آن را چنین خواند که «این راهی است که آسمان می‌پیماید». در این تعبیر احتمالا کل جمله کنایه‌ای به چرخش فصول و گردش فصل‌ها دارد که در چین قدیم کارکرد اصلی آسمان پنداشته می‌شده است، و با بازگشت وعقب‌نشینی آسمان از تابستان به زمستان و برعکس همراه بوده است.

گفتار دوم: زند فصل نهم

فصل نهم در اصل از دو شعر مجزا در بندهای اول و دوم تشکیل یافته که با جمله‌ای توضیح دهنده در بند سوم به هم دوخته شده‌اند. این دو شعر آشکارا در مقام مخالفت با چیزی سروده شده‌اند. بند نخست انگار با مفهوم کمال ستیزه دارد و نمودهای آن (پُری ظرف و تیزی سلاح) را بی‌فایده می‌داند. دومی با نمودهایی عینی و مادی از ثروت گلاویز شده است و عناصری مثل فلز و سنگ گرانبها (مس و یشم) را خوار می‌شمارد. هردو شعر از این نظر جای توجه دارند که به دست آوردن کمال یا ثروت را با از دست دادن آن همتا می‌شمارند. شباهت دیگرشان در آن است که در بند نخست به شکلی ضمنی و در بند دوم به شکلی صریح به عناصری فرهنگی و اقتصادی اشاره می‌کنند که در آن دوران علامت جوامع آریایی بوده است. یعنی نوعی طنین بیگانه‌ستیزی هم در آنها به گوش می‌رسد.

در بند نخست دو نمود کمال مشکوک شمرده شده است. یکی آوندی که پر می‌شود و دیگری سلاحی که تیزش می‌کنند. در هردو مورد چیزی داریم که وقتی کاری رویش انجام شود، کارکرد اصلی خود را پیدا می‌کند. ظرف باید پر شود تا کارکرد اصلی‌اش یعنی حفظ و حمل مایع را انجام دهد. سلاح نیز تنها وقتی تیز شده باشد در میدان جنگ به کار می‌آید. چهار جمله‌ی بند نخست کمال را نفی می‌کند، اما برای این منظور نه به خودِ چیزهای کامل شونده (ظرف و سلاح) که به عمل انجام شده بر رویشان تمرکز کرده است. پر کردن ظرف و تیز کردن سلاح کردارهایی است که می‌توان با برچسب «کامل ساختن» در یک طبقه‌ی مفهومی رده‌بندی‌شان کرد. سلاح و آوند وقتی تکمیل

می‌شوند که تیز و پر شده باشند. شعر می‌گوید که این کنشِ تکمیل کردن است که نافرجام است و بی‌فایده، و باید طرد شود.

خود این سخن قدری غریب می‌نماید. مگر نه این که بالاخره ظرفها برای حمل مایعات و سلاحها برای بریدن پیکر هماورد در میدان نبرد پدید آمده‌اند؟ پر کردن ظرف و صیقل زدن سلاح کارهایی هستند که در آخرین مرحله و درست پیش از به کار گرفتن این اشیاء انجام می‌پذیرند. یعنی دقیقا در آن نقطه‌ای قرار دارند که چیزها را از مرتبه‌ی شیئی بی‌فایده و راکد به ابزاری سودمند و کارآمد بدل می‌کند. چه دلیلی دارد که کسی چنین کنش کامل کننده‌ای را نفی کند و با آن دشمنی بورزد؟

شعر دوم تا حدودی ذهنیت حاکم بر سرایندگان این شعرها را نشان می‌دهد، یا دست کم ذهنیت ویراستاری که آنها را کنار هم گذاشته را نشان می‌دهد. در بند دوم نه با کرداری انجام شده بر چیزها، که با خودِ چیزها سر و کار داریم. در شعر دوم هم ارزش و اهمیت چیزهایی نفی شده، اما اینها همگی چیزهایی گرانبها هستند که صرفِ داشتن‌شان ارزشمند و شوق‌برانگیز است. فلز و سنگ قیمتی، که احتمالا در اصل طلا و یشم بوده، در آن هنگام برای چینی‌هایی که به معدنهای سنگ بدخشان و هندوکش دسترسی نداشته و فنون تخلیص طلا را نمی‌دانسته‌اند، چیزهایی گرانبها، غریب و ارجمند جلوه می‌کرده که خاستگاهی بیگانه دارد و از با تجارت به سرزمین‌شان راه می‌یابد.

بیگانه بودن این مضمون‌ها در فرهنگ چینیِ پدید آورنده‌ی متن را از اینجا می‌توان دریافت که بسامد تکرار کل این شبکه از واژگان در «دائو دِه جینگ» بسیار اندک است. فلز- طلا یعنی «جین» (金) و تالار «تَنگ» (堂) و فراوانی و انباشتگی «مأن» (滿) تنها یک بار، اسب یا «جیائو» (驕) تنها دو بار، و یشم یعنی «یو» (玉) و ثروت – «فو» (富)- تنها سه بار در سراسر متن تکرار شده‌اند و از کم‌بسامدترین واژگان کل کتاب به شمار می‌روند. یعنی

احتمالا در زبان چینی آن روزگار این کلمات به چیزهایی کمیاب با رواج اندک اشاره می‌کرده و به همین خاطر کلمات نماینده‌شان چنین کم کاربرد داشته است.

بی‌توجهی به این نکته که این عناصر بسیار دیر وارد فرهنگ چینی شده‌اند، باعث شده معنای اصلی این فصل به کلی اشتباه فهمیده شود. گفتیم که نشانه‌ی «جین» (金) را اغلب به طلا یا پول برگردانده‌اند. تعبیر دوم بی‌شک نادرست است. چون در اسناد چینی تنها پس از عصر هان یعنی دویست سال پس از تدوین متن «دائو دِه جینگ» است که عبارت جین برای اشاره به پول کاربرد پیدا می‌کند. حتا معنای طلا به شکلی تفکیک شده از سایر فلزات هم تازه در این حدود در زبان چینی شکل می‌گیرد و در دوران تدوین متن مورد نظرمان همه‌ی فلزات بی‌تمیز «جین» خوانده می‌شده‌اند. اصولا طلا در مقام واسطه‌ی تبادل تا پیش از عصر هان در چین وجود نداشته و در مقام ماده‌ی خام ساخت آرایه‌ها و اشیای تزئینی هم کاربرد آن بسیار محدود بوده است. این در مقابل سنت سکاها قرار می‌گیرد که پس از دوران هخامنشی طلا را به فراوانی برای ساخت آثار هنری و زیورآلات به کار می‌گرفته‌اند. به همین خاطر اشیای طلایی یافته شده در چین که به پیش از قرن دوم پ.م تعلق داشته باشند، باید به جوامع آریایی غربی مربوط دانسته شوند و بر این اساس تا حدودی مرزبندی قلمرو آریایی‌ها و چینی‌های هان را می‌توان از هم تفکیک کرد. بنابراین اصطلاح «جین» که در متن آشکارا «فلز قیمتی» –ولی احتمالا نه هنوز «طلا»– معنی می‌دهد، نشانگر قلمرو سکاهاست که کانون فناوری طلا در همسایگی قلمرو چینیِ تدوین متن بوده است.

بر این اساس احتیاط حکم می‌کند که «جین» باید فلز یا مس خوانده شود، مگر آن که آن را اشاره‌ای به طلاهای رایج در قلمرو سکاها بدانیم. درباره‌ی کلمه‌ی «یو» (玉) به معنای یشم نیز داستان به همین شکل است. استفاده از این سنگ برای ساخت آرایه‌ها و آثار هنری سنتی آریایی است و خاستگاه زمین‌شناسانه‌اش هم معادن کانی بدخشان و هندوکش بوده است. فراگیر شدن استفاده از یشم در میان چینی‌ها امری دیرآیند بوده و پیامد انتشار این

سنت از غرب به شرق است. ناگفته نماند که رواج استفاده از اشیای طلایی و یشمی در چین از ابتدای دوران هخامنشی دچار انقلابی فراگیر می‌شود. یعنی تا پیش از قرن پنجم و ششم پ.م استفاده از زیور و آرایه‌ی طلایی و یشمی در نیمه‌ی شرقی و جنوبی قلمرو چین رایج نبوده، و ناگهان پس از این تاریخ رواج پیدا می‌کند. هردوی این مواد هم از منابعی در قلمرو هخامنشی به آن سو صادر می‌شوند. استفاده از طلا و یشم در ایران شرقی از دو هزار سال پیش از این تاریخ رواجی کامل داشته و به ویژه پس از تثبیت اقتدار هخامنشیان و گسترش راههای تجاری‌شان، استفاده از اشیای زرین و یشمی در میان قبایل سکایی و تخاری ترکستان و مغولستان رایج می‌شود و از آنجا به میان چینی‌ها راه پیدا می‌کند.

پس هنگام تفسیر این شعر دوم باید توجه داشت که در این مقطع زمانی هنوز طلا و یشم در فرهنگ چینی معنای بعدی‌اش را نداشته است. یعنی نمادپردازی آسمانی گره خورده با سنگ یشم و ارزش اقتصادی درپیوسته با طلا هنوز در جامعه‌ی چینی مستقر نشده بوده و اینها چیزهایی غریب و نفیس محسوب می‌شده‌اند که حتا در مورد طلا کلمات دقیق و روشنی هم برایشان وجود نداشته است.

دو عنصر دیگر هم در بند دوم مورد اشاره واقع شده‌اند، که نشان می‌دهند حدس‌مان درست بوده و منظور از چیزهای گرانبها در اینجا کالاهای نفیسی است که از سرزمینهای آریایی به قلمرو چینی‌ها وارد می‌شده است. اشاره به اسب درشت‌اندام و کالاهای گرانبهای اندوختنی نشان می‌دهد که با دستاوردهای جامعه‌ای سوارکار و تاجر سر و کار داریم. در قرن پنجم و چهارم پ.م که این متن تدوین می‌شده، جامعه‌ی چینی نه طلا و یشم را درست می‌شناخته، نه فنون سوارکاری بر اسبهای درشت را آموخته بوده، و نه شبکه‌ی تجاری گسترده‌ای داشته است.

درباره‌ی کلمه‌ی «جیائو» (驕) هم باز ردپای قبایل سکا را می‌بینیم. این کلمه در دوران هان برای اشاره به اسبهای تنومند جنگی‌ای به کار گرفته می‌شده که تا آن هنگام هنوز در انحصار آریایی‌ها بوده و چینی‌های هان سخت

مشتاق در اختیار گرفتن‌شان بوده‌اند. آشنایی چینی‌ها با اسب و سوارکاری قرنها پس از تدوین «دائو دِه جینگ» و در قرون آغازین میلادی به ثمر می‌رسد. به همین خاطر در دوران تدوین متن قاعدتا این کلمه تنها به اسبهای سکاهای بیگانه اشاره می‌کرده است. در ضمن این واژه دلالتی منفی هم دارد و «آدم گنده‌ی ابله» هم معنی می‌دهد. این هم به احتمال زیاد انگاره‌ای منفی از خود سکاها بوده و چه بسا وامگیری‌ای از کلمه‌ای همسان با «یابو» در پارسی امروزین باشد که هم اسب درشت‌اندام معنی می‌دهد و هم آدم زمخت و احمق. خود کلمه‌ی یابو هم مربوط به همان قلمرو جغرافیایی است، اما با متن دو هزار سال فاصله دارد. ریشه‌ی «یابو» درست شناخته شده نیست و چه بسا از زبان سکایی یا تخاری وامگیری گرفته شده باشد. اما در قرون اسلامی اولین ثبت‌هایش را می‌بینیم که به زبان ترکی مردم ترکستان مربوط می‌شود و اسب نامرغوب و سرکش معنی می‌دهد.

بنابراین بند دوم به روشنی به قلمرو آریایی‌های سکایی و تخاری ارجاع می‌دهد که اتفاقا دقیقا در همین زمان به خاطر اتصال به شبکه‌ی تجاری ایران زمین و گسترش فرهنگ پارسی، انفجاری در ساخت زیورآلات زرین و اشیای یشمی را تجربه می‌کرده‌اند و جامعه‌شان با تاجران و جنگاوران سوارکار از چینی‌ها متمایز می‌شده است. بند دوم به روشنی چیزهای گرانبهایی که از جانب آریایی‌ها می‌آمده را خوار می‌شمارد و طرد می‌کند. بند نخست نیز بنابراین به احتمال زیاد به مضمونی مشابه اشاره می‌کرده است. چه بسا که شعر اصلی در زمانی دیرینه‌تر سروده شده باشد و دلالتی متفاوت داشته باشد که امروز برای ما دست نیافتنی است. اما به هر روی در زمانی که ویراستار آن را برگرفته و در ابتدای فصل نهم و پیش از بند دوم برنشانده، دلالتی نزدیک با بند دوم داشته است. یعنی در اینجا با دو شعر سر و کار داریم که یکی‌شان کمال‌گرایی ایرانی‌ها و دیگری رونق اقتصادی و کالاهای گرانبها و نفیس‌شان را خوار می‌شمارد.

نکته‌ی مهم آن است که هردوی اینها در سنت پارسی ستوده می‌شده‌اند. کمال (به اوستایی: هَئورتاتَه– خرداد) در گاهان یکی از دو خواسته‌ی بزرگ زرتشت از اهورامزداست. این مفهومی است که در قالب مفهوم انسان کامل

گرانیگاه تحول اخلاق و عرفان و دین در قلمرو تمدن ایرانی بوده است. از سوی دیگر مفهوم برخورداری و بهروزی ناشی از رفاه مادی نیز در تمدن ایرانی همواره ستوده شده و به ویژه در آن دوران در قالب سیاست نوظهور ایرانشهری بخشی از نمودهای وابسته به کمال فرض می‌شده است. یعنی تصویر شاهنشاه که تبلور انسان کامل بوده، به خاطر برخورداری‌اش از شکوه و عظمت و ثروتی بیکران جذاب و درخشان جلوه می‌کرده است.

اصولا رونق هنر ملی پارسی و انفجار ناگهانی در ساخت جام و طوق و یاره و آوند و سلاح گرانبها و استفاده‌ی فراگیر از زر و جواهر به همین چشم‌انداز سیاسی ارتباط داشته و بخشی از سنت نمایش مشروعیت هخامنشیان بوده است. پس اگرچه که احتمالا شعرهای بند اول و دوم در سنت چینی ارتباطی به هم نداشته و دو نقد جداگانه به دو عنصر رایج در افق بیگانه‌ی آریایی‌های همسایه محسوب می‌شده، اما در قلمرو ایران زمین واقعا این دو به هم مربوط بوده‌اند. کمال که در انسان تمرکز می‌یافته با برخورداری از اسبهای درشت‌اندام و آرایه‌های زیبای زرین و جواهرنشان پیوندی داشته و متن همین دو نمود عینی سیاست ایرانشهری را نقد می‌کند.

پس جمله‌ی دوم هم به همین ترتیب به چیزهایی گرانبها اشاره می‌کند که دست کم درباره‌ی اسب، مثل زر و یشم خاستگاهی بیگانه دارند. متن می‌گوید گرد آوردن انبوهی از چیزهای گرانبها و اسبان درشت‌اندام اشتباهی است که خود به خود از دست دادن‌شان را در پی دارد. این جملات را اغلب با تاکید بر نکوهش ثروت معنا کرده‌اند و گویی شکلی از زهد اقتصادی را از آن برداشت کرده‌اند. در حالی که کلید فهم این نشانه‌ها تمرکزشان بر چیزهای گرانبهایی است که خاستگاه چینی ندارند و از قلمرو آریایی‌نشین به سرزمین هان‌ها انتقال می‌یافته است.

بند سوم، جمله‌ای نثرگونه است با ساختاری متفاوت با بندهای اول و دوم، که حدسم آن است همچون شرحی بر آن دو توسط ویراستار به متن افزوده شده است. این جمله محتوای واگرای دو شعر را به دائو و تیان –راه و آسمان– مربوط می‌کند که هردو در چین باستان مفاهیمی مقدس بوده‌اند. آسمان کمابیش با مفهوم ایزدان و خدایان برابر است و راه مفهومی است که به نظر من بر مبنای کلیدواژه‌ی اوستایی «دئنه/ دین» ساخته شده، که به همین ترتیب

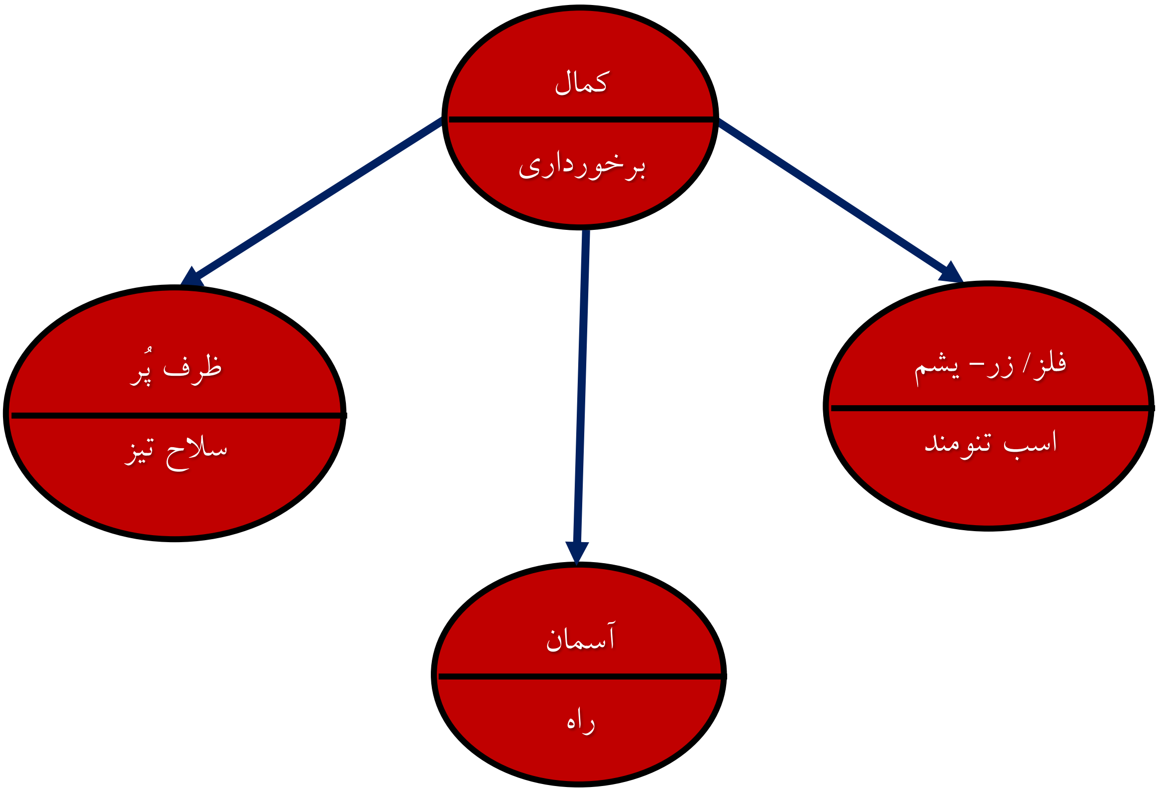
راه معنی می‌دهد. این جمله آشکارا برای این نوشته شده که دو شعر بندهای پیشین را به هم و به مفاهیم مقدس سنت چینی مربوط کند. با این حال منظور آن مبهم مانده است. راه آسمان چنین است که وقتی دستاوردی را تکمیل می‌کند، یعنی به موفقیت و پیروزی‌ای دست پیدا می‌کند، عقبگرد می‌کند. اما تجربه‌ی زیسته چنین چیزی را نشان نمی‌دهد. یعنی معمولا افراد پیروزمند و کامیاب از جایی که هستند عقب نمی‌نشینند و تقدیر و بخت نیز چنین ضرورتی را در خود پنهان نکرده است. از این رو دو حدس درباره‌ی مقصود این جمله می‌توان داشت. نخست آن که فرض کنیم این اشاره به چرخش فصول و گردش ایام مربوط است، که در سنت چینی ارتباطی با آسمان دارد. در این حالت شاید فرو مردن کشت و کار مردم و فرا رسیدن زمستان پس از شکوفایی و سرسبزی تابستانی بوده که منظور این جمله بوده است. یعنی شاید ویراستار می‌خواسته بگوید در طبیعت هم دولتمندی و بهروزی با زمستان و سرما جایگزین می‌شود و بنابراین باید کمال و برخورداری را نادیده انگاشت و طرد کرد، چون ماندگار نیستند.

گذشته از این، تفسیر ساده‌تر و سرراست‌تری هم از این جمله می‌توان داشت. در زمان افزوده شدن این جمله به متن جامعه‌ی چینی پشتیبان «دائو دِه جینگ» و قلمرو همسایه‌ی آریایی‌اش از چند نظر با هم تفاوت داشته‌اند. هردو یک‌جانشین، کشاورز بوده‌اند و از نویسایی و دولت‌هایی محلی در سطحی ساده و ابتدایی برخوردار بوده‌اند. با این حال نیروی نظامی جامعه‌ی چینی به طبقه‌ی اشراف برده‌داری تعلق داشته که بر رعیتی کشاورز و چسبیده به زمین فرمان می‌رانده‌اند. در حالی که نیروی نظامی قلمرو آریایی در قالب قبیله‌های کوچگردی تبلور می‌یافته که با بخش یک‌جانشین و کشاورز جمعیت درپیوسته و خویشاوند بوده‌اند. یعنی جامعه‌ی سکا و تخاری ترکستان و مغولستان همچنان به سبک زندگی متحرک و کوچگردانه پایبند بوده و این همان عاملی بوده که هم از شکل‌گیری نظام برده‌داری جلوگیری می‌کرده و هم پرورش اسب را به محور اقتدار نظامی این مردم بدل می‌ساخته است.

کوچگردان به خاطر حمله‌های مداوم‌شان به قلمروهای همسایه شهرت داشته‌اند و در چین نیز اوضاع چنین بوده است. تاریخ چین اگر بدون توجه به هجومهای دایمی قبایل آریایی خوانده شود ابتر و نامفهوم جلوه می‌کند.

چینی‌ها در تقابل با سکاها خود را در قالب دولت‌های محلی و بعدتر امپراتوری سازمان دادند، و رکن اصلی اقتدار نظامی‌شان (به ویژه سوارکاری) و همچنین استخوان‌بندی اقتصادشان (راه ابریشم) وامگیری‌ای از قلمرو ایرانی بوده است. در سنت چینی سکاها اصولا با حمله‌های غافلگیرانه‌شان به مراکز کشاورز، غارت و بازگشت‌شان شناخته می‌شده‌اند. بنابراین جمله‌ی آخر یعنی «دست یافتن به غنیمت و به فرجام رساندن کار» ممکن است به حمله‌های قبایل سکا و غارت سرزمینهای چینی اشاره داشته باشد، که در این حالت قاعده‌ی بازگشتن و عقب‌نشینی کردن معنادار می‌شود و سنت جنگی قبایل کوچگرد را نشان می‌دهد.

حدس من آن است که جمله‌ی بند سوم هردو تعبیری که گفتیم را همزمان حمل می‌کرده است. یعنی هم به چرخه‌های آمد و رفت آبادانی کشتزارها اشاره می‌کرده و هم به هجوم غارتگرانه و پیروزمندانه‌ی سکاها و عقب‌نشینی و بازگشت‌شان دلالت داشته است. ویراستار می‌گوید کمال و برخورداری مهم نیستند و باید رهایشان کرد، چون هر هجومی به عقب‌نشینی‌ای و هر رونق و رفاهی به کسادی و سرما منتهی می‌شود و این راه آسمان است. یعنی تقدیری است که حتا پشیتبانان اصلی فکر کمال و برخورداری –خود آریایی‌ها– هم از همان پیروی می‌کنند و به همین خاطر پس از پیروزی در نبردهایشان همواره عقبگرد می‌کنند.


کمال
برخورداری
ظرف پُر
سلاح تیز
آسمان
راه
فلز/ زر– یشم
اسب تنومند

بخش دهم: برگردان و زند فصل دهم

گفتار نخست: برگردان فصل دهم

載營魄抱一，能無離乎？

專氣致柔，能嬰兒乎？

滌除玄覽，能無疵乎？

愛民治國，能無知乎？

天門開闔，能為雌乎？

明白四達，能無知乎？

生之、畜之，

生而不有，

為而不恃，

長而不宰，

是謂玄德。

۱۰.۱:   جان به اردوگاهی سفر می‌کند (که در آنجا) یگانه‌ای را در آغوش بگیرد

آیا می‌توان (آنجا را) را هیچ ترک نکرد؟

ویژگی دم زدن آن است که به نرمی (جان) می‌انجامد

آیا می‌توان پسربچه‌ها را در قید و بند نگه داشت؟

پاکی باعث می‌شود تیرگی از دیدگان دور گردد.

آیا می‌توان هیچ نقصی نداشت؟

(لازمه‌ی) دوست داشتن رعیت آن است که سختگیرانه بر سرزمین فرمان رانند.

آیا می‌توان (این کار را) بدون آموزش انجام داد؟

دروازه‌ی آسمان گشوده و بسته می‌شود

آیا می‌توان آن را مادینه ساخت؟

چهار جهت آشکار و درخشان می‌شود

آیا می‌توان (این را) بدون آموزش انجام داد؟

۱۰.۲:   وقتی او را زاییدی، باید خوراکش را هم بدهی

۱۰.۳:   (او را) می‌زاید اما مالکش نمی‌شود

(آن را) می‌سازد اما به آن تکیه نمی‌کند

ماندگار است اما حکم نمی‌راند

این است که فضیلت تیره خوانده می‌شود.

فصل دهم متنی به نسبت پیچیده و غیرعادی است. بر اساس نقطه‌گذاری قدیم متن اصلی، کل فصل یک بند است. با این حال سه بخش مجزا در آن می‌توان تشخیص داد. شش گزاره‌ی آغازین که پرسشی هم هستند، هریک از دو جمله‌ی چهار کلمه‌ای تشکیل یافته، به جز اولین جمله که پنج کلمه دارد. دو نشانه‌ی اولی و آخری در بخش دومی همه‌شان هم یکسان است. بنابراین در اینجا با شعری در شش بیت با ردیف‌بندی یکنواخت سر و کار داریم.

نیمه‌ی دوم فصل دهم از چهار جمله تشکیل شده که اینها هرکدام از چهار کلمه تشکیل شده‌اند. باز در سه جمله‌ی میانی می‌بینیم که دو نشانه‌ی میانی تکراری است. پس می‌شود گفت فصل ده از به هم چسبیدن دو شعر مجزا تشکیل یافته است. یکی در شش بیت و دیگری در پنج مصراع، با ساختارهای عروضی و تقارنهایی متفاوت. در میان این دو اما یک جمله‌ی بسیار کوتاه داریم که در اصل بیتی است که هر مصراعش تنها دو کلمه دارد و دومی‌شان هم مشترک است. این عبارت از جنس زبانزدهای عامیانه‌ی کوتاهی است که هنوز هم در زبان چینی رایج است. بنابراین در کل با سه بند به کلی متفاوت سر و کار داریم.

برای آن که کار ترجمه ساده‌تر شود، این دو بخش را از هم جدا می‌کنم و بندهای اول و دوم در نظرشان می‌گیرم. در همه‌ی این جمله‌ها، به ویژه در مصراع نخست شعر اولی، با شمار چشمگیری از کلمات نادر و کم‌بسامد

سر و کار داریم که بسیاری‌شان در «دائو دِه جینگ» تنها همین یک بار به کار گرفته شده‌اند. بیت نخست از این کلمات تشکیل یافته است

載 (زای: راندن، سفر کردن، تاب آوردن، نمایش دادن، قربانی) 營 (یینگ: اردوگاه، عملیات، جُستن) 魄 (پُو: جان، روح وابسته به تن) 抱 (باو: آغوش، حفاظت کردن) 一 (یی: یک، یگانه، هر)

能 (نِنگ: توانا، نیرو، توانستن، خرس–گوزن اساطیری) 無 (وو: نه، هیچ) 離 (لی: ترک کردن، جدا شدن) 乎 (هو: در، بر)؟

این دو جمله را اغلب یکپارچه و به این شکل ترجمه کرده‌اند که « می‌توانی هوش و جان را یگانه کنی و نگذاری از هم جدا شوند؟». در این خوانش که به شکلی کمابیش یکسان در برگردان‌های گوناگون تکرار می‌شود، خطای عجیبی رخ داده و آن هم این که گویی مترجمان کلمه‌ای را سرخود به متن افزوده‌اند.

واژه‌ی مناقشه برانگیز در اینجا «پُو» (魄) است که اغلب به روح ترجمه شده است. اما معنایی دقیقتر دارد. «پُو» بخشی از روان انسانی است که پس از مرگ از کالبد خارج نمی‌شود و همراه با آن می‌پوسد و از بین می‌رود. به همین خاطر بهتر است در پارسی آن را به «جان» برگردانیم. در منابع چینی کلمه‌ای که برای «روح» به کار برده می‌شود «هون» (魂) است و آن بخشی از نیروی حیاتی است که پس از مرگ از بدن جدا می‌شود و به بقای خود ادامه می‌دهد و دوامش وابسته است به این که پسران فرد آداب پرستش نیاکان را برایش اجرا کنند یا نه. در آیین دائویی دیرآیندتر «پو» را روحی می‌دانستند که پس از مرگ به آسمان می‌گریزد و «پو» را نیروی حیاتی انسانی می‌پنداشتند که پس از مرگ به زمین منتقل می‌شود.

کلمه‌ی «هون» اصولا در متن «دائو دِه جینگ» نیامده و بنابراین برخی از مترجمان که سر خود آن را به متن افزوده‌اند،[1] به اصل نوشتار وفادار نبوده‌اند. خود واژه‌ی «پو» هم انگار در زمان تدوین متن مورد نظرمان رواج چندانی نداشته است. چون در متون دائویی بعدی فراوان با این دو واژه برخورد می‌کنیم، اما در «دائو دِه جینگ» فقط «پو» و آن هم تنها یک بار در همین فصل آمده است.

نکته‌ی دیگر در ترجمه‌ی این جمله و سایر بخش‌های نیمه‌ی اول این فصل، آن است که در هر بند با دو جمله و دو مصراع سر و کار داریم و باید هر ترکیب چهارتایی (یا در این مورد پنج‌تایی) از علامت‌ها را با هم ترجمه کنیم. بر این مبنا این بیت از دو مصراع تشکیل یافته که چنین می‌گویند:

جان به اردوگاهی سفر می‌کند (که در آنجا) یگانه‌ای را در آغوش بگیرد

آیا می‌توان (آنجا را) را هیچ ترک نکرد؟

بندهای بعدی هم باید قاعدتا به همین ترتیب در قالب دو جمله ترجمه شوند که دومی‌شان تکراری بودن با بندهای پیشین را در خود منعکس کند. واژگان برسازنده‌ی دومین جمله چنین است:

專 (ژوان: منحصر کردن، ویژه) 氣 (چی: هوا، تنفس، بو، خشم) 致 (چی: فرستادن، باعث شدن) 柔 (رُو: نرم، ظریف)

能 (نِنگ: توانا، نیرو، توانستن، خرس–گوزن اساطیری) 嬰 (اینگ: بچه، قید و بند، گردنبند، پوشیدن، رنج) 兒 (اِر: پسر، بچه) 乎 (هو: در، بر)؟

[1] نمونه‌اش: پاشائی، ۱۳۷۱: ۱۷۰.

این را هم اغلب به کوتاهی چنین برگردانده‌اند که «می‌توانی مثل کودکان آرام نفس بکشی؟». اما متن پیچیده‌تر و مفصل‌تر از این حرف است. دلیل این ترجمه آن است که «اینگ اِر» (嬰兒) را به خاطر اشتراک معنایی در مفهوم «بچه» به یک عبارت برگردانده‌اند و آن را به صورت یک مفهوم اسمی یعنی «پسربچه» برگردانده‌اند. این تعبیر البته غلط نیست. اما در همه‌ی مصراعهای زوج شعر اولی، عبارتی پرسشی آمده که فعلی را در خود دارد. بنابراین در اینجا هم قاعدتا 嬰 معنای فعلی دارد و «پوشیدن» یا «در قید نهادن» را می‌رساند که معنای رایجی هم برایش بوده است. جمله‌ی نخست هم قاعدتا باید عبارتی خبری باشد که جمله‌ی پرسشی بعدی به آن پاسخ می‌دهد. پس به چنین ترجمه‌ای می‌رسیم:

ویژگی دم زدن آن است که به نرمی (جان) می‌انجامد

آیا می‌توان پسربچه‌ها را در قید و بند نگه داشت؟

علامت‌های جمله‌ی بعدی چنین است:

滌 (دی: شستن، پاک، محو کردن) 除 (چو: طرد کردن، بیرون انداختن، خلع) 玄 (شوان: عمیق و سیاه، آسمان) 覽 (لَن: نگریستن، دریافتن)

能 (ننِگ: توانا، نیرو، توانستن، خرس-گوزن اساطیری) 無 (وو: نه، هیچ) 疵 (تْسی: بیماری، نقص) 乎 (هو: در، بر)؟

باز این را اغلب به این صورت برگردانده‌اند که «می‌توانی بینش تیره و تار خویش را پاکیزه سازی؟». اما این هم با ساختار جمله سازگار نیست. دو جمله احتمالا چنین معنایی دارند:

پاکی باعث می‌شود تیرگی از دیدگان دور گردد.

آیا می‌توان هیچ نقصی نداشت؟

واژه‌ی «لَن» را در برخی از ترجمه‌های جدید به آیینه برگردانده‌اند. اما معنای اصلی این کلمه دیدن و نگریستن بوده است. برای تصمیم‌گیری درباره‌ی معنای این کلمه باید به نسخه‌ی کهن وا مانگ توئی بنگریم که در آن این نشانه به صورتی آمده که «کاسه‌ی پر آب، جام» معنی می‌دهد[1] و این ابتدایی‌ترین و کهن‌ترین ابزاری بوده که برای نگریستن به خویشتن کاربرد داشته و در واقع نیای آیینه محسوب می‌شود. بنابراین برگرداندن «لن» به آیینه درست نیست، و با این حال این کلمه نگاه کردن ساده را نشان نمی‌دهد و «نگاه کردن در...» و «نگریستن بر سطحِ...» را می‌رساند. من در اینجا آن را «دیدگان» ترجمه کرده‌ام که بر سویه‌ی مشترک در میان این دو یعنی چشم تاکید می‌کند و در ضمن بن دیدن (لن) را هم حفظ کرده است.

با مسلط شدن بر این قالب زبانی، برگرداندن باقی بخش‌های بند نخست به نسبت ساده می‌شود. جمله‌ی بعدی در همین زنجیره جای می‌گیرد اما دلالتی سیاسی دارد:

愛 (آی: دوست داشتن، عشق، گنج) 民 (مین: مردم، شخص، رعیت) 治 (ژی: درمان کردن، حکم راندن، تنبیه کردن) 國 (گوئُو: سرزمین، دولت، پایتخت)

能 (ننِگ: توانا، نیرو، توانستن، خرس–گوزن اساطیری) 無 (وو: نه، هیچ) 知 (تْسی: دانش، آموزاندن) 乎 (هو: در، بر)؟

یعنی: (لازمه‌ی) دوست داشتن رعیت آن است که سختگیرانه بر سرزمین فرمان رانند.

آیا می‌توان هیچ چیزی را آموزش نداد (و به این هدف رسید)؟

---

[1] Henricks, 1989: 800.

این را هم باید به یاد داشت که در برخی از نسخه‌ها در جمله‌ی آخر به جا «وو تْسی» ترکیب «وو وِئی» آمده است، که یعنی هیچ کاری نکردن، به جای هیچ آموزشی ندادن. با این حال در نسخه‌های کهنی مثل وا مانگ توئی «تسی» به معنای دانستن و آموختن آمده[1] و درست‌تر است که همین معنا را برگیریم.

جمله‌ی بعدی نشانه‌هایی رمزآمیز دارد که اغلبشان از نشانه‌ی «مِن» (門) به معنای دروازه مشتق شده‌اند:

天 (تیان: آسمان) 門 (مِن: دروازه، درگاه) 開 (کای: گشوده، آغاز کردن، دور) 闔 (هه: بسته، درگاه، همه) 能 (ننِگ: توانا، نیرو، توانستن، خرس–گوزن اساطیری) 為 (وِی: کردن، ساختن، بودن) 雌 (تْسی: مادینه) 乎 (هو: در، بر)؟

این مفسران گوناگون معناهایی بسیار واگرا را به این دو جمله حمل کرده‌اند. اگر بخواهیم به متن وفادار باشیم، جمله‌ی اولی چنین می‌شود که: «دروازه‌ی آسمان گشوده و بسته می‌شود.» جمله‌ی دوم اما معنایی مبهم دارد. اگر بخواهیم در بافت باقی جملات این بند ترجمه‌اش کنیم، به این عبارت می‌رسیم که «آیا می‌توان آن را مادینه ساخت؟» اما آنچه که قرار است مادینه شود درست معلوم نیست. حدس منطقی آن است که منظور همان دروازه‌ی آسمان باشد. اما این که مادینه شدن این دروازه چه معنایی دارد درست معلوم نیست.

آخرین جمله‌ی بند اول از این نظر جای توجه دارد که مصراع دومش با بیت چهارم همسان است. یکی از ایرادهای برگردان‌های جدید آن است که این نکته را نادیده انگاشته‌اند و این دو بیت را طوری ترجمه کرده‌اند که گویی مصراعهای دوم ناهمسانی دارند. نشانه‌های برسازنده‌ی این بیت چنین است:

---

[1] Henricks, 1989: 801.

明 (مینگ: روشن، شفاف، بینایی، دقیق، فردا) 白 (بای: سفید، تمیز، درخشان، توضیح) 四 (سِه: چهار) 達 (دا: راهنمایی، رسیدن، معمولی، همه جا)

能 (ننِگ: توانا، نیرو، توانستن، خرس–گوزن اساطیری) 無 (وو: نه، هیچ) 知 (تْسی: دانش، آموزاندن) 乎 (هو: در، بر)؟

در این جمله اغلب ترکیب «سه دا» (四達) را «چهار جهت» ترجمه کرده‌اند و از آن تعبیر «همه جا» را برداشت کرده‌اند، که نمونه‌های مشابهی در ادبیات کهن چینی دارد. در این حالت جمله را باید چنین برگرداند:

بند دوم فصل دهم، که در متن در دنباله‌ی بیت‌های پیشین آمده و با نشانه‌ای از آنها جدا نشده، خود از دو جمله‌ی دو کلمه‌ای تشکیل شده است که نشانه‌هایش چنین‌اند: 生之、畜之 . در آن 生 (شِنّ) یعنی «بودن، زیستن، زادن، خام»، 之 (ژِه) یعنی «داشتن، رفتن» و 畜 (شو) یعنی «پروردن، تغذیه، تبعیت، گردآوری». این نشانه‌ها را اغلب با چنین مضمونی برگردانده‌اند که: «آن را خلق کن و بساز، اما مالک‌اش نشو». روشن است که این ترجمه دلبخواهی است و از این چهار نشانه چنین معنایی بر نمی‌آید. این دو جمله احتمالا زبانزدی عامیانه و بسیار ساده بوده‌اند، که احتمالا مخاطب و موضوعش مادران بوده‌اند. معنایش هم تقریبا این است که «وقتی او را زاییدی، باید او را بپروری»، یعنی بخش نخست به زاییدن بچه و بخش دوم به شیر دادن به او و تغذیه کردنش اشاره می‌کند و علامت 之 تا حدودی حالت امری و الزام و ضرورت را می‌رساند. شکلی الاهیاتی از همین تعبیر را در پارسی داریم به این شکل که «هر آنکس که دندان دهد، نان دهد». اما چهار نشانه‌ی این متن از دلالتهای متافیزیکی و دینی خالی هستند و به اموری کاملا ساده و زمینی اشاره می‌کنند.

چهار جمله‌ی بعدی که بند سوم را برمی‌سازند، هریک از چهار نشانه تشکیل یافته‌اند و در سه‌تای اولی دو کلمه‌ی میانی‌شان همسان است. پس اینجا هم با شعری در چهار مصراع سر و کار داریم که با زبانزدی کوتاه و تک بیتی به شعر بلند آغازین متصل شده است. کلمات برسازنده‌ی این بخش پایانی چنین هستند:

生 (شِنّ: بودن، زیستن، زادن، خام) 而 (اِر: و، آنگاه، اما) 不 (بو: نه) 有 (یُوو: فراوان، داشتن)

為 (وِی: کردن، ساختن، بودن) 而 (اِر: و، آنگاه، اما) 不 (بو: نه) 恃 (شی: اعتماد کردن، تکیه کردن)

長 (چاَنگ: طولانی، مستمر، راست، پایدار) 而 (اِر: و، آنگاه، اما) 不 (بو: نه) 宰 (زَی: کشتن، فرمان راندن)

是 (شی: بودن، باشه) 謂 (وِی: گفتن) 玄 (شوان: عمیق و سیاه، آسمان) 德 (دِه: فضیلت، مهربانی، ذهن)

هنگام ترجمه‌ی این جملات باید به ساختار منطقی سه عبارت اولی توجه کرد که می‌گوید «فلان، اما نه بهمان». همچنین این که آغازگر این چهار مصراع نشانه‌ی «شن» (生) است، مهم است. چون آن را به زبانزد کوتاه اولیه متصل می‌کند و نشان می‌دهد که آن را باید در معنای «زادن» در نظر گرفت و نه چیزهای دیگر. به این ترتیب چنین معنایی می‌توان از آن دریافت کرد:

(او را) می‌زاید اما مالکش نمی‌شود

(آن را) می‌سازد اما به آن تکیه نمی‌کند

ماندگار است اما حکم نمی‌راند

این است که فضیلت تیره خوانده می‌شود.

گفتار دوم: زند فصل دهم

فصل دهم یکی از پیچیده‌ترین و طولانی‌ترین فصل‌های «دائو دِه جینگ» است و با تحلیل ساختارش می‌توان به خوبی خصلت جُنگ‌واره و چهل تکه‌ی متن را دریافت. چنان که دیدم متن از دو بخش اصلی تشکیل شده است. نخست شعری در شش بیت را داریم که مصراع دوم همه‌شان صورت پرسشی دارد. بعد یک زبانزد کوتاه داریم که به تک بیتی بسیار کوتاه می‌ماند، و پس از آن بدنه‌ی بخش دوم را می‌بینیم که خود شعری است با چهار مصراع. در این متن ساختار تقارنی و آهنگین بودن متن با تکرار چشمگیر نشانه‌ها حاصل آمده و جالب آن که کلمات تکراری در آن همگی در کلیت متن بسامدی بالا دارند. در مقابل سایر کلمات بسیار به ندرت در سراسر متن تکرار شده‌اند. در میان ٤٩ علامتی که شش بیت آغازین را می‌سازند، هفت نشانه (載، 營، 專، 滌، 覽، 疵، 闔) تنها یک بار، دو نشانه (魄، 達) دو بار، سه نشانه سه بار (抱، 除، 雌) و هشت نشانه (離، 氣، 致، 嬰، 兒، 開، 白، 四) کمتر از هشت بار در متن تکرار شده‌اند. یعنی کلمات برسازنده‌ی این شعر یا بسیار پربسامد هستند یا بسیار نادر. این قاعده درباره‌ی باقی متن صادق نیست و بخش دوم با کلماتی پربسامد و رایج ساخته شده است.

بافت کلی معنا در این شعر بسیار قدیمی و منسوخ می‌نماید. در نخستین جمله کلمه‌ی «پُو» (魄) را می‌بینیم که در متون بعدی اغلب با «هون» همراه می‌شود و دوقطبی‌ای را بر می‌سازد که مثل «کا» و «با» در مصر باستان یا جان و روح دو جلوه‌ی متفاوت از نیروی حیاتی را نشان می‌دهد. «پو» کمابیش با گرمای تن و نیروی زندگی و جنبش

ویژه‌ی جانداران همتاست و به همین خاطر فرض بر آن بوده که پس از مرگ، هرچند از جنبش و گرما باز می‌ماند، اما در جسد همچنان به صورت نهفته باقی می‌ماند. از این نظر «پو» صورتی مادی و درپیوسته با تن و اندامهای جاندار داشته است. در مقابل «هون» بیشتر با باد و تنفس در پیوند است. مثلا بخاری که در هوای سرد از دهان بر می‌خاسته را با «هون» همتا می‌انگاشته‌اند. بعدتر در دین دائویی می‌گفته‌اند که «هون» همزمان با تولد نوزاد در او دمیده می‌شود. بنابراین تصویر ذهنی آن کمابیش با روح در ادیان ایرانی شبیه است و به بادی مقدس می‌ماند که در ظرفِ تن دمیده می‌شود. در مقابل «پو» بیشتر با جسمانیت پیوند داشته و در هنگام آبستنی شکل‌گیری نطفه را ممکن می‌کند. چون این کلمه در ضمن «پشتاب» و نطفه‌ی نرینه نیز معنی می‌داده است. با این حال در دین دائویی بعدی از آنجا که «هون» ماندگارتر بود و پس از مرگ به آسمان می‌رفت، آن را نرینه فرض کردند و در مقابلش «پو» را مادینه پنداشتند.

برخی از مترجمان گمان کرده‌اند جمله‌ی نخست به اتحاد این دو روح اشاره می‌کند. ایشان اغلب کلمه‌ی 氣 در جمله‌ی بعدی را به میانه‌ی جمله‌ی اول کشیده‌اند و معنای آن که تنفس و دم زدن است را با روح و «هون» یکی گرفته‌اند. کاری که مستدل نیست و تا حدودی سلیقه‌ی مترجمان و تمایل‌شان برای احیای دوقطبی‌های دینی دیرآیندتر در متنی کهنسال‌تر را نشان می‌دهد.

جمله‌ی نخست نه تنها به خودی خود کامل است، که باید مستقل از مصراع دوم‌اش خوانده شود. چون در اینجا آشکارا با شعری سر و کار داریم که هر جمله‌اش از دو مصراع آهنگین تشکیل یافته است. بنابراین «در آغوش گرفتن یگانه» در این جمله ارتباطی با وحدت روح مادی و غیرمادی ندارد و بر جاویدان شدن متافیزیکی روان انسانی نیز دلالت نمی‌کند. اینها مفاهیمی هستند که در سراسر «دائو دِه جینگ» نمود ندارند و به دورانی دیرآیندتر و طرز فکری پیچیده‌تر و انتزاعی‌تر از متن موجود مربوط می‌شوند.

با خواندن جمله‌ی اول چنین می‌نماید که در زمان پیدایش این جمله هنوز مفهوم «هون» شکل نگرفته بوده است. این هم مهم است که کلمه‌ی «هون» در هیچ جایی از متن «دائو دِه جینگ» نیامده است. پس می‌توان فرض کرد

که دوران تدوین متن پیش از شکل‌گیری نظریه‌ی دو روح و پیدایش ایده‌ی روح غیرمادیِ ماندگار بوده است. در این حالت «پو» به سادگی جان و نیروی حیاتی معنی می‌دهد، در ساده‌ترین حالت یعنی در قالب نیرویی گرمابخش که در تن لانه کرده و جنبش آن را ممکن می‌سازد. پس احتمالا اردوگاهی که جان در آن استقرار گزیده، تن یا جهان است، و یگانه‌ای که قرار است در آغوش‌اش کشیده شود، راه یا دائو است. این بخش اخیر را با توجه به مصراع دوم در می‌یابیم. چون در ترکیب با مصراع اول از سفر کردنی سخن می‌گوید که در ضمن عاری از ترک کردن است. چنین ترکیبی از سکون و حرکت همان است که در باقی بخش‌های «دائو دِه جینگ» به دائو منسوب شده و احتمالا در اینجا هم به خاطر سازگاری با همین معنی نقل شده است.

ساختار بیت‌های بند نخست جای توجه دارد. در هر مورد جمله‌ای خبری را در ابتدا داریم و بعد در مصراع دوم با ترکیبی تکرار شونده، پرسشی درباره‌ی چیزی به ظاهر نامربوط مطرح می‌شود. موضوع مصراع دوم اما همچون نمادی برای بسط معنای مصراع اول عمل می‌کند. جان به اردوگاهی سفر می‌کند و یگانه‌ای را در آغوش می‌کشد، آیا می‌شود در حین این سفر کردن، به خاطر این هم‌آغوشی، از ترک کردن جایگاه خویش سر باز بزند؟ با دم زدن و تنفس است که بدن زنده می‌ماند و اندامها و گوشت و پوست نرم می‌مانند، آیا می‌توان این دم زدن را که به پسربچه‌ای گریزپا و بازیگوش می‌ماند، مقید ساخت و در تنِ نرم حفظش کرد؟ چشمها وقتی پاکیزه و سالم باشند درست می‌بینند، آیا می‌شود نقص و کاستی را در آنها برطرف کرد؟

سه بیت نخستین به این ترتیب با هم ارتباطی انداموار دارند. هرسه دارند درباره‌ی پیکر جاندار و خوب کار کردن‌اش سخن می‌گویند. سه ویژگی مهم بدن جاندار انسانی در این بافتار عبارت است از زنده بودن (سفر کردن جان)، نفس کشیدن و دیدن. اینها با سه تهدید روبرو هستند. جان ممکن است اقامتگاه خود را ترک کند، نفس ممکن است از تن بگسلد و دیدگان ممکن است ناپاک و تیره شوند. سه بیت نخست فراخوانی است برای این که این سه از آن سه نقص فارغ شوند.

سه بیت بعدی کمابیش همین مضمون را در بافتی سیاسی تکرار می‌کند. نکته‌ی جالب توجه درباره‌ی این سه بیت آن است که دو مصراع در آن همسان و تکراری هستند. بنابراین احتمالا بیت چهارم و ششم که مصراعهای زوج یکسانی دارند، مضمونی یکسان را هم در خود دارند. بیت چهارم مصراع فرد روشنی دارد و به ویژگی‌های فرمانروا اشاره می‌کند. فرمانروایی مردم را دوست دارد، که با خشونت و سختی بر ایشان حکم می‌راند. مصراع دوم انگار تاکید می‌کند که فرمانروا مثل معلم یا پدری است که باید فرزند یا دانش‌آموز محبوب خود را تنبیه کند و آزار دهد تا او را بیاموزاند. مصراع اول بیت چهارم قدری نامربوط و رمزآمیز جلوه می‌کند. چهار جهت اشاره به مکان و سرزمین است، و این که چهار جهت آشکار و درخشان باشند احتمالا به بهروزی کشور و آرامش دولت اشاره می‌کند. باز در مصراع دوم می‌بینیم که این با شکلی خاص از آموزش پیوند خورده است. آموزشی که در بیت چهارم دیدیم با سختگیری و آزار همراه بود. اما این آموزش انگار در بهترین حالت چنان است که تهی باشد. یعنی مصراع تکراری در ضمن از امکانِ آموزش ندادن و نیاموزاندن پرسش می‌کند. گویی که فرمانروای سختگیر وقتی مردمش را به واقع دوست دارد، که مثل معلمی کودک‌آزار عمل کند، اما چیزی را یاد ندهد، و کشور وقتی پررونق و آرام باقی می‌ماند که روند آموزاندن به کل متوقف شود. این تعبیر غیرعادی و تا حدودی ناپذیرفتنی با بیت پنجم قدری روشن‌تر می‌شود. بیتی که به خودی خود مبهم است اما وقتی در این بافت نگریسته شود معنا پیدا می‌کند. مصراع نخست این بیت از کلماتی بسیار مهجور تشکیل یافته که همگی مشتق علامت «دروازه» هستند. می‌گوید دروازه‌ی آسمان، یعنی درگاه تماس با امر قدسی، که قاعدتا با فرمانروا و کشور پیوند دارد، گشوده و باز بسته می‌شود. یعنی انگار چرخه‌ای در کار است که در نهایت هر حرکتی را با برعکس‌اش جبران می‌کند. جنبشهای ساحت زیر آسمان اندازه‌ی حرکتی برابر با صفر دارند. پویایی هرچیز به دروازه‌ای شبیه است که باز و دوباره بسته می‌شود و باز به جای خود باز می‌گردد. به این ترتیب است که آموزش دادن بی‌معنا و پوچ جلوه می‌کند. فرمانروا به معلمی می‌ماند که این راز را می‌داند و بنابراین از آموزش دادن سر باز می‌زند، هرچند که با مشتی آهنین و سختگیرانه بر مردمانش حکومت می‌کند. کشور زمانی پررونق و رستگار می‌شود

که از تمرکز بر آموزش دست بردارد. چون اصولا چیزی برای آموزاندن وجود ندارد. مصراع دوم بیت پنجم در این میان جای بحث و چون و چرای بسیار دارد. زیرا از امکان مادینه ساختنِ دروازه‌ی آسمان پرسش می‌کند. معنای دیگر دروازه‌ی آسمان که حرکتش ابتر است و تکراری و بی‌حاصل، آیا می‌تواند مادینه شود؟

این که منظور از مادینه در اینجا چیست، درست روشن نیست. شاید منظور انفعال و پذیرنگی باشد، یا شاید کنایه‌ای به زایندگی و باروری در کار باشد. احتمال قویتر ولی همان انفعال و ایستایی است در برابر تحرک و چیرگی آسمان که نرینه دانسته می‌شده است. احتمالا شاعر با تشبیه دروازه به نیروی مادینه آن را در برابر آسمان و نیروی نر نهاده است. در کل ولی تا حدودی می‌شود منظور شعر بند نخست را دریافت. در سه بیت نخست به لزوم پاکسازی اندامهای جاندار تاکید شده و در سه بیت بعدی با همین مضمون در سطحی سیاسی سر و کار داریم. تطهیر جان و نفس و چشم که ابتدا آمده، با اقتدار فرمانروایی برخوردار از تایید آسمان همتا دانسته شده که در سرزمینی شکوفا با مشتی آهنین فرمان می‌راند. گویا کلید دستیابی به این همه، ایستایی و پذیرایی و رها کردن آموزش قلمداد شده است.

بند دوم از فصل دهم یک بیت بسیار کوتاه است. در حدی که باید آن را نوعی زبانزد عامیانه‌ی خیلی ساده در نظر گرفت. چنان که گفتم، حدسم آن است که شکل اولیه‌ی این بند ضرب‌المثلی بوده باشد شبیه به «هرآنکس که دندان دهد، نان دهد». اما مضمون آن احتمالا به مادران ارجاع می‌داده و می‌گفته وقتی بچه‌ات را زاییدی، باید خوراکش را هم فراهم کنی.

بند سوم، شعری دیگر است در چهار مصراع که با بند نخست سنجیدنی است. در این حال پرسشی که پیش می‌آید آن است که چرا ویراستار این زبانزد کوتاه را در میانه‌ی دو شعر بلندتر گنجانده است؟ قاعدتا محتوای همین بیت چهار کلمه‌ای مانند مفصلی عمل می‌کرده و بند اول و سوم را به هم می‌چسبانده است. با توجه به این که دو تا از چهار نشانه‌ی مورد نظرمان همسان است و فعلی معین، پس هریک از دو کلمه‌ی باقی مانده باید به یکی از بندهای

زیرین و زبرین خود ارجاع دهند. با خواندن آغازگاه بند سوم روشن می‌شود که زاییدن به بند سوم اشاره می‌کرده است: (او را) می‌زاید اما مالکش نمی‌شود.

پس «شو» (畜) به معنی پروردن و خوراک دادن به بند اول و «شِن» (生) به معنای زاییدن به بند سوم ارجاع می‌دهند. در بند نخست چنان که دیدیم دو قلمروی زیست‌شناختی و سیاسی مورد اشاره قرار گرفته و احتمالا «شو» به اولی مربوط می‌شود. یعنی منطق ویراستار برای کنار هم چیدن این سه بند چنین بوده که می‌خواسته در برابر سرمشقی مفهومی که هوادار بهبود و ارتقای هستی است، از وضعیت موجود دفاع کند و همان که هست را آرمانی بداند. پس نخست شعری را برگرفته که بر سیر طبیعی و معمول طبیعت تاکید داشته و می‌گفته فرمانروای شایسته کسی است که بدون آموزش دادن و بهبود بخشیدن بر همین جریان سوار می‌شود و حکم می‌راند. بعد شعر بند سوم را اختیار کرده که در آن فعلهایی مثل زاییدن و ساختن و پایدار بودن، از پیامدهایشان (مالکیت، اتکا، و فرمانروایی) خلع شده‌اند. در میانه‌ی این دو هم زبانزدی را آورده که احتمالا به شیردهی مادران اشاره می‌کرده است. یعنی می‌گفته وقتی زنی فرزندی زایید، خود به خود ابزار پروردن او و خوراک دادن به او (شیرده شدن پستان) را هم پیدا می‌کند.

در بند سوم همین مضمون را صراحتی بیشتر دنبال می‌شود. فضیلت (دِه) که همتای مفهوم اوستایی خورنه به معنای فرهمندی است، با سه فعل تعریف شده که از سه نقطه‌ی کانونی‌شان تهی شده‌اند. روشن است که وقتی کسی فرزندی می‌زاید، آن فرزند به خاندانش تعلق پیدا می‌کند و بنابراین «داشتن» فرزند معنی می‌یابد. به همین شکل وقتی کسی چیزی را می‌سازد (مثلا خانه‌ای را) از آن بهره می‌برد و بدان تکیه می‌کند. قواعد و نیروهای پایدار و چیره‌گر هم اثرگذار هستند و حکمران. به همین خاطر جمله‌های بند سوم به ظاهر ناسازگون و نادرست می‌نمایند. چرا فرض شده که فضیلت با زادنِ بی داشتن، با ساختنِ بی‌بهره‌وری، و با استیلای بی‌حاکمیت برابر است؟ و مهمتر از همه آن که چرا فضیلت با صفتی غیرعادی یعنی «شوان» (玄) همراه شده که در اصل به تیرگی آسمان شبانه اشاره می‌کرده و بعدتر معنایش به گنبد آسمان و رنگ سیاه هم تعمیم یافته است؟

تفسیر من آن است که ویراستار در اینجا نیز مثل باقی جاهای متن با سرمشقی ایرانی مخالفت می‌ورزد. اصولا این که کسی رنگ و فروغ فضیلت را به این ترتیب توصیف کند، امری پرسش‌برانگیز است. چنین موضعی وقتی توجیه‌پذیر می‌شود که گوینده در حال مخالفت با سرمشقی رقیب باشد که آن –به شیوه‌ای سرراست‌تر– فرهمندی و فضیلت را با روشنایی و درخشش مترادف می‌دانسته است. در زمان تدوین «دائو دِه جینگ» چنین سرمشقی در همسایگی ویراستاران متن وجود داشته و آن سیاست نوظهور ایرانشهری بوده است. نگرشی که فرهمندی و فضیلت شاهنشاه یا هر شخصیت مقدس دیگری را با نورانی بودن مترادف می‌دانسته است. همین سرمشق نظری بوده که باعث شده در هنر ایرانی شخصیتهای مقدس را با هاله‌ای نور در اطراف سرشان نمایش دهند.

همین سیاست ایرانشهری بوده که بر آبادگری و بهره‌وری برخاسته از آن تاکید داشته، نخستین نظام پولی دنیا را پدید آورده و بنابراین مالکیت را سازماندهی و رمزگذاری کرده، و به شکلی غریب پایدار و استوار از آب در آمده است. یعنی سه ویژگی‌ای که در بند سوم می‌بینیم، صفات دولت هخامنشی بوده‌اند. این دولتی عظیم و پایدار بوده که دویست و سی سال بی خدشه در قالب یک دودمان تداوم پیدا می‌کند، و این برای مردمان جهان باستان، به ویژه چینی‌هایی که به دودمانهای زودگذر چند دهه‌ای و امیرنشین‌هایی با قلمروهای کوچک عادت داشته‌اند، نمودی از ماندگاری و پایداری جلوه می‌کرده است. مالکیت، آبادانی و زادآوری هم عناصری هستند که هم در اسناد هخامنشی و هم در توصیفهای یونانیان و عبرانیان از پارسها مورد تاکید هستند.

به احتمال زیاد شعری که در بند سوم می‌بینیم در نزدیکی زمان ویرایش متن و چه بسا توسط ویراستار(ان) پدید آمده باشد. چون صراحت سیاسی و دقت نظری‌اش با باقی متن تناسبی ندارد. ویراستار متن آشکارا با این نگرش سه بند مورد نظرمان را به هم جفت و جور کرده که حکمت عامیانه‌ی مردمی و شعری باستانی را با مخالفتی روزآمد شده با سیاست پارسیان ترکیب کند. او در برابر فرهمندی سیاسی شاهنشاه پارسیان و فضیلت اخلاقی زرتشتیان که با نور و سازندگی و آبادانی و دارندگی پیوند داشته، فضیلتی تیره را تعریف کرده که از طبیعت برمی‌خیزد و بر جریانهای

عادی و پیش پا افتاده تکیه می‌کند و شیوه‌ای از زمامداری را رقم می‌زند که از دارندگی، از آبادگری، و از آموزش تهی است.

تاکید بند نخست بر طرد آموزش جای توجه دارد. در دوران مورد نظرمان کلمه‌ی 知 برای ارجاع به آموزش به معنای انتقال مهارت، یاد دادن و همچنین بهبود بخشیدن به کار گرفته می‌شده است. می‌توان پرسید که چرا در این شعر عبارت «آیا می‌توان آموزش نداد؟» با تعبیری مثبت دو بار تکرار شده است؟ به خصوص که یک بار در نیمه‌ی نخست و بخش طبیعت‌گرای زیست‌شناختی و بار دوم در نیمه‌ی اجتماعی و سیاسی تکرار شدن‌اش را می‌بینیم. بعید نیست که یکی از این دو در ابتدای کار چیزی دیگر بوده باشد و به دست ویراستار یا نسخه‌برداران بعدی این بیت تکرار شده باشد و شکل اولیه‌ی مصراع غیرتکراری از یادها رفته باشد. در هر صورت عجیب است که آموزش ندادن همچون امری مثبت و سودمند تبلیغ شده باشد.

در نگاهی کلان، سرمشق کلانی که حوزه‌ی تمدن ایرانی را متحد ساخت و نخستین کشور غول‌پیکر جهان را در این ابعاد پیچیدگی پدید آورد، سامانی نظری بود که مفهوم تنش را در قالب امری یکپارچه و عام مدیریت می‌کرد. دستگاه نظری‌ای که زرتشت پیشنهاد کرد، علاوه بر آن که اولین چارچوب اخلاقی و نخستین نظام یکتاپرستانه‌ی دینی منظم بود، شیوه‌ای همه جانبه برای پرداختن به مفهوم تنش هم بود. تنش –یعنی فاصله‌ی میان وضعیت موجود و مطلوب– در همه‌ی تمدنها و فرهنگها لمس شده و با شیوه‌های گوناگون صورتبندی و مدیریت شده است. با این حال تنش در حالت عادی به صورت امری موضعی و تک تک و جدا افتاده از بقیه‌ی تنش‌ها موضوع وارسی و چاره‌جویی قرار می‌گیرد.

نگرش زرتشتی تنش‌های خرد و ریز زندگی روزمره را در قالب یک تنش کلان کیهانی با هم ترکیب کرد. به این ترتیب وضعیت موجود ویژه و منحصر به فرد و محدودِ من در اینجا و اکنون، به شبکه‌ای گسترده و فراگیر از تنش‌های دیگری‌ها پیوند خورد که سراسر تاریخ و کل پهنه‌ی جغرافیا را زیر پوشش خود قرار می‌داد. نبرد جاویدان

دو مینوی خیر و شر و نقش اراده‌مدارانه و انتخابی انسان در این آوردگاه تدبیری فلسفی و خلاقانه بود که کل تنش‌ها را به مرتبه‌ی امری استعلایی بر می‌کشید و معنایی تازه و منسجم بدان می‌بخشید. خشکسالی و دروغ و دشمن به این ترتیب دیگر رخدادهایی تصادفی یا وابسته به خواست خدایان گوناگون نبودند. بلکه نمودی از یک روند ناخوشایند و اهریمنی قلمداد می‌شدند که می‌بایست به شکلی عام و یکباره درباره‌شان چاره‌اندیشی کرد. تحلیل متون بازمانده از عصر هخامنشی نشان می‌دهد که در این مقطع زمانی ناگهان با جهشی در رمزگذاری تنش‌ها سر و کار داریم و سطوحی نوظهور از انتزاع درباره‌شان پدیدار می‌شود.

به این ترتیب نقطه‌ی همگرایی سیاست ایرانشهری و اخلاق زرتشتی این اصل انتزاعی بود که وضعیت موجود نتیجه‌ی رخنه کردن اهریمن در آفریده‌های ارجمند اهورایی است. برای این وضعیت موجود حالت مطلوبی قابل تصور بود و آن پاکیزه کردن هستی از اختلالهای اهریمنی مثل رنج و خشم و نادانی و دروغ بود. سویه‌ی جنگاورانه و حماسی جهان‌بینی مغانه آن بود که بیماریِ عدم را چاره‌پذیر می‌دانست و کردار آزادانه‌ی انسانی را برایش بسنده می‌شمرد. به این ترتیب شاهنشاه در مقام انسانی در میان انسانها اهمیت می‌یافت و ارزشی هستی‌شناسانه پیدا می‌کرد. درست برعکس فرعون و امپراتور و فغفور که در تمدنهای مصری و اروپایی و چینی از راه همسان‌سازی با خدایان شأن و اعتبار پیدا می‌کرد. در عصر هخامنشی شاهنشاهان پارسی با آن که بر قلمروی بسیار بسیار گسترده‌تر از شاه–خدایان پیشین فرمان می‌راندند، هرگز ادعای خدایی نکردند. این تنها از سر فروتنی و واقع‌بینی نبود، که در ضمن در نگرشی نو ریشه داشت که خود انسان را صاحب جایگاهی فرازین و تعیین کننده می‌دانست و نیازی نمی‌دید انسان کامل یعنی شاهنشاه را به خدایانی باستانی تشبیه کند، که حالا دیگر غیراخلاقی و ناتوان و اهریمنی قلمداد می‌شدند.

اندیشه‌ی مغانه‌ی زرتشتی–ایرانشهری در دوران هخامنشی در گستره‌ای جهانی پراکنده شد و در همه‌ی مرزها در تماس با فرهنگهای بیگانه‌ی بیرونی واکنشهایی را برانگیخت. یونانی‌ها و هندی‌ها با آن که بدنه‌ی جمعیت شهرنشین‌شان عضوی از دولت پارسی بودند، در قالب افلاطون و بودا واکنشی نشان دادند که به طور خاص بر نفی

وضعیت مطلوب و استعلایی کردن افراطی و خیال‌پردازانه‌ی وضعیت موجود تاکید داشت. چینی‌ها اما همچون «دیگری»هایی به کلی غریبه با این سرمشق نظری برخورد کردند و نسبت به آن واکنش نشان دادند. چون نه تنها هیچ بخشی از جمعیت چین شهروند هخامنشیان نبود، که اصولا قلمرو سیاسی این دولت به طور مستقیم برایشان دسترسی پذیر نبود و با واسطه‌ی قلمروهای سیاسی آریایی‌نشین بینابینی با آن تماس برقرار می‌کردند.

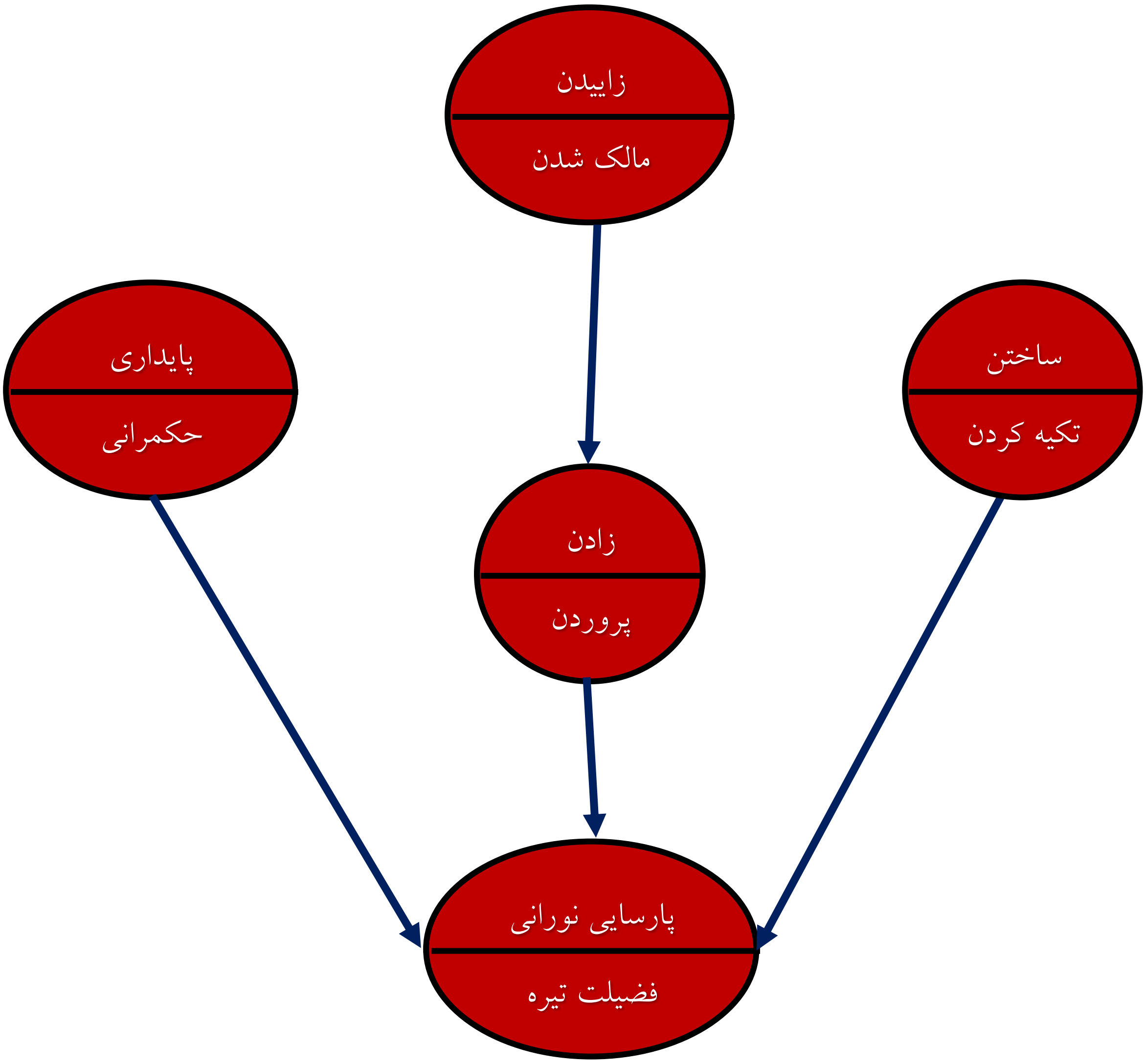
برجسته‌ترین نمود واکنش چینی به این سرمشق، تدوین کتاب «دائو دِه جینگ» بود. متنی که راهبردی متفاوت با مخالفت یونانی و هندی را برگزید و به جای آن که چارچوب زرتشتی را بپذیرد و واژگونه سازد، از بیخ و بن آن را انکار کرد. به این ترتیب بر خلاف افلاطون و بودا که شکاف میان وضعیت موجود و مطلوب را می‌پذیرفتند، اما دو لبه‌ی این مغاک را با رمزگذاری‌هایی تخیلی و تحریف‌آمیز می‌آراستند، ویراستار چینی اصولا وجود مغاک را منکر شد.

پیام اصلی «دائو دِه جینگ» آن نیست که چگونه بر تنش غلبه کنیم و به آرامش دست یابیم. هسته‌ی مرکزی سخن این متن آن است که اصولا ناآرامی و تنشی وجود ندارد، و وضعیت موجود همان وضعیت مطلوب است. این نمونه‌ای خالص از آن ترفندی است که در دستگاه نظری زروان به اسم گریز شناخته می‌شود. در هنگام رویارویی با تنش، همه‌ی سیستم‌های پیچیده دو راهبرد اصلی پیشاروی خود دارند. نخست پذیرش گسست میان وضعیت موجود و مطلوب و ترک وضع موجود و کوشش برای انتقال به وضع مطلوب، که سازگاری خوانده می‌شود و شالوده‌ی مفهوم همسانی است که در تکامل زیستی بسیار درباره‌اش بحث کرده‌اند. روش دیگر آن است که وضعیت مطلوب نفی شود و سیستم به وضعیت موجود بچسبد. این گریز است و به «عقب ماندن» سیستم از زمان و ایستایی جبرآمیز و زورکیِ زیست‌جهان انسانی منتهی می‌شود.

نمودهایی چشمگیر از این پاسخ کلانِ گریزگونه به تنش هستی‌شناسانه‌ی زرتشتی–ایرانشهری را در تمدن چینی می‌بینیم، و «دائو دِه جینگ» متنی است که این گریز را صورتبندی می‌کند و نظریه‌ای درباره‌اش تدوین می‌کند.

فصل دهم از این نظر اهمیت دارد که شیوه‌ی انجام این کار را نشان می‌دهد. این متن تنها مفاهیم مغانه را واژگونه نکرده، بلکه یک درجه عمیق‌تر، اصولا شرایط پیدایش این مفاهیم را مورد حمله قرار داده است. به این ترتیب ماجرای لائو تسه‌ی فرضی آن نیست که چطور می‌توان رستگار شد؟ افلاطون و بودا این پرسش را طوری دستکاری کردند تا پاسخهای زاهدانه و سیاسی‌شان به کرسی بنشیند. اما لائو تسه‌ی ویراستار چنین نکرد و پرسید که «اصلا می‌شود رستگار شد؟» و حتا «مگر قرار است رستگار شد؟»

فصل دهم پاسخ منفی به این پرسش است. قرار نیست کسی رستگار شود. بهبودی در هستی رخ نخواهد داد و وضعیت موجود به جایگاه تعریف شده‌ی بهتری انتقال نخواهد یافت. به همین خاطر آموزش دادن – که زیربنای نگرش زرتشتی برای سازگاری با تنش است– از بنیاد نفی شده است. هم سیر جهان و بدنهای زنده به آموزش بی‌نیاز هستند و هم فرمانروا در سپهر سیاسی آن را بی‌فایده می‌داند. نبردی بین دو نیروی خردمند و نابخرد در جریان نیست که مرزی روشن میان نیک و بد ترسیم کند و آموزش و دانستن را برای انتخاب درست در این میدان ضروری سازد. جهان آمیخته‌ای از خیر و شر است و انسان در این میان کاره‌ای نیست و اصولا قرار نیست چیزی بهبود یابد، چه رسد به این که انسانی خودمختار بخواهد در این بهبود نقشی ایفا کند. فضیلت در این نگرش تیره است، در مقابل «چهار جهت» روشن و نورانی هستند. آنچه که هست کافی است و آنچه که قرار است باشد، جز خیالی موهوم نیست که باید برای رهایی از آن کردارها را از محتوای اخلاقی یا پیامدهای خواستنی‌شان تهی ساخت.


زاییدن
مالک شدن
پایداری
حکمرانی
ساختن
تکیه کردن
زادن
پروردن
پارسایی نورانی
فضیلت تیره

بخش یازدهم: زند و برگردان فصل یازدهم

گفتار نخست: برگردان فصل یازدهم

三十輻，共一轂，當其無，有車之用。
埏埴以為器，當其無，有器之用。
鑿戶牖以為室，當其無，有室之用。
故有之以為利，無之以為用。

۱۱.۱: سی پره‌ی چرخ
محوری یگانه را با هم شریک هستند
ظاهر آن تهی می‌نماید
گردونه با برخورداری (از این تهیاست) که کار می‌کند

۱۱.۲: برای ساختن ظرف، گل رس را شکل می‌دهند

ظاهر آن تهی می‌نماید

ظرف با برخورداری (از این تهیاست) که کار می‌کند.

۱۱.۳: برای ساختن خانه (دیوار) را می‌شکافند و در و پنجره درست می‌کنند

ظاهر آن تهی می‌نماید

خانه با برخورداری (از این تهیاست) که کار می‌کند.

۱۱.٤: پس برخورداری از پُری دیرینه است که برای ساختن (چیزها) سودمند است.

پس برخورداری از تهیاست که استفاده کردن (از چیزها) را ممکن می‌سازد.

فصل یازدهم از چهار بند تشکیل شده که سه‌تای اولی سه یا چهار جمله دارند و جمله‌ی میانی‌شان تکراری و جمله‌ی آخرشان حاوی سه علامت تکراری است. بند چهارم از دو جمله‌ی طولانی تشکیل یافته و می‌تواند همچون شرحی بر سه بند پیشین در نظر گرفته شود. یعنی در اینجا احتمالا شعری پیچیده را داشته‌ایم که از سه بیت سه یا چهار مصراعی تشکیل یافته و بعد دو جمله در توضیح آن آمده است. چهار جمله‌ی نخست در هم تنیده‌اند و معنایی روشن را پدید می‌آورند. هریک از این جمله‌ها از سه چهار نشانه تشکیل یافته‌اند، به این ترتیب:

三 (سان: سه) 十 (شِه: ده) 輻 (فو: پره‌ی چرخ)

共 (گُنگ: معمول، شریک شدن، با هم) 一 (یی: یک، یگانه، هر) 轂 (گو: چرخ، گردونه، محور چرخ)

當 (دانگ: چهره، تاب آوردن، تساوی) 其 (چی: او، آن) 無 (وو: نه، هیچ)

有 (یُوو: فراوان، داشتن) 車 (چِه: گردونه، افزار، دوختن) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 用 (یُونگ: استفاده کردن، به کار گرفتن، خوردن)

در برخی از نسخه‌ها این فصل با علامت «سا» آغاز می‌شود که عدد ۳۰ را می‌رساند و مترادف است با «سان شِه» در نسخه‌ی کلاسیک. تا مدتها فرض می‌شد که «سا» افزوده‌ای دیرآیندتر است و برای ساده کردن متن و کاستن از شمار نشانه‌هایش جایگزین «سان شه» شده است. اما جالب ان که نسخه‌ی متقدم وا مانگ توئی هم این عدد را به صورت «سا» ثبت کرده و احتمالا شکل اصلی‌اش همین بوده است.[1] معنای متن البته به هر روی تغییری نمی‌کند. اینها را می‌توان چنین ترجمه کرد: «سی پره‌ی چرخ/ محوری یگانه را با هم شریک هستند/ ظاهر آن تهی می‌نماید/ گردونه با برخورداری (از این تهیاست) که کار می‌کند.» این جمله را به صورتهای متفاوت تفسیر کرده‌اند. اما در این نکته توافق وجود دارد که بحث بر سر خالی بودن چیزی در چرخ است، که کارکرد گردونه را هم ممکن می‌سازد. در گفتار بعدی هنگام زند کردن این جملات بیشتر درباره‌شان خواهم نوشت.

三十輻, 共一轂, 當其無, 有車之用。

埏埴以為器, 當其無, 有器之用。

اگر بند اول و دوم را اینطوری زیر هم بنویسیم روشن می‌شود که دومین بند وزن و آهنگی سازگار با اولی دارد. اما به جای دو جمله‌ی کوتاه بند اول، یک جمله‌ی طولانی دارد. دوتای آخری هم عملا با بند اول برابر هستند و تنها در یک نشانه تفاوت دارند. نشانه‌های بند دوم چنین معناهایی دارند:

埏 (یَن: مرز، حد) 埴 (ژی: خاک، رُس) 以 (ای: پس) 為 (وِی: کردن، ساختن، بودن) 器 (چی: ابزار، اندام، استعداد، آوند)

當 (دانگ: چهره، تاب آوردن، تساوی) 其 (چی: او، آن) 無 (وو: نه، هیچ)

[1] Henricks, 1989: 806-807.

有 (یُوو: فراوان، داشتن) 器 (چی: ابزار، اندام، استعداد) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 用 (یُونگ: استفاده کردن، به کار گرفتن، خوردن)

جمله‌ی نخست مقدمه‌ای متفاوت فراهم می‌آورد، اما نتیجه‌ی برآمده از آن تقریبا کلمه به کلمه با بند پیشین همسان است. می‌توان چنین ترجمه‌اش کرد: «برای ساختن ظرف، گل رس را شکل می‌دهند/ ظاهر آن تهی می‌نماید/ ظرف با برخورداری (از این تهیاست) که کار می‌کند.» در ابتدای این جمله چندین ثبت متفاوت داریم. نسخه‌ی کلاسیک «ین» را دارد که در ضمن ورز دادن گل هم معنی می‌دهد و با معنای جمله سازگار است. اما در نسخه‌ی پیشاهنگِ ما وانگ توئی به جای آن «جَن» را داریم که معنایش درست روشن نیست، اما احتمالا «پختن» را می‌رساند است.[1] بنابراین احتمالا در ابتدای کار متن می‌گفته آوندها موقع پخته شدن درون تهی هستند، اما بعدتر این فعل تغییر کرده و شکل دادن به گل و ورز دادنش به شکل ظرف جایگزین آن گشته است.

بند سوم هم ساختاری درست مانند بند دوم دارد و بنابراین از همان شباهت‌ها با بند اول نیز برخوردار است. کلمات برسازنده‌ی سه جمله‌اش چنین‌اند:

鑿 (زَئو: اسکنه، کندن، تغییر دادن، احساسات) 戶 (هو: در، خانمان) 牖 (یُوو: پنجره) 以 (ای: پس) 為 (وِی: کردن، ساختن، بودن) 室 (شی: اتاق، دربار، خانه، مقبره)

當 (دانگ: چهره، تاب آوردن، تساوی) 其 (چی: او، آن) 無 (وو: نه، هیچ)

有 (یُوو: فراوان، داشتن) 室 (شی: اتاق، دربار، خانه، مقبره) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 用 (یُونگ: استفاده کردن، به کار گرفتن، خوردن)

---

[1] Henricks, 1989: 807.

با توجه به دو بند پیشین معنای این جملات هم به نسبت روشن می‌نماید: «برای ساختن خانه (دیوار) را می‌شکافند و در و پنجره درست می‌کنند/ ظاهر آن تهی می‌نماید/ خانه با برخورداری (از این تهیاست) که کار می‌کند.»

در نهایت بند پایانی فصل یازدهم را داریم که دو جمله است با شش و پنج علامت که ساختارش با بیت‌های پیشین متفاوت است. به همین خاطر حدسم آن است که دیرتر و شاید توسط ویراستار متن به دنباله‌ی سه بند آغازین افزوده شده باشد. نشانه‌هایش چنین‌اند:

故 (گو: پیر، قدیمی) **有** (یُوو: فراوان، داشتن) **之** (ژِه: داشتن، رفتن) **以** (ای: پس) **為** (وِی: کردن، ساختن، بودن) **利** (لی: سود، کامیابی، تیز)

無 (وو: نه، هیچ) **之** (ژِه: داشتن، رفتن) **以** (ای: پس) **為** (وِی: کردن، ساختن، بودن) **用** (یُونگ: استفاده کردن، به کار گرفتن، خوردن)

این دو جمله با هم ارتباط دارند و پیوند ساختاری‌شان با جملات پیشین سست است. در نتیجه باید همچون جفتی مستقل از سه بند قبلی ترجمه شوند:

پس برخورداری از پُری دیرینه است که برای ساختن (چیزها) سودمند است.

پس برخورداری از تهیاست که استفاده کردن (از چیزها) را ممکن می‌سازد.

گفتار دوم: زند فصل یازدهم

فصل یازدهم بخشی کوتاه است که از یک شعر سه بیتی و یک توضیح دو جمله‌ای تشکیل یافته است. بخشی که احتمالاً مقدم بر «دائو دِه جینگ» وجود داشته و توسط ویراستار برگرفته شده، همان شعر است و آن جمله‌ی پایانی موضع‌گیری نهفته در آن را تصریح می‌کند. موضع‌گیری‌ای که به دوقطبی پُری و تهیا مربوط می‌شود.

در سه بیت نخستین به سه چیزِ مهم و کلیدی در تمدنهای باستانی اشاره شده و تاکیدی هست که همه‌ی اینها با رخنه‌ی تهیا در پری شکل گرفته‌اند و کاربردشان بیشتر به تهی بودن و فضای خالی وابسته است، تا پُری و چیزهای جامد و استوار. این سه عبارتند از آوند سفالی، خانه‌ی در و پنجره‌دار و چرخ گردونه‌ی پره‌دار.

نکته‌ی شگفت‌انگیزی که به کلی نادیده انگاشته شده، تبارنامه‌ی این سه فناوری کهن در بستر تمدن چینی است. همه‌ی مترجمان و مفسران طوری متن را خوانده و فهمیده‌اند، گویی که خانه‌ها از روز ازل در و پنجره داشته و چرخهای گردونه از ابتدای کار با پره ساخته می‌شده‌اند. در حالی که چنین نبوده است. در میان این سه، آوندهای سفالی که از خاک رس ساخته می‌شوند جنبه‌ای جهانی داشته و در اغلب تمدنها به شکلی مستقل از سپیده‌دم یک‌جانشینی ساخته می‌شده‌اند. خانه‌هایی که دیوارهای راست و افراشته و در و پنجره‌ای گشوده در آن داشته باشند، ابداعی بسیار دیرآیندتر هستند که خاستگاهش تمدن ایرانی و مصری است و تنها با درنگی چند هزار ساله مشابهش در چین و اروپا نیز پدیدار می‌شود. گردونه با چرخ پره‌دار هم اصولا ابداعی ایرانی است و آریایی‌ها در میانه‌ی هزاره‌ی دوم پ.م به فناوری آن دست یافتند و از راه نفوذ سیاسی و نظامی ایشان این نوع گردونه در جهان باستان پراکنده شد.

در میان این سه، چرخ گردونه بهتر از بقیه سوگیری فرهنگی این فصل را نشان می‌دهد. تا پیش از قرن هفدهم پ.م، تنها یک نوع چرخ برای ترابری در همه‌ی فرهنگها وجود داشت و آن هم قرصی توپر از جنس چوب بود که با محوری در میانه به چرخی دیگر متصل می‌شد. تا این تاریخ ما در عمل گردونه نداشته‌ایم و هرچه بوده گاری‌هایی چهارچرخه یا گاه دو چرخه بوده است که در حالت دوم برای جای دادن شاهان و بت خدایان در زمان اجرای مراسم عمومی کاربرد داشته است.

اختراع چرخ پره‌دار در جهان باستان جهشی مهم در فناوری ترابری به حساب می‌آمد و به پیدایش گردونه‌ی جنگی منتهی شد. چرخ پره‌دار هم بسیار سبکتر از چرخ توپر است و هم به خاطر داشتن طوقه، بسیار محکمتر. با این حال ساخت آن دشوارتر است و دانش فنی پیچیده‌ای می‌طلبد. در مقابل با این ابزار می‌توان گردونه‌ای دو چرخه‌ای ساخت که سبک و راهوار باشد و با سرعت در میدان نبرد حرکت کند. آریایی‌هایی که در قرن هفدهم پ.م این نوآوری را انجام دادند، همان مردمی بودند که در موجی بزرگ سراسر ایران زمین را در نوردیدند و در ایران شرقی دولتشهرهای بزرگ بلخ و بُست و در ایران غربی پادشاهی‌های نیرومند هیتی و میتانی را پدید آوردند. این اقوام نیای مستقیم پارسها و مادها و بلخی‌ها و سایر اقوام آریایی‌ای بودند که در اتحاد با هم دولت عظیم هخامنشی را تاسیس کردند. اختراع چرخ پره‌دار و گردونه‌ی جنگی در ضمن مصادف بود با رام کردن اسب و بستن‌اش به گردونه، و این هم نوآوری مهم دیگری بود. چون تا پیش از آن گاری‌های دارای چرخ توپر با خر یا گاو کشیده می‌شدند و اصولا آهسته حرکت می‌کردند.

فناوری ساخت چرخ پره‌دار بسیار دیر به چین وارد شد. چنین می‌نماید که خاستگاه اصلی این نوآوری نیمه‌ی شمالی قلمرو ایران زمین و مناطق پیرامون و شمال دریای خزر بوده باشد. چون انتقال گردونه‌ی جنگی و چرخ پره‌دار

به قلمرو ترکستان در همسایگی‌اش تا عصر فروپاشی برنز (حدود ۱۲۰۰ پ.م) به تعویق می‌افتد. پس از آن هم تنها قبایل سکایی و تخاری که آریایی و خویشاوند با ایرانیان بودند از این ابزار استفاده می‌کردند.[1]

بند نخست را به شکل‌های متفاوتی تفسیر کرده‌اند که بسیاری‌شان به نظرم بیش از حد انتزاعی و نمادین است و از دایره‌ی معناپردازی مردمان در چینِ قرن پنجم پ.م بیرون بوده است. به نظرم تاکید بر تهی بودنِ چرخ پره‌دار دو حقیقت را درباره‌ی این نوع چرخ نشان می‌دهد. تردیدی نیست که چرخ پره‌دار و گردونه‌ی جنگی در چین اختراعی برونزاد بوده که از اقوام آریایی غربی وامگیری شده است. نماد چینی برای گردونه‌ی جنگی 車 است که به نسبت دیر در اسناد ظاهر می‌شود و در ابتدای کار همیشه به اقوام بیگانه‌ی غربی اشاره دارد.[2] تازه در اواخر دوران هخامنشی بود که استفاده از این جنگ‌افزار در میان چینی‌ها رواج یافت. با این حال استفاده‌ی سازمان یافته و پردامنه از گردونه‌ی جنگی در چین با وامگیری اسب و فنون سوارکاری از آریایی‌ها ممکن شد و این در میانه‌ی عصر اشکانی در دوران هان تحقق یافت. کانونهای اصلی وامگیری از این جنگ‌افزار هم در نقاطی قرار داشت که با قبایل سکا (شیونگ‌نو) در تماس بود و در اصلی چینی‌ها هنگام نبرد با این قبایل بود که شیوه‌ی رزمی دشمنان‌شان را وامگیری می‌کردند.[3]

بنابراین آغازگاه فصل یازدهم که در قرن چهارم پ.م به چرخ پره‌دار اشاره می‌کند، بی‌شک به عنصری فرهنگی ارجاع می‌دهد که نزد چینی‌ها رواج نداشته و نشانه‌ی اقتدار قبایل آریایی غربی و جنگ‌افزار مهم‌شان بوده است. این که راوی از کارکرد و ساختار دقیق چرخ آگاه نیست را از اینجا نیز می‌توان دریافت که فکر می‌کرده هر چرخ سی پره دارد. در حالی که این شمار زیاد پره در هیچ چرخ باستانی یافت نشده است. چرخهای پره‌دار قدیمی از شش تا شانزده

---

[1] Ebrey, Walthall, and Palais, 2006: 14.
[2] Shaughnessy, 1988: 189–237.
[3] Whiting, 2002: 154–155.

پره داشته‌اند، اما شش پره برای ارابه‌های آیینی و غیرجنگی کاربرد داشته و اغلب چرخها هشت، ده یا دوازده پره داشته است.

اشاره‌ی متن به این که چرخ گردونه در تهیا کار می‌کند، به شکل‌هایی بسیار فلسفی و انتزاعی تفسیر شده، اما اگر از چشم‌انداز چینی‌های قرن پنجم پ.م به موضوع بنگریم، احتمالا هیچ یک از این تعبیرها مورد نظر نبوده‌اند. به نظرم جمله‌ی آغازگاه متن دو معنای در هم تنیده و مربوط به هم را به دست می‌دهد که احتمالا هردو در آن هنگام از این جملات دریافت می‌شده‌اند: «سی پره‌ی چرخ محوری یگانه را با هم شریک هستند، ظاهر آن تهی می‌نماید (اما) گردونه با برخورداری (از این تهیاست) که کار می‌کند.»

این جمله قاعدتا از یک سو به مقایسه‌ی چرخ پره‌دار و چرخ توپر مربوط می‌شود. چینی‌ها همچنان در این دوران از چرخ توپر در گاری‌هایی کندرو استفاده می‌کرده‌اند و از این رو چرخ پره‌دار سکاها احتمالا برایشان حالتی برهنه و توخالی از چرخ را تداعی می‌کرده است. در ضمن چرخ پره‌دار یک ویژگی غیرعادی در چشم مردمان آن دوران داشته، و آن هم این که وقتی با سرعت می‌چرخیده و گردونه را حرکت می‌داده، پره‌ها از چشم محو می‌شده‌اند. تماشای چرخی که فاقد سطح یکپارچه و تخت و توپر است و هنگام تاختن گردونه هم به کلی پره‌هایش را از دست می‌دهد و تنها طوقی‌اش دیده می‌شود، احتمالا انگیزه‌ای بوده که شاعر این چرخ را انباشته از تهیا و عریان از ماده‌ی سازنده‌ی چرخ قلمداد کند. بنابراین جمله‌ی نخست که برای فهم کل فصل بسیار تعیین کننده هم هست، به بازنمایی ابداع فنی نوظهوری از دید چینی‌ها دلالت می‌کند. این جمله هم به عنصری بیگانه و ایرانی‌تبار اشاره می‌کند و هم تهی بودن را در چرخ نشانه‌ی خوب کار کردن‌اش می‌داند. خواه تهی بودن برای پره‌دار بودن و خالی بودن فاصله‌ی بین پره‌ها بوده باشد، یا به خاطر محو شدن پره‌ها در زمان سرعت گرفتن چرخ و تهی نمودن فاصله‌ی طوقه و محور.

این که جمله‌ی نخست با مثال چرخ پره‌دار آغاز شده از این نظر اهمیت دارد که نشان می‌دهد مرجع اصلی بحث فرهنگ آریایی‌های مستقر در مناطق غربی بوده است. همان‌ها که ترکستان و بخش‌هایی از مغولستان امروز را

در اختیار داشته‌اند و احتمالا نواحی غربی‌ترشان بخشی از قلمرو پهناور استان هخامنشیِ سکائیه‌ی هوم‌خوار بوده است. این مرجع در جمله‌های بعدی به چیزهایی دیگر تعمیم یافته است. ظرف سفالین احتمالا دلالتی بومی داشته است. چون همه‌ی فرهنگهای کهن کوزه‌گری را در سپیده‌دم شکل‌گیری خود ابداع کرده بودند و چین نیز این عنصر را همچون رکنی درونزاد داشته است. در آوندها نیز همین آمیختگی میان بخش توپر و استوار و منطقه‌ی تهی و خالی به چشم می‌خورد و باز در آن بخش تهی است که کارکرد اصلی ظرف یعنی ذخیره و حمل مایع یا غله انجام می‌پذیرد.

درباره‌ی سومین چیزِ آمیخته به تهیا اما جای کنکاش بیشتر هست. در و پنجره در دیوارهای خانه‌ای (شی: 室) گشوده می‌شوند و به همین شکل با رخنه کردن تهیا در جایی توپُر همراه هستند. علامت «شی» در زبان چینی هم خانه و اتاق را نشان می‌دهد و هم به معنای دربار و تالار شاهی و مقبره به کار گرفته می‌شود. روشن است که در اینجا با مقبره سر و کار نداریم، چون آنجا در و پنجره‌ای در کار نیست. معنای دم دستی «شی» همان خانه و اتاق است، اما تعبیر تالار و قصر را هم می‌توان از آن دریافت کرد. نکته‌ای که اغلب نادیده انگاشته شده آن است که پنجره هم عنصری به نسبت دیرآیند در معماری چینی است. قدیمی‌ترین تالارهای پنجره‌داری که در چین کشف شده، به اوایل دوران هان یعنی ابتدای عصر اشکانی مربوط می‌شوند و با زمان تدوین «دائو دِه جینگ» دویست سال فاصله دارند. از سوی دیگر این را می‌دانیم که تالارهای پنجره‌دار از هزاره‌ی سوم پ.م در سراسر ایران زمین ساخته می‌شده و قدمتش در این تمدن دو هزار سال پیشتر از چین است. بر این مبنا می‌توان حدس زد که احتمالا وجود پنجره در خانه/ تالار هم به عنصر فرهنگی بیگانه‌ای اشاره می‌کرده که مربوط به قلمرو سکاها بوده است. به ویژه که در این دوران شهرهای قلمرو ترکستان دورانی شتابزده از توسعه را تجربه می‌کردند و این به خاطر گسترش یافتن مسیرهای تجاری دل ایرانشهری به مناطق پیرامونی بود.

بر این مبنا چنین می‌نماید که شعر آغازین فصل یازدهم برای مثال زدن از آمیختگی پری و تهیا، به طور خاص بر عناصری تاکید داشته باشد که پیوندی با قلمرو سکاها و بافت فرهنگی ایرانی داشته است. در توضیح پایانی این

فصل روشن می‌شود که دقیقا همین بحث پری و تهیا محور اصلی موضوع بوده است. در بند پایانی گفته شده که هرچند چیزها با پری ساخته می‌شوند، اما کارکردشان به تهیا باز می‌گردد. یعنی سود و اثری که از آنها برمی‌خیزد نتیجه‌ی تهیایی است که در خود پنهان کرده‌اند، و نه پری.

این تاکید بر تهیا و نفرت از پری قدری شگفت‌انگیز به نظر می‌رسد. البته روشن است که کوزه به خاطر خالی بودن داخلش امکان ذخیره‌ی چیزها را دارد. اما مگر نه این که کارکردش وقتی برآورده می‌شود که این فضای خالی با مایعات یا غلات پر شود؟ و البته که پنجره و فضای تهی اطراف پره‌های چرخ وجود دارند. اما اینها به خودی خود کاری نمی‌کنند و حفره‌ای در چیزی استوار و پیوسته هستند که در قالب دیوار یا قاب درگاه یا پره چیزی را به چیزی وصل می‌کند. این که کسی تهیا را از پری مهمتر و اصیلتر بداند قدری غیرعادی و دور از ذهن است. مگر آن که موضعی جدلی در این میان وجود داشته باشد و دعوایی میان دو جبهه‌ی هوادار پری و تهیا در جریان باشد.

اگر به تاریخ اندیشه‌ی این دوران بنگریم، می‌بینیم که چنین موضع‌گیری‌ای به واقع وجود داشته و خاستگاه آن نیز ایران بوده است. پیشتر در پژوهش «تاریخ هنر ایرانی» نشان داده بودم که اصولا گرایش به پری و نفرت از فضای خالی از ارکان زیبایی‌شناسی ایرانی است و نمودهایش را از سپیده‌دم تمدن در هنر جیرفت می‌توان بازجست. این گرایش که جنبه‌ای زیبایی‌شناسانه و روزمره داشته، در اواخر هزاره‌ی دوم پ.م با ظهور زرتشت به یک دستگاه نظری پیچیده و کلان تبدیل می‌شود. زرتشت نخستین کسی بود که دو قطبی پری و تهیا را به صورت جفت متضادی اخلاقی و هستی‌شناسانه مطرح کرد و اهورامزدا را آفریننده‌ی چیزها و اهریمن را رخنه‌گر در اندرون آنها معرفی کرد. به این ترتیب هورمزد دادار، و گئوش‌تشن یعنی خالق هستی بود، و موجودات را آفریده بود. در مقابل اهریمن زاینده‌ی مرض و نیستی و اختلالی بود که همچون عدم در دل این هستی لانه می‌گزید. به همان شکلی که دروغ در مقام غیاب حقیقت و رنج و مرگ همچون غیاب شادمانی و زندگی جلوه می‌کرد. در این راستاست که در بندهش می‌خوانیم که اهورامزدا با آفرینش موجودات و اهریمن با تراشیدن نیستی کنش خلق ویژه‌ی خود را به انجام می‌رسانند.

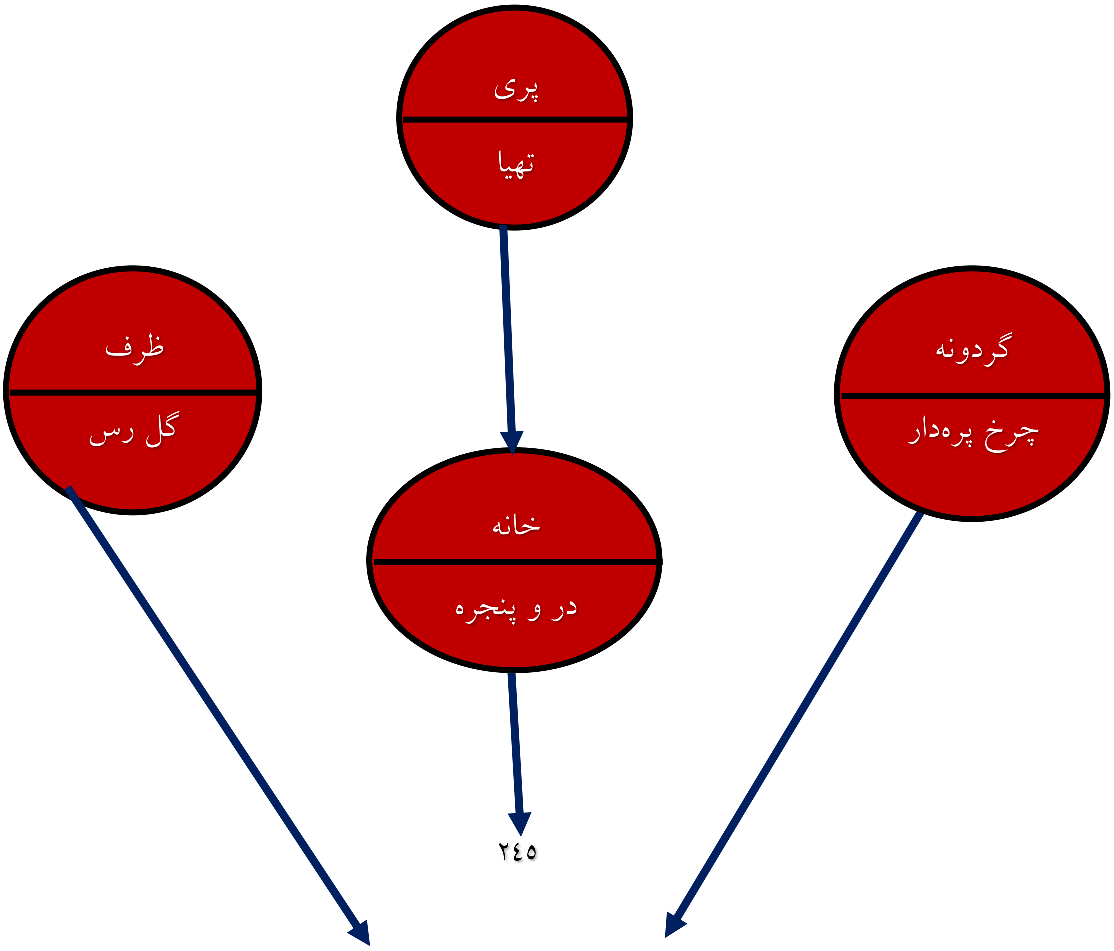
در دوران هخامنشی اسناد سیاسی به تثبیت نگرش زرتشتی و گفتمانی کلان گواهی می‌دهد که عناصر عدمی را اهریمنی و شوم می‌پندارد و شاهنشاه و خداوند را نماینده‌ی هستی تندرست و بی‌نقص در نظر می‌گیرد. مفهوم دروغ، ویرانی، خشکسالی، و هرج و مرج در متون پارسی باستان به شدت نکوهیده شده و در مقابل همه جا از جلوه‌های مثبت وجود مثل زندگی و توانمندی و شادمانی و حتا زمان و مکان (مثل بوم پارس یا این زمین دور و دراز) به نیکی یاد شده است. در هنر هخامنشی هم ترکیبی از سنت‌های گوناگون را می‌بینیم که اغلب با تعادلی میان شکل و زمینه همراه است.

جالب اینجاست که در هنر عصر هخامنشی یک سنت محلی بسیار شکوفا و اثرگذار داریم که ادامه‌ی مستقیم نفرت هنر جیرفت از فضای خالی را در خود حفظ کرده، و این هنر سکاهاست. سکاها در همان قلمروی در ایران شرقی زندگی می‌کردند که زادگاه زرتشت بود، و هنرشان افراطی چشمگیر در ستایش پُری است. چندان که در بیشتر آثار هنری سکا کل فضا با نقشهای درهم فرو رفته پوشیده شده است.

یکی از بسترهای فرهنگی مهمی که پیوستگی فرهنگ ایرانی درون قلمرو هخامنشیان و فرهنگ آریایی‌های مقیم ترکستان و شمال و غرب چین را نشان می‌دهد، همین هنر است. هنر سکاها در دو سوی هندوکش کاملا همسان است و در کنار یافته‌های باستان‌شناسانه‌ی جدید –از جمله شهرهای آریایی‌نشین زرتشتی در ترکستان– نشان می‌دهد که قبایل مقیم این منطقه نه تنها آریایی و خویشاوند ایرانیان بوده‌اند، که به لحاظ فرهنگی هیچ تمایز مشهودی با ایرانیان نداشته‌اند.

اگر این جغرافیای فرهنگی را در نظر داشته باشیم، در می‌یابیم که در زمان تدوین «دائو دِه جینگ» در قلمرو آریایی‌های حامل فرهنگ ایرانی ترکستان، علاوه بر چرخ پره‌دار و قصرهای پنجره‌دار، ستایشی تام و تمام از پری و استواری نیز نمود داشته است. در این معنا شعر آغازگاه فصل یازدهم را می‌توان همچون نقد و نفی چنین فرهنگی دانست. شرحی که در بند پایانی آمده هم نشان می‌دهد که بحث اصلی بر سر سودمند بودن یا نبودن تهیاست. متن

می‌گوید تهیا سودمند است و کارگشا، و احتمالا این را در مقام پاسخ به نگرشی مهاجم می‌گوید، که دارنده‌ی چرخ پره‌دار بوده و پری را نیکو و عدم را اهریمنی می‌دانسته است.




ساختن
استفاده کردن

بخش دوازدهم: برگردان و زند فصل دوازدهم

گفتار نخست: برگردان فصل دوازدهم

五色令人目盲；五音令人耳聾；五味令人口爽；馳騁田獵，令人心發狂；難得之貨，令人行妨。
是以聖人為腹不為目，故去彼取此。

۱۲.۱: پنج رنگ چشم مردم را نابینا می‌کند

پنج آوا گوش مردم را کر می‌کند.

(اما) پنج مزه دهان مردم را خوش می‌کند.

اسب تاختن و شکار کردن در کشتزار

نتیجه‌اش این است که قلب مردم به دیوانگی می‌گراید.

داشتنِ کالاهای دشواریاب و گرانبها

نیکخویی مردمان را مختل می‌سازد

۱۲.۲: پس اینطوری است که پادشاه به شکم مردم می‌پردازد، به نظرگاه‌شان نمی‌پردازد

آن (یکی) که قدیمی‌ست را طرد می‌کند و این (یکی) را بر می‌گیرد.

فصل دوازدهم نیز ساختاری همچون فصل یازدهم دارد. اینجا هم با شعری آغازین سر و کار داریم که سه مصراع همریخت آغازین با شش علامت، و چهار مصراع ناهمریخت با چهار پنج نشانه دارد. این شعر آغازین بند نخست را می‌سازد و دومین بند از دو جمله‌ی به نسبت طولانی در شرح شعر تشکیل یافته است.

سه مصراع آغازین از این نشانه‌ها تشکیل یافته‌اند:

五 (وو: پنج) 色 (سِه: رنگ، بیان، شهوت، جلوه) 令 (لینگ: فرمان دادن، ساختن، نیکو، فصل) 人 (رِن: مردم، انسان) 目 (مو: چشم، چشم‌انداز، نظر، رئیس) 盲 (مَنگ: کور)

五 (وو: پنج) 音 (یین: صدا، خبر) 令 (لینگ: فرمان دادن، ساختن، نیکو، فصل) 人 (رِن: مردم، انسان) 耳 (اِر: گوش، شنیدن، دسته) 聾 (لُنگ: کر)

五 (وو: پنج) 味 (وِئی: مزه، بو، ذوق، غذا) 令 (لینگ: فرمان دادن، ساختن، نیکو، فصل) 人 (رِن: مردم، انسان) 口 (کائو: دهان، درگاه، سوراخ، دولت) 爽 (شوَنگ: روشن، صریح، شادمان، نقض)

ترجمه‌ی دو جمله‌ی اولی کاملا روشن است: «پنج رنگ چشم مردم را کور می‌کند، پنج صدا گوش مردم را کر می‌کند.» اما درباره‌ی جمله‌ی سوم ابهامی در کار است. اغلب مترجمان با همان لحنی که دو جمله‌ی پیشین را فهمیده‌اند، سومی را هم اینطور برگردانده‌اند که «پنج مزه دهان را بی‌حس/ تلخ می‌کند». اما نکته در اینجاست که صفت این جمله یعنی «شوَنگ» (爽) معنای بی‌حسی را نمی‌رساند. این کلمه طیفی وسیع از معانی را پوشش می‌دهد که همه‌شان مثبت هستند و به کلی با کوری (盲) و کری (聾) در جملات قبلی متفاوت‌اند. این نشانه به معنای شادمان، لذتبخش، خوش، ملموس، سرراست، صریح، روشن و شفاف به کار گرفته شده که دقیقا معکوس بی‌حسی یا تلخی هستند. البته این علامت در برخی از متون دیرآیندتر معناهایی منفی هم پیدا کرده ولی آنجا هم در معنی شکستن و نقض کردن و اشتباه کردن به کار گرفته شده که ارتباط چندانی با دهان پیدا نمی‌کنند. معنای جمله‌ی سوم به نظرم کاملا روشن است و با معنای بند بعدی هم سازگاری دارد. جمله می‌گوید که: «(اما) پنج مزه دهان مردم را خوش و شادمان می‌سازد.»

ادامه‌ی بعد اول را اغلب چنین ترجمه کرده‌اند که: «گردونه‌سواری و نخجیرگیری دل را پریشان می‌کند/ میل به چیزهای کمیاب مردمان را مضطرب می‌سازد». این عبارتها مضمون کلی جملات چهارگانه‌ی بعدی را پوشش می‌دهد، اما دقیقتر از این هم می‌توان گفت. نشانه‌های برسازنده‌ی دو جمله‌ی بعدی چنین‌اند:

馳 (چی: تاختن، اشتیاق) 騁 (چِنگ: اسب تاختن، شتافتن، رها) 田 (تیَن: کشتزار) 獵 (لیِه: شکار کردن)

令 (لینگ: فرمان دادن، ساختن، نیکو، فصل) 人 (رِن: مردم، انسان) 心 (شین: قلب، دل، قصد، ذهن) 發 (فا: پرتاب کردن، ارسال، فرستادن) 狂 (کوانگ: وحشی، دیوانه، خشن)

که معنایش روشن است: «اسب تاختن و شکار کردن در کشتزار/ نتیجه‌اش این است که قلب مردم به دیوانگی می‌گراید.»

دو جمله‌ی بعدی اما قدری ابهام دارند:

難 (نَن: دشوار، بد، ناخوشایند) 得 (دِه: به دست آوردن، قرارداد، نتیجه، مناسب) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 貨 (هوئُو: کالا، چیز)

令 (لینگ: فرمان دادن، ساختن، نیکو، فصل) 人 (رِن: مردم، انسان) 行 (شینگ: رفتن، اجرا کردن، خوب بودن) 妨 (فَنگ: مانع شدن، اختلال)

جمله‌ی اولی از چهار نشانه تشکیل شده که به همین شکل در بند اول فصل سوم و بند آخر فصل ٦٤ تکرار شده‌اند. در هر سه مورد معنایی یکدست و روشن را داریم: «داشتنِ کالایی دشواریاب»، که به معنای مالکیت چیزهای گرانبهای فروختنی‌ست. پیشتر گفتیم که مفهوم کالا (هوئو: 貨) با تجارت و طبقه‌ی بازرگانان ارتباط دارد که هم در این دوران و هم تا قرنها بعد در قلمرو چین ایرانی‌تبار و بیگانه بوده‌اند. این جفت جمله می‌گویند که مالکیت چیزهای دشواریاب و گرانبها لیاقت و نیکخویی مردمان را از بین می‌برد و مختل می‌سازد.

بند دوم این فصل از دو جمله تشکیل شده که ترجمه‌اش گزاره‌هایی نامنتظره و عجیب را به دست می‌دهد. نخست به علایم تشکیل دهنده‌ی این جملات بنگریم:

是 (شی: بودن، باشه) 以 (ای: پس) 聖 (شِنگ: مقدس، نجیبزاده، پادشاه، خبره) 人 (رِن: مردم، انسان) 為 (وِی: کردن، ساختن، بودن) 腹 (فو: شکم، اندرون، دل) 不 (بو: نه) 為 (وِی: کردن، ساختن، بودن) 目 (مو: چشم، چشم‌انداز، نظر، رئیس)

故 (گو: پیر، قدیمی) 去 (چو: رفتن، ترک کردن، فرستادن) 彼 (بی: آن، او) 取 (چو: گرفتن، دریافت کردن، گرینش) 此 (تْسی: این، اینجا)

یعنی: «پس اینطوری است که پادشاه به شکم مردم می‌پردازد، به نظرگاه‌شان نمی‌پردازد/ آن که قدیمی‌ست را طرد می‌کند و این را بر می‌گیرد.»

گفتار دوم: زند فصل دوازدهم

در این فصل هم مثل بسیاری از بخش‌های دیگر «دائو دِه جینگ» با موضع‌گیری و نفی و انکاری روبرو هستیم که قدری شگفت‌انگیز و خلاف‌آمد انتظار می‌نماید. در ابتدای بند نخست سه جمله داریم که شعری موزون را بر می‌ساخته است. این سه جمله اغلب به نادرست همسان با هم ترجمه شده‌اند. در حالی که سومی آشکارا مفهومی ضد دوتای اولی دارد. در اولی و دومی اشاره شده که پنج رنگ و پنج آوای موسیقی مایه‌ی کرخت شدن چشم و گوش می‌شوند و کوری و کری می‌آورند. سومین جمله اما می‌گوید که دهان اندامی متفاوت است و پنج مزه مایه‌ی خوشنودی و لذت دهان می‌شود. بنابراین در ابتدای کار تقابلی میان چشم–گوش و دهان برقرار شده و محرک‌های حسی بینایی و شنوایی با چشایی مقابل نهاده شده‌اند. چنین تقابلی در بند دوم متن هم نمایان است و بنابراین ترجمه‌مان درست‌تر از خوانش مرسوم و هنجارین متن به نظر می‌رسد.

درباره‌ی تبارنامه‌ی فرهنگی حس‌های گوناگون بسیار می‌توان گفت و نوشت. از دیرباز در ایران زمین حس چشایی با ادراک زیبایی‌شناسانه و شهود مربوط به عواطف و هیجان‌ها پیوند داشته و به همین خاطر حساسیت هنری را و هوشیاری شهود را «ذوق» می‌نامیده‌اند. تعبیری که تا به امروز دوام آورده و در اواخر قرن وسطا در اروپا هم از راه ترجمه‌های متون پارسی و عربی رواج یافته است. در مقابل بینایی نمادی برای ادراک عقلانی و شفافیت امور مستدل بوده و به ویژه برای اشاره به راستی و حقیقت و درک باطن چیزها کاربرد داشته است. در حدی که ادراک

عرفانی را نیز در آنجا که جنبه‌ی شناخت‌شناسانه داشته و با فهم حقیقت پیوند می‌خورده، «شهود» می‌نامیده‌اند که بر بینایی تاکید دارد.

حس شنوایی هم با تعبیری نزدیک به بینایی به کار گرفته می‌شده، اما به ویژه بر حقیقتی اجتماعی و قراردادی و بینافردی تاکید داشته است. بنابراین شنوایی با زبان، با وحی، و با کلام خدایان پیوند داشته یا با جادوی نهفته در کلمات و واژگان همنشین بوده است. در کل از متون اوستایی به بعد طی سه هزاره‌ی گذشته بینایی و شنوایی در ایران در کنار هم پیکره‌ی علم–اخلاق را پوشش می‌داده‌اند و چشایی در مقابل‌شان بر زیبایی‌شناسی و ذوق هنری دلالت می‌کرده است. به همین خاطر مهر که ایزد راستی است و دروغ شکن، در ضمن نماینده‌ی خورشید و روشنایی هم هست و در مهریشت چنان توصیف شده که بر گردونه‌ای بر آسمان می‌تازد که بر آن ده هزار گوش و هزار چشم نقش شده است.

چنین تقابلی میان شنوایی–بینایی از یک سو و چشایی از سوی دیگر را در متون چینی قدیمی‌تر از «دائو دِه جینگ» نمی‌بینیم. یعنی صرف این جملات آغازین ممکن است نشانه‌ی وامگیری از فرهنگ ایرانی باشد. این را هم باید در نظر داشت که در قلمرو اروپایی و حتا در دوران جدید هم مشابه این مرزبندی را نداریم. در اروپا از قدیم شنوایی در برابر بینایی —و نه در کنار آن– در نظر گرفته می‌شده و در عصر مدرن هم مثلا در آثار فروید وقتی این دو همنشین می‌شوند، در برابرشان لامسه قرار می‌گیرد و نه چشایی. بنابراین تقابل چشایی با بینایی و شنوایی امری بدیهی یا رایج نیست و شکلی خاص از پیکربندی حواس است که از دل منابع اوستایی برآمده و در سراسر تاریخ فرهنگ ایرانی تداوم داشته است.

ادامه‌ی بند نخست این برداشت را که آماج این جملات فرهنگ ایرانی بوده، تایید می‌کند. در ادامه به اسب تاختن اشاره شده، و شکار کردنی که قاعدتا با اسب تاختن همراه است. در این زمان یعنی در قرن پنجم و ششم پ.م در چین هنوز سوارکاری با اسب میان چینی‌ها رایج نبوده و این فن همچنان در انحصار سکاها و تخاری‌های آریایی

قرار داشته است. در ضمن سنت شکار کردن بر اسب رسمی یکسره ایرانی است و هم منابع چینی قدیم و هم منابع یونانی و رومی تاکید دارند که آداب شکار کردن سواره در مقام نوعی ورزش خاستگاهی ایرانی داشته است. دست کم از دوران هخامنشی به بعد شکار به این شکل شاخه‌ای از ورزشهای رزمی ایرانی بوده و جنگاوران در زمان صلح با شکار کردن توانایی اسب تاختن و رد زدن و چالاک بودن و کمانگیری و نبرد با حریفان زورمندی مثل شیر و ببر را تمرین می‌کرده‌اند. در زمان تدوین متن مورد نظرمان چنین سنتی در چین وجود نداشته است. بنابراین ادامه‌ی بند اول که می‌گوید شکار و اسب‌سواری قلب مردم را خشن و دیوانه می‌سازد، طعن و تکفیری است که سخنگویی چینی درباره‌ی سنتی بیگانه و ایرانی‌تبار بر زبان می‌آورده است.

در این بافت جملات پیشین هم معنای روشن و شفافی پیدا می‌کنند. در سنت فلسفی زرتشت بینایی و شنوایی بسیار مهم و برجسته هستند، و به ندرت از چشایی سخن در میان است. چشایی به نوعی در سنت ایرانی (به ویژه زرتشتی، ولی پس از آن هم) نوعی حس رده‌ی دوم و فروپایه قلمداد می‌شده است. در حدی که متون آخرالزمانی زرتشتی می‌گفته‌اند که پس از دوران مشی و مشیانه اهریمن مزه‌ی چیزها را از گیتی ستاند و اصولا الان خوراکهای مردمان فاقد مزه‌ی اصلی‌شان است. این محرومیت از مزه به نوعی به معنای فقر چشایی و در حاشیه قرار گرفتن این حس هم هست. در این روایت‌ها البته چنین آمده که پس از ظهور سوشیانس و فرشگرد بار دیگر مزه به چیزها بازخواهد گشت و این به معنای ریشه‌کن شدن نیروهای اهریمنی از گیتی است.

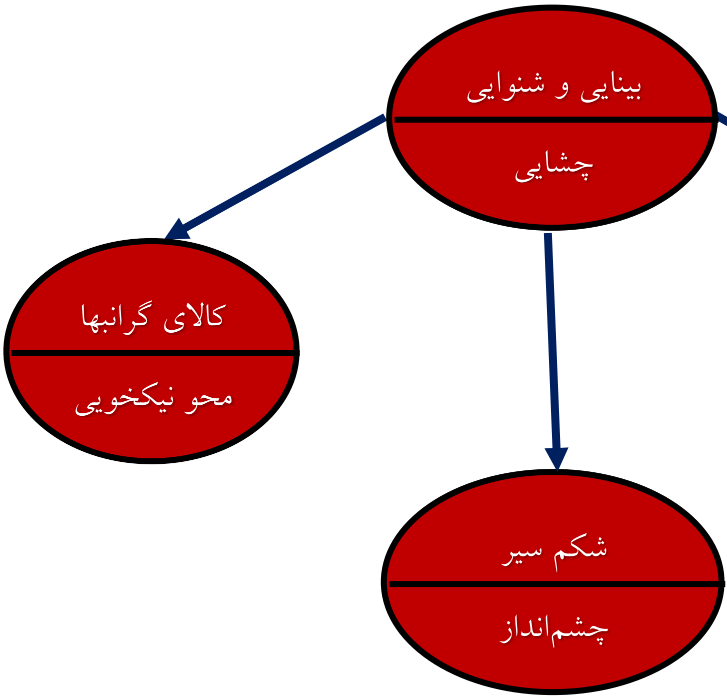
متن به روشنی با سنت ایرانی سر دشمنی دارد. از سویی می‌گوید رنگها و نغمه‌ها چشم و گوش را کرخت و خراب می‌کنند، و در مقابلشان از چشایی تعریف می‌کند. در ادامه هم اسب تاختن و شکار کردن در کشتزار را کاری ناپسند می‌داند و آن را دلیل دیوانگی و خشونت و بی‌رحمی مردمان می‌داند. درست واژگونه‌ی سنت ایرانی که شکار بر اسب را بخشی از آیین جوانمردی و تمرینی برای حفظ آمادگی رزمی قلمداد می‌کرد و آن را ضرورتی برای انسان

کامل می‌دانست. چنان که به ویژه در عصر ساسانی شاهنشاه در حال شکار بر اسب به بخشی از نمادپردازی‌های ملی در سیاست ایرانشهری بدل می‌شود.

با خواندن آخرین جملات بند نخست در می‌یابیم که بی‌شک سراینده‌ی این جملات با فرهنگ ایرانی مخالفتی داشته است. چون کالاهای گرانبها و تجارت‌شان هم در قلمرو چین به دست مهاجرانی ایرانی‌تبار بوده است. چندان که تا چند قرن بعد طبقه‌ی بازرگان در شهرهای چینی یکپارچه از مهاجران سغدی و خوارزمی تشکیل می‌شده‌اند. این که شکار باعث دیوانگی دل و داشتن کالاهای گرانبها باعث اختلال در نیکخویی شود، برداشتی غیرعادی و غیربدیهی است که قاعدتا در مخالفت با نگرشی طرح شده است. به همان شکلی که کورکننده بودن رنگها یا کر کننده بودن نغمه‌ها به شکلی شهودی و بنا به عقل سلیم نادرست می‌نماید و از مخالفت راوی با برداشتی استوار و مهاجم حکایت می‌کند که به لحاظ تاریخی ایرانی‌تبار و بنابراین برای چینی‌ها بیگانه هم بوده است.

آنگاه به بند دوم می‌رسیم، که بسیار دغدغه برانگیز است. چون از گفتارهای پیشین نتیجه‌ای سیاسی می‌گیرد. دو جمله‌ی پایانی فصل دوازدهم می‌گویند که پادشاه شکم‌های مردمان را پر، و ذهن‌هایشان را خالی می‌کند. او به شکم‌ها می‌پردازد و از پرداختن به چشم‌اندازها جلوگیری می‌کند. یکی (بینایی و شنوایی) را طرد می‌کند تا دیگری (چشایی) را اختیار کند. باز این جمله هم در تقابل کامل با بیانیه‌های سیاسی شاهنشاهان پارسی است. هخامنشیان نخستین فرمانروایان تاریخ بودند که از شادمانی مردم سخن گفتن و معیارهای اخلاقی روشن و سختگیرانه‌ای را بر خویشتن روا شمردند و مردمان را به قانونی سازمان یافته با پشتوانه‌ی فلسفی فرا خواندند. این عبارت که مردمان دادِ مرا پذیرفتند، بارها و بارها در اسناد پارسی باستان تکرار شده است. این سو با شاهانی سر و کار داریم که اتفاقا به انباشتن شکم مردمان فکر نمی‌کنند و این را به خودشان واگذار کرده‌اند، اما از متغیرهایی مثل راستی و دادگری و خردمندی سخن می‌گویند که با چشم و گوش و نظرگاه و چشم‌انداز مردمان پیوند خورده است.

فصل دوازدهم صورتی صریح و به همین دلیل ناخوشایند از سیاستنامه‌های کهن چینی است که قدرت را همچون واژگونه‌ی سیاست ایرانشهری تعریف کرده است. شالوده‌ی آن معکوس‌سازی چیزهایی است که در آن زمان در قلمرو ایران زمین رواج داشته است. باید این را در نظر داشت که ارتباط چین با ایران در این هنگام از نوع اندرکنش دو حوزه‌ی تمدنی برابر نبوده است. چینی‌ها حدود دو هزار سال دیرتر از ایرانی‌ها بر صحنه‌ی تاریخ پدیدار شدند و در زمانی که «دائو دِه جینگ» را پدید می‌آوردند، هنوز با تاسیس اولین دولت بزرگ‌شان دویست سیصد سال فاصله داشتند. در آن دوران جهان یک مرکز نمایان و رقابت ناپذیر داشت که بوم پارس بود و یک نظام سیاسی برتر در همه جا سایه افکنده بود که سیاست ایرانشهری بود. چینی‌ها در حاشیه‌ی این قلمرو می‌زیستند و کهن‌ترین متن مهمی که در حوزه‌ی اخلاق و سیاست تولید کردند (یعنی گفتارهای کنفوسیوس و دائو دِه جینگ) هردو به واکنشی در برابر سیاست ایرانشهری می‌ماند. درباره‌ی «دائو دِه جینگ» این تقابل بسیار صریح و روشن است و با ارجاع مداوم به عناصر فرهنگی ایرانی همراه است. خوانش مرسوم از این جملات با غفلت کامل و غریبی همراه بوده که به کل حضور ابرقدرتی بزرگ مثل دولت هخامنشی را نادیده می‌گیرد و گویی از تاریخ تحول چیزها و فنون در چین بی‌خبر است و گاهی انگار به عمد ارتباطهای گسترده‌ی چینی‌ها و آریایی‌ها در این دوران را نیز نادیده می‌انگارد.



بخش سیزدهم: برگردان و زند فصل سیزدهم

گفتار نخست: برگردان فصل سیزدهم

寵辱若驚，貴大患若身。

何謂寵辱若驚？寵為下，得之若驚，失之若驚，是謂寵辱若驚。
何謂貴大患若身？吾所以有大患者，為吾有身，及吾無身，
吾有何患？故貴以身為天下，若可寄天下；愛以身為天下，若可託天下。

۱۳.۱: چه احترام باشد و چه بی‌آبرویی، (هردو) هراس‌انگیز است

اگر اشرافزاده‌ای بزرگ هم باشی، نگران خویشتن خواهی بود

۱۳.۲: چرا می‌گوییم احترام و بی‌آبرویی هراس‌انگیزند؟

اگر فروپایه‌ای احترام را بجوید و به دستش آورد، هراسان خواهد بود.

اگر از دستش بدهد هم هراسان خواهد بود

از این روست که می‌گوییم چه احترام داشته باشی و چه بی‌آبرویی، هراسان خواهی بود.

۱۳.۳: چرا می‌گوییم اگر اشرافزاده‌ای بزرگ هم باشی، نگران خویشتن خواهی بود؟

پس جایگاه من است که با کسب عظمت نگران کننده‌تر می‌نماید.

کردار من مایه‌ی پُری خویشتن است،

(اما) دست یافتن به من از تهی شدن خویش ناشی می‌شود.

۱۳.٤: چرا پُری من (برخورداری من از اموال فراوان) نگران کننده است؟

چون که عالیجناب (که توانگر است،) خود را زیر آسمان پیر می‌سازد

اگر که به (قلمرو) زیر آسمان تکیه کند

چون که خود را زیر آسمان گرانبها می‌سازد

اگر که به (قلمرو) زیر آسمان اعتماد کند.

فصل سیزدهم یکی از بخش‌های طولانی و به نسبت پیچیده‌ی متن است که از سه بند با درازاهای متفاوت تشکیل شده است. بند نخست دو جمله‌ی چهار و پنج کلمه‌ای دارد به این شکل:

寵 (چونگ: احترام، عشق، صیغه) 辱 (رو: توهین، شرم، بی‌آبرو کردن) 若 (روئو: تو، او، مطیع، اگر) 驚 (جینگ: ترس، شرم، هراسان)

貴 (گوئی: گرانبها، اشرافی، عالیجناب) 大 (دا: بزرگ، عظیم، بالغ، پدر) 患 (هوآن: نگران شدن، قرارداد، تهدید) 若 (روئو: تو، او، مطیع، اگر) 身 (شِن: بدن، شأن، خویشتن)

این دو جمله را بنا به هنجار مرسوم اغلب در بافتی بودایی، انتزاعی و زمان‌پریشانه ترجمه کرده‌اند و این به قیمتِ نادیده انگاشتن برخی از علامت‌ها و وانهادن‌شان در ترجمه، و افزودن کلماتی غایب در متن ممکن شده است. معنای جملات اما روشن است و کافی است به نشانه‌های اصلی متن وفادار بمانیم تا آن را دریابیم: «چه احترام باشد و چه بی‌آبرویی، (هردو) هراس‌انگیز است/ اگر اشرافزاده‌ای بزرگ هم باشی، نگران خویشتن خواهی بود.»

چنین می‌نماید که این بند آغازین زبانزدی کهن بوده باشد. دو بند بعدی در مقام توضیح آن نوشته شده‌اند. بند دوم از پنج جمله‌ی نثرگونه تشکیل یافته که نشانه‌های برسازنده‌اش چنین است:

何 (هِه: چی؟ کی؟ چرا؟ کجا؟) 謂 (وِی: گفتن) 寵 (چُنگ: احترام، علاقه، صیغه) 辱 (رو: توهین، شرم، بی‌آبرو کردن) 若 (روئو: تو، او، مطیع، اگر) 驚 (جینگ: ترس، شرم، هراسان)؟

寵 (چونگ: احترام، عشق، صیغه) 為 (وِی: کردن، ساختن، بودن) 下 (شیا: پایین، فروپایه، بعدی) 得 (دِه: به دست آوردن، قرارداد، نتیجه، مناسب) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 若 (روئو: تو، او، مطیع، اگر) 驚 (جینگ: ترس، شرم، هراسان)

失 (شی: از دست دادن، نادیده گرفتن، شکست خوردن، اشتباه، تقصیر) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 若 (روئو: تو، او، مطیع، اگر) 驚 (جینگ: ترس، شرم، هراسان)

是 (شی: بودن، باشه) 謂 (وِی: گفتن) 寵 (چونگ: احترام، عشق، صیغه) 辱 (رو: توهین، شرم، بی‌آبرو کردن) 若 (روئو: تو، او، مطیع، اگر) 驚 (جینگ: ترس، شرم، هراسان)؟

نخستین جمله‌ی بند دوم و بند سوم تکرار دو جزء بند نخست هستند و آن را به شکلی پرسشی بازنگری می‌کنند. در اولین جمله می‌خوانیم که «چرا می‌گوییم احترام و بی‌آبرویی هراس‌انگیز است؟» بعد با دو جمله‌ی بعدی به این پرسش پاسخ داده و در نهایت باز همان را تکرار کرده است:

اگر فروپایه‌ای احترام را بجوید و به دستش آورد، هراسان خواهد بود.

اگر از دستش بدهد هم هراسان خواهد بود

از این روست که می‌گوییم چه احترام داشته باشی و چه بی‌آبرویی، هراسان خواهی بود.

بند سوم بسیار طولانی است و حدس من آن است که این بخش در اصل دو بند بوده است. اما ادامه‌ی همین پرسش و پاسخ محسوب می‌شود و با بند دوم متنی یکپارچه می‌سازد. نخست همان جمله‌ی بند اول را به شکل پرسشی داریم:

何 (هِه: چی؟ کی؟ چرا؟ کجا؟) 謂 (وِی: گفتن) 貴 (گوئی: گرانبها، اشرافی، عالیجناب) 大 (دا: بزرگ، عظیم، بالغ، پدر) 患 (هوآن: نگران شدن، قرارداد، تهدید) 若 (روئو: تو، او، مطیع، اگر) 身 (شِن: بدن، شأن، خویشتن)؟

یعنی: «چرا می‌گوییم اگر اشرافزاده‌ای بزرگ باشی هم نگران خویشتن خواهی بود؟»

بعد در یک جمله‌ی بلند مشابه پاسخ می‌دهد:

吾 (ووا: من، مال من) 所 (سوئُو: جا، مکان) 以 (ای: پس) 有 (یُوو: فراوان، داشتن) 大 (دا: بزرگ، عظیم، بالغ، پدر) 患 (هوآن: نگران شدن، قرارداد، تهدید) 者 (ژِه: پسوند صفت برتر؛ -تر/ -ترین)

یعنی: «پس جایگاه من است که با کسب عظمت نگران کننده‌تر می‌نماید.»

بعد از آن دو جمله‌ی کوتاه چهار کلمه‌ای داریم که نشانه‌هایش یکی در میان همسان است. یعنی یک بیت شعر پس از این پاسخ آمده است:

為 (وِی: کردن، ساختن، بودن) 吾 (ووا: من، مال من) 有 (یُوو: فراوان، داشتن) 身 (شِن: بدن، شأن، خویشتن)

及 (جی: رسیدن، دست یافتن) 吾 (ووا: من، مال من) 無 (وو: نه، هیچ) 身 (شِن: بدن، شأن، خویشتن)

در این جملات با دوقطبی تهیا / پری (有/無) سر و کار داریم که پیشتر هم در فصل‌های دیگر مشابهش را داشتیم. معنی دو جمله بنابراین چنین است: «کردار من مایه‌ی پُری خویشتن است، (اما) دست یافتن به من از تهی شدن خویش ناشی می‌شود.»

در ادامه یک جمله‌ی پرسشی دیگر داریم و دو بیت شعر در مقام پاسخ. مصراعهای فرد در سه نشانه‌ی پایانی‌شان و مصراعهای زوج در چهار نشانه از پنج علامت‌شان همسان هستند. به همین خاطر حدس من آن است که این بخش بندی مستقل را می‌ساخته است. هرچند در نسخه‌های امروزین کل این ناحیه را یکپارچه در نظر گرفته‌اند:

吾有何患？ 故貴以身為天下, 若可寄天下；
愛以身為天下, 若可託天下。

علامت‌های تشکیل دهنده‌ی این بخش چنین‌اند:

吾 (ووا: من، مال من) 有 (یُوو: فراوان، داشتن) 何 (هِه: چی؟ کی؟ چرا؟ کجا؟) 患 (هوآن: نگران شدن، قرارداد، تهدید)؟

故 (گو: پیر، قدیمی) 貴 (گوئی: گرانبها، اشرافی، عالیجناب) 以 (ای: پس) 身 (شِن: بدن، شأن، خویشتن) 為 (وِی: کردن، ساختن، بودن) 天 (تیان: آسمان) 下 (شیا: پایین، فروپایه، بعدی)

若 (روئو: تو، او، مطیع، اگر) 可: (کْئو: قید امکان: شاید که...، ممکن است که...) 寄 (جی: اعتماد کردن، تکیه کردن، ابراز، هدیه) 天 (تیان: آسمان) 下 (شیا: پایین، فروپایه، بعدی)

愛 (آی: دوست داشتن، عشق، گنج) 以 (ای: پس) 身 (شِن: بدن، شأن، خویشتن) 為 (وِی: کردن، ساختن، بودن) 天 (تیان: آسمان) 下 (شیا: پایین، فروپایه، بعدی)

若 (روئو: تو، او، مطیع، اگر) 可: (کْئو: قید امکان: شاید که...، ممکن است که...) 託 (توئو: اعتماد کردن، روی کسی حساب کردن) 天 (تیان: آسمان) 下 (شیا: پایین، فروپایه، بعدی)

این بخش را به صورتهایی بسیار متنوع ترجمه کرده‌اند. به شکلی که تقریبا هیچ یک نه با هم شباهتی دارند و نه با این نشانه‌های متنی ارتباطی. خود متن چنین معنایی می‌دهد: «چرا پُری من (برخورداری من از اموال فراوان) نگران کننده است؟/ چون که عالیجناب خود را زیر آسمان پیر می‌سازد/ اگر که به (قلمرو) زیر آسمان تکیه کند/ چون که خود را زیر آسمان گرانبها می‌سازد/ اگر که به (قلمرو) زیر آسمان اعتماد کند.»

شالوده‌ی این فصل بر نقد شأن اجتماعی و نقد معیارهای فرازمرتبه یا فرودست بودن استوار شده است. چارچوب کلی بحث آن است که کوشش برای جلب افتخار و احترام دیگران کاری عبث است، چون در نهایت این موقعیت والای اجتماعی ناپایدار است و هرکس از بلندایی مرتفع‌تر سرنگون شود، آسیب بیشتری خواهد دید. بر این مبنا شعر آغازین متن تدوین شده که بندهای اول و دوم را در بر می‌گیرد و احتمالا قدیمی‌تر از ادامه‌ی فصل سیزدهم است. این بخش گویا در ابتدای کار موضع‌گیری‌ای در برابر سنت‌های جمعی و سلسله مراتب سفت و سخت جامعه‌ی چینی بوده است.

از بند سوم به بعد چنین می‌نماید که کسی بر مبنای همان شعر اولی، متنی تازه درست کرده باشد. اینجا دیگر پری در برابر تهیا است که مهم است و این به موضع‌گیری در برابر فرهنگ ایرانی مربوط می‌شود. در حالی که بخش نخستین چنین نشانه‌ای ندارد و احتمالا متنی یکسره درونزاد و بی‌ربط به همسایگان غربی بوده است. نیمه‌ی دوم متن خود از چند بخش تشکیل یافته، اما محورش از احترام/ بی‌آبرویی به پری/ تهیا یا توانگری/ تهیدستی جابه‌جا شده است. ساختارش هم تقلیدی از همان شعر آغازین است. بنابراین احتمالا در زمانی دیرآیندتر، کسی آن شعر کهن‌تر را گرفته و در حال و هوایی تازه و در اعتراض به نظمی بیرونی مفاهیمی تازه را در آن گنجانده است.

این بخش دوم در ضمن معنایی مبهم دارد. این که منظور از «زیر آسمان» دقیقا چیست، جای بحث دارد. ممکن است تعبیری شبیه به گیتی مورد نظر باشد، و شاید هم استعاره‌ای برای کل جهان باشد. به هر صورت این ترکیب 天下 که در انتهای متن همچون ردیفی در چهار بیت تکرار شده، در متن «دائو دِه جینگ» بسامدی بالا دارد و ٦٨ بار در جاهای مختلف آمده است. حدس من آن است که این تعبیری موازی و همسان با «گیتی» در سپهر تمدن ایرانی بوده است. با این تفاوت که مفهوم مینو هنوز در این هنگام به چین وارد نشده، و بنابراین کیهان‌شناسی‌شان آسمان و زیر آسمان را از هم تفکیک می‌کرده، و نه ساحت ذهنی و عینی را.

۱۳.۱:   چه احترام باشد و چه بی‌آبرویی، (هردو) هراس‌انگیز است

اگر اشرافزاده‌ای بزرگ هم باشی، نگران خویشتن خواهی بود

۱۳.۲:   چرا می‌گوییم احترام و بی‌آبرویی هراس‌انگیزند؟

اگر فروپایه‌ای احترام را بجوید و به دستش آورد، هراسان خواهد بود.

اگر از دستش بدهد هم هراسان خواهد بود

از این روست که می‌گوییم چه احترام داشته باشی و چه بی‌آبرویی، هراسان خواهی بود.

۱۳.۳:   چرا می‌گوییم اگر اشرافزاده‌ای بزرگ هم باشی، نگران خویشتن خواهی بود؟

پس جایگاه من است که با کسب عظمت نگران کننده‌تر می‌نماید.

کردار من مایه‌ی پُری خویشتن است،

(اما) دست یافتن به من از تهی شدن خویش ناشی می‌شود.

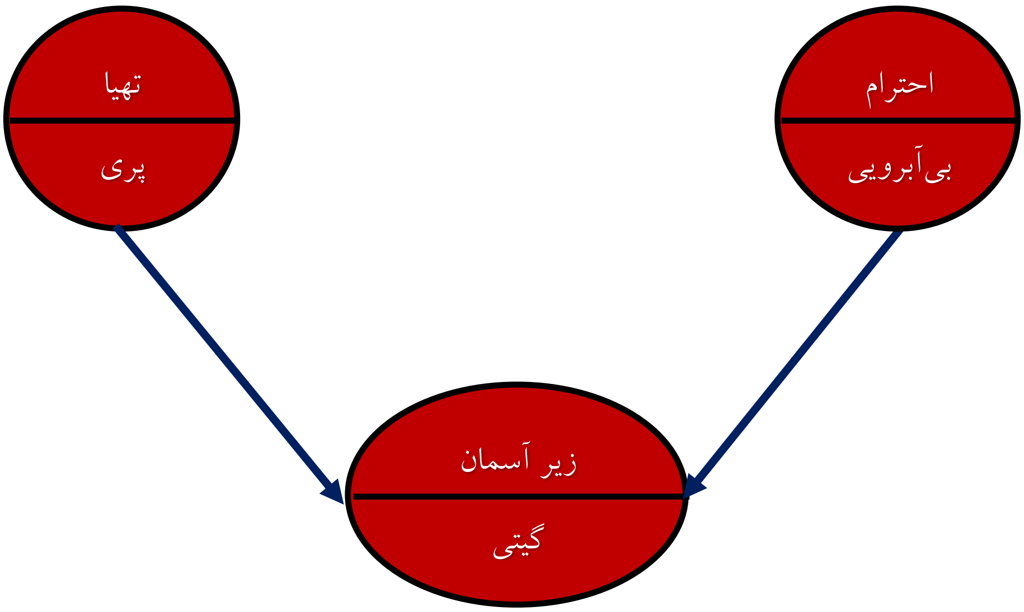
۱۳.٤:   چرا پُری من (برخورداری من از اموال فراوان) نگران کننده است؟

چون که عالیجناب (که توانگر است،) خود را زیر آسمان پیر می‌سازد

اگر که به (قلمرو) زیر آسمان تکیه کند

چون که خود را زیر آسمان گرانبها می‌سازد

اگر که به (قلمرو) زیر آسمان اعتماد کند.


تهیا
پری
احترام
بی‌آبرویی
زیر آسمان
گیتی

بخش چهاردهم: برگردان و زند فصل چهاردهم

گفتار نخست: برگردان فصل چهاردهم

視之不見，名曰夷；聽之不聞，名曰希；摶之不得，名曰微。

此三者不可致詰，故混而為一。

其上不皦，其下不昧。

繩繩不可名，復歸於無物。

是謂無狀之狀，無物之象，是謂惚恍。

迎之不見其首，隨之不見其後。

執古之道，以御今之有。

能知古始，是謂道紀。

۱٤.۱: تماشایش می‌کنی، اما آن را نمی‌بینی، نامش را بیگانه می‌گذاری

گوش می‌دهی اما نمی‌نشنوی‌اش، نامش را امید می‌گذاری

به تاراج می‌بری‌اش، اما به چنگش نمی‌آوری، نامش را خُرد و ریز می‌گذاری.

۱٤.۲: این سه پرسش‌ناپذیرترین و درک‌ناشدنی‌ترین (چیزها) هستند

پس از قدیم با هم یگانه شده‌اند.

۱٤.۳: آن بالا روشن نیست و آن پایین تاریک نیست.

۱٤.٤: مرزبندی محدوده‌اش به نامی نمی‌انجامد

دوباره به هیچ چیز باز می‌گردد

۱٤.٥: پس اینطوری است که (به آن) می‌گوییم بی‌شکلی که شکل دارد

شکلی که به هیچ چیز نمی‌مانَد

پس اینطوری است که (به آن) می‌گوییم گمانِ گیج

۱٤.٦: وقتی با آن رویارو می‌شوی، چهره‌اش را نمی‌بینی

وقتی به دنبالش راه می‌سپاری، پشتش را نمی‌بینی

۱٤.۷: بکوش تا راه حال را در پیش بگیری

آنگاه بر (چیزهای) فراوانِ حاضر در اکنون حکم خواهی راند

۱٤.۸: اگر بتوانی آغازگاه‌های دیرینه را بشناسی

(می‌بینی که) این همان است که رشته‌ی راه خوانده می‌شود.

گفتار چهاردهم از هشت بند تشکیل یافته که جملاتی با طولهای متفاوت را در خود جای می‌دهند. بند نخست، شعری است سه بیتی که مصراعهایش چهار و سه کلمه دارند و دو کلمه‌ی میانی مصراع اول و دو کلمه‌ی اولی مصراع دوم در آن همسان هستند:

視之不見　　名曰夷
聽之不聞　　名曰希
搏之不得　　名曰微。

این مصراعهای کوتاه از این کلمات تشکیل یافته‌اند:

視 (شی: دیدن، نظارت، ملاقات، منظره) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 不 (بو: نه) 見 (جیه: دیدن، ملاقات)

名 (مینگ: نام) 曰 (یوئِه: گفتن، صدا زدن) 夷 (یی: وحشی، بیگانه، با خاک یکسان کردن، شاد، هم‌نسل)

聽 (تینگ: شنیدن، اطاعت کردن، اجازه) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 不 (بو: نه) 聞 (وِن: شنیدن، بو کشیدن، انتقال یافتن، خبر، مشهور)

名 (مینگ: نام) 曰 (یوئِه: گفتن، صدا زدن) 希 (شی: امید، توقع)

搏 (بُو: کشتی گرفتن، هجوم، غارت کردن، دستگیر کردن) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 不 (بو: نه) 得 (دِه: به دست آوردن، قرارداد، نتیجه، مناسب)

名 (مینگ: نام) 曰 (یوئِه: گفتن، صدا زدن) 微 (وِئی: کوچک، فروتن، افول، ظریف)

درباره‌ی معنای این جملات ساده توافقی میان مفسران شکل گرفته است. هرچند طبق معمول برخی کلمات با معناهایی دیرآیندتر و انتزاعی‌تر درآمیخته‌اند. ترجمه‌ای سرراست از آن را می‌توان چنین نوشت:

تماشایش می‌کنی، اما آن را نمی‌بینی، نامش را بیگانه می‌گذاری

گوش می‌دهی اما نمی‌نشنوی‌اش، نامش را امید می‌گذاری

به تاراج می‌بری‌اش، اما به چنگش نمی‌آوری، نامش را خُرد و ریز می‌گذاری.

در این جملات «یی» (夷) را اغلب نامرئی ترجمه کرده‌اند، که نادرست است و این کلمه چنین معنایی ندارد. ریشه‌ی این واژه به خانواده‌ی زبان‌های مون-خمری باز می‌گردد و در اصل دریا/ دریایی معنا می‌داده است. این نشانه در استخوان‌های پیشگویی و قدیمی‌ترین نمونه‌های خط چینی به صورت  دیده می‌شود و در آغاز نام قبایلی بوده که در چین شرقی می‌زیستند. این نشانه بر مبنای کشمکش میان ایشان و هان‌ها، معنای وحشی، غریبه به خود گرفته و همچنین فعل نابود کردن و هجوم بردن و غارت کردن و با خاک یکسان کردن را هم می‌رسانده است. بعدتر بسطهایی در این معنا صورت گرفته و این نشانه بر چیزهای دیگری هم دلالت کرده است. اما نامرئی در این میان دیده نمی‌شود.

به همین شکل «شی» (希) را معمولا گُنگ و لال ترجمه کرده‌اند. باز در اینجا خطایی رخ داده است. چون این واژه چنین معنایی نمی‌دهد. «شی» یعنی امید و توقع، و گاه همچون شکلی خلاصه شده از 稀 در معنای «کمیاب» هم به کار گرفته می‌شود. خطای مشابهی را درباره‌ی علامت «وِئی» (微) می‌بینیم که اغلب به انتزاعی، اثیری یا روحانی ترجمه شده است. در حالی که این تعبیرها به کلی دور از معنای اصلی واژه است. این کلمه از پیوند علامت نفی «م-» به کلمه‌ی چینی-تبتی 惟 (*mwəj) حاصل آمده که شکننده و ظریف معنی می‌دهد. بنابراین معناهای نامرئی و گنگ -یا مثلا بی‌صورت و بی‌آوا و اثیری در برگردان پاشائی[1]- بر اساس نشانه‌های دیگر متن و با غفلت از علامتی روشن و معنادار در جمله گنجانده شده‌اند و باید طرد شوند. در مقابل ترجمه‌ی چِن که «وِی» را «کوچک و خُرد»

[1] پاشائی، ۱۳۷۱: ۱۹۶.

ترجمه کرده با متن همخوانی بیشتری دارد.[1] هنریکز هم به همین شکل برگردانده و «ریز» ترجمه کرده[2] و من نیز به همین راه رفته‌ام.

در بند دوم دو جمله‌ی هفت و پنج کلمه‌ای داریم به این شکل:

此 (تْسی: این، اینجا) 三 (سان: سه) 者 (ژِه: پسوند صفت برتر؛ -تر/ -ترین) 不 (بو: نه) 可: (کِئو: قید امکان: شاید که...، ممکن است که...) 致 (چی: فرستادن، باعث شدن) 詰 (جیِه: پرسش، بازجویی)

故 (گو: پیر، قدیمی) 混 (خوون: سیلاب، آشفته، شوخی، یگانه شدن، گیج) 而 (اِر: و، آنگاه، اما) 為 (وِی: کردن، ساختن، بودن) 一 (یی: یک، یگانه، هر)

می‌توان چنین ترجمه‌شان کرد: « این سه پرسش‌ناپذیرترین و درک‌ناشدنی‌ترین (چیزها) هستند/ پس از قدیم با هم یگانه شده‌اند.»

آنگاه بند سوم را داریم که تک بیتی است به این شکل:

其上不皦

其下不昧。

یعنی دو جمله‌ی چهار کلمه‌ایست که یکی در میان نشانه‌هایشان یکسان است. علایم تشکیل دهنده‌شان چنین‌اند:

其 (چی: او، آن) 上 (شانگ: بالا، برتر، مقدم، امپراتور) 不 (بو: نه) 皦 (جیائُو: یشمی، صاف، درخشان)

其 (چی: او، آن) 下 (شیا: پایین، فروپایه، بعدی) 不 (بو: نه) 昧 (مِی: نادان، پنهان کردن، تاریک، خدشه)

---

[1] Chen, 1989: 88.
[2] Henricks, 1989: 827.

یعنی: «آن بالا روشن نیست و آن پایین تاریک نیست.» این را در ضمن می‌توان به شکلی استعاری چنین خواند که «آن والامقام گرانبها و درخشان نیست و آن فرودست نادان و تیره نیست». در نسخه‌های ما وانگ توئی یک افزوده‌ی مهم در ابتدای این بند داریم و آن «ای چِه» به معنای «یک، تک، یگانه» است. این علامت در این نسخه‌های کهن به شکلی متمایز و برجسته نوشته شده و هنریکز آن قدری متفاوت با دیگران را چنین ترجمه کرده که «یگانه؛ چیزی بر فراز محاط بر آن نیست، و چیزی کوچکتر زیرش نیست.»[1] و آن را به توصیف عدد یک مربوط دانسته است. این نشانه البته در نسخه‌های دیرآیندتر حذف شده است.

بند پنجم از دو جمله‌ی پنج کلمه‌ای آهنگین تشکیل شده که با تکرار یک نشانه آغاز می‌شود:

繩 (شِنگ: طناب، بستن، محدود کردن) 繩 (شِنگ: طناب، بستن، محدود کردن) 不 (بو: نه) 可: (کُئو: قید امکان: شاید که...، ممکن است که...) 名 (مینگ: نام)

復 (فو: برگشتن، تکرار کردن) 歸 (گویی: برگشتن، حضور یافتن، تعلق داشتن) 於 (یو: در، با، از) 無 (وو: نه، هیچ) 物 (وو: چیز)

معنای این جمله مبهم است. آن را با مضمون‌هایی متفاوت خوانده‌اند: «نادیدنی [است] و به هیچ نامش نمی‌توان نامی/ دیگرباره به نیستی بازگردد»،[2] «پیوسته، نام‌ناپذیر، دوباره به نیستی باز می‌گردد»[3] و «زوال‌ناپذیر و نامیدنی، دوباره به عدم پس می‌نشیند.»[4] و «بی‌حد و مرز، بی‌شکل، نمی‌توان نامیدش، و به حالت نه–هستی باز می‌گردد.»[5]. اما معنای جمله از سویی پیچیده‌تر از اصل متن است و از سوی دیگر نشانه‌های کهن فاقد این مفاهیم

---

[1] Henricks, 1989: 829.

[2] پاشائی، ۱۳۷۱: ۱۹۶.

[3] Cleary, 1993: 9.
[4] Chen, 1989: 89.
[5] Henricks, 1989: 829.

انتزاعی است. خوانشی وفادار به متن می‌تواند چنین باشد: «مرزبندی محدوده‌اش به نامی نمی‌انجامد/ دوباره به هیچ چیز باز می‌گردد.» یعنی تکرار «شنگ» در ابتدای بند قاعدتا یک صورت اسمی و یک صورت فعلی این علامت را شامل می‌شود و درباره‌ی «فو» و «گویی» که معناهایشان همپوشانی دارد هم قاعدتا در یکی حالت فعلی را نداریم.

آنگاه به بند پنجم می‌رسیم که از سه جمله تشکیل شده، با این علایم:

是 (شی: بودن، باشه) 謂 (وِی: گفتن) 無 (وو: نه، هیچ) 狀 (ژوَنگ: ریخت، ظاهر، اعتبار، شکل) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 狀 (ژوَنگ: ریخت، ظاهر، اعتبار، شکل)

無 (وو: نه، هیچ) 物 (وو: چیز) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 象 (شیانگ: شکل، فیل، عاج)

是 (شی: بودن، باشه) 謂 (وِی: گفتن) 惚 (هو: گیج، حواس پرت) 恍 (هوانگ: گیج، گویی که، انگار)

جمله‌ها روشن است و توافقی درباره‌ی ترجمه‌اش وجود دارد. اگر بخواهیم به نشانه‌های متن وفادار باشیم باید چنین ترجمه کنیم: «پس اینطوری است که (به آن) می‌گوییم بی‌شکلی که شکل دارد/ شکلی که به هیچ چیز نمی‌ماند/ پس اینطوری است که (به آن) می‌گوییم گمانِ گیج»

بند ششم یک بیت شعر است که هر مصراعش شش واژه دارد و چهار واژه‌ی میانی‌اش یکسان است:

迎之不見其首,
隨之不見其後。

نشانه‌های این دو جمله چنین‌اند:

迎 (یینگ: رویارو شدن، شرمنده کردن، استقبال) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 不 (بو: نه) 見 (جیِه: دیدن، ملاقات) 其 (چی: او، آن) 首 (شائو: سر، رئیس، اولین، شروع کردن)

隨 (سویی: همراهی، تعقیب، اطاعت، آنگاه) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 不 (بو: نه) 見 (جیِه: دیدن، ملاقات) 其 (چی: او، آن) 後 (هُو: پشت، تهیگاه، بعد، نواده)

این دو جمله هم معنای روشن و صریحی دارد: «وقتی با آن رویارو می‌شوی، چهره‌اش را نمی‌بینی/ وقتی به دنبالش راه می‌سپاری، پشتش را نمی‌بینی». این بیت شعر آشکارا زبانزدی مستقل و جداگانه بوده که احتمالا به خاطر سازگاری‌اش با ایده‌ی شکلِ بی‌شکل و شکلِ مبهمِ گیج در این نقطه از متن نویسانده شده است.

بند بعدی از دو جمله‌ی نثرگونه تشکیل یافته با این علایم:

執 (ژی: نگه داشتن، حفاظت) 古 (گو: گذشته، دیرینه، ساده، عتیقه) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 道 (دائو: راه) 以 (ای: پس) 御 (یو: مربوط به امپراتور، حکم راندن، (جانور) راندن، دفاع کردن) 今 (جین: حالا، این، اگر) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 有 (یُوو: فراوان، داشتن)

معنای این دو جمله را مفسران گوناگون با درجه‌هایی متفاوت از انتزاع ترجمه کرده‌اند. اما مضمون کلی آن صریح است. نکته‌ای مهم در خواندن آن در کار است و آن هم غیاب کلمه‌ی «گو» در متن‌های کهن ما وانگ توئی است. در هردو نسخه‌ی الف و ب از این متن پیشتاز به جای این کلمه «اکنون/ حال» را داریم[1] که در جمله‌ی بعدی هم تکرار شده و معنای روشن‌تری به دست می‌دهد. به همین خاطر اغلب ترجمه‌های جدید همین کلمه را جایگزین «دیرینه» کرده‌اند،[2] چون آشکارا متن اصلی چنین بوده است.

برای وفادار ماندن به اصل متن باید چنین بخوانیم‌اش: «بکوش تا راه حال را در پیش بگیری/ آنگاه بر (چیزهای) فراوانِ حاضر در اکنون حکم خواهی راند». این جمله با توجه به ارجاع صریحش به مفهوم راه (دائو) و ساختار نثرگونه‌اش احتمالا توضیحی بوده که ویراستار به زبانزدهای پیشین افزوده است تا دلیل کنار هم آوردن‌شان را شرح دهد.

---

[1] Henricks, 1989: 835–836.

[2] Chen, 1989: 89.

آخرین بند فصل چهاردهم نیز دو جمله‌ی نثر است، هریک با چهار واژه که احتمالا ادامه‌ی همین توضیح ویراستار بوده است. نشانه‌هایش چنین‌اند:

能 (ننِگ: توانا، نیرو، توانستن، خرس–گوزن اساطیری) 知 (تْسی: دانش، آموزاندن) 古 (گو: گذشته، دیرینه، ساده، عتیقه) 始 (شی: آغاز)

是 (شی: بودن، باشه) 謂 (وِی: گفتن) 道 (دائو: راه) 紀 (جی: سالنامه، بایگانی، قرن، رشته)

این جمله‌ها معنای روشنی دارند و تنها شکل دستوری‌شان است که گاه دوم شخص و گاه سوم شخص برگردانده می‌شود. ساختار زبانی این دو بند هم با هم درپیوسته است و جمله‌ی اول بند هفتم مقدمه‌ی کل جمله‌های بعدی است. یعنی اگر فرد بکوشد تا راه حال را در پیش بگیرد، هم بر چیزهای اکنون حکم خواهد راند و هم آغازگاه‌های دیرینه را خواهد شناخت. حدس من هم چنین است که این بند و بند پیشین توضیحی افزوده شده از سوی ویراستار خطاب به مخاطب بوده باشد. بنابراین مانند بند پیشین به شکل دوم شخص ترجمه‌اش می‌کنم: «اگر بتوانی آغازگاه‌های دیرینه را بشناسی/ (می‌بینی که) این همان است که رشته‌ی راه خوانده می‌شود.»

گفتار دوم: زند فصل چهاردهم

فصل چهاردهم یکی از مبهم‌ترین پاره‌های «دائو دِه جینگ» است. این فصل از یک شعر آغازین تشکیل شده که انگار کسانی متفاوت بر آن شرح‌هایی نوشته باشند. بند نخست آن شعری است که متن بر اساس آن طرحریزی شده است. در اینجا سه بیت با مصراعهای ٤–٣ کلمه‌ای داریم که در هریک دو کلمه‌ی تکراری وجود دارد. به همین خاطر سه جمله‌ی نخستین ساختاری بسیار همریخت و یکنواخت دارند:

١٤.١: تماشایش می‌کنی، اما آن را نمی‌بینی، نامش را بیگانه می‌گذاری

گوش می‌دهی اما نمی‌نشنوی‌اش، نامش را امید می‌گذاری

به تاراج می‌بری‌اش، اما به چنگش نمی‌آوری، نامش را خُرد و ریز می‌گذاری.

در اینجا با سه چیز سر و کار داریم: بیگانه، امید و خُرد. این سه قدری عجیب هستند و ارتباطی مستقیم با هم برقرار نمی‌کنند، مگر آن که هرسه را ویژگی‌هایی مشترک از چیزی یگانه در نظر بگیریم. صفتهایی که به این سه نسبت داده شده از این نظر مهم است که می‌تواند آن چیز مشترک را تا حدودی نشان دهد. آن چه بیگانه است، دیده نمی‌شود، امید، ناشنیدنی است و خُرد در هنگام تاراج به چنگ آورده نمی‌شود. پرسش کلیدی آن است که این سه تا به چه شرایط و چه چیزی ارجاع می‌دهند؟

در بند بعدی که به شرحی بر شعر شبیه است، تاکید شده که این سه چیز با هم پیوند دارند و یگانه می‌شوند:

١٤.٢: این سه پرسش‌ناپذیرترین و درک‌ناشدنی‌ترین (چیزها) هستند

پس از قدیم با هم یگانه شده‌اند.

پس با چیزهایی سر و کار داریم که بیگانه، امیدبخش و خرد و ناچیز قلمداد می‌شوند و در عین حال مرموز هم هستند، یعنی نادیدنی و ناشنیدنی و ناربودنی می‌نمایند. از آخرین جمله‌ی این فصل روشن می‌شود که اینها با راه (دائو) نسبتی دارند. اما جالب است که در شعر آغازین و چند بند بعدی که شرح آن هستند، هیچ ارجاع صریحی به راه دیده نمی‌شود.

بند دوم می‌گوید این سه، پرسش‌ناپذیر و درک ناشدنی هستند و از این رو با هم پیوند دارند. می‌توان متن را واسازی کرد و پرسید که چیست آن که پرسش‌پذیر است و درک شدنی؟ یا در بیانی دیگر: کدام نظریه و سرمشق فکری در دوران نگارش این متن وجود داشته که اعتقاد داشته چیزهای دیدنی–شنیدنی–به چنگ آوردنی پرسش‌پذیر و درک شدنی هستند؟ این سه تا حدودی به سویه‌های متفاوت وجود اشاره می‌کنند، در مقابل عدم. آنچه موجود است به دست می‌آید و دیده و شنیده می‌شود. یعنی چیزی که وجود دارد همان است که توسط حواس دریافته می‌شود و از این رو می‌توان درباره‌اش پرسش طرح کرد. وجود در ضمن یکپارچه و کلان و عظیم است و آشنا و نزدیک و دمِ دستی، بنابراین دست کم با دو تا از عناصر مثلث بیگانه–امید–خُرد تضاد دارد.

اگر به تاریخ اندیشه بنگریم، می‌بینیم که در دوران نگارش این جملات مهمترین دستگاه نظری‌ای که به وجود می‌پرداخته و هستی را همچون یکپارچگی‌ای ورجاوند از هستی تفسیر می‌کرده، خرد زرتشتی بوده است. در عصر هخامنشی همتا شمردن عدم با شر و در نظر گرفتن‌اش همچون رخنه‌ای و بیماری‌ای در وجود، در بسیاری از متون بازتاب یافته است. برای نخستین بار در این دوران چنین نگرشی در سیاست و بیانیه‌های دولتی صورتبندی می‌شود و در حقوق و هنر و حوزه‌های فرهنگی دیگر نهادینه شدن و تثبیت این برداشت کهن اوستایی را می‌بینیم.

چنین نگرشی بی‌شک در بیخ گوش سرایندگان شعر آغازین متن زنده و حاضر بوده است. یعنی چینی‌های هان که این شعر را سروده و سینه به سینه منتقل کرده‌اند، همسایه‌ی آریایی‌های سکا و تخاری مقیم ترکستان و ختای

و ختن بوده‌اند که بسیاری‌شان به دین زرتشتی پایبندی داشته‌اند. بنابراین می‌توان حدس زد که این شعر واکنشی درباره‌ی نگرش ایشان بوده باشد. از دید زرتشتی، امری که آمیخته با عدم و نقص باشد ماهیتی اهریمنی دارد. چنین چیزی با سویه‌های تاریک و پلید ذهن از جمله ناامیدی و نادانی و غم پیوند خورده است، چون از هستی و وجودِ یکپارچه و فراگیر و استوار فاصله دارد.

در این معنا، شعر آغازین شاید صورتبندی‌ای از نگرش چینیان به هستی بوده باشد. نگرشی طبیعت‌گرا و عینی اما غیرانتزاعی و غیرفلسفی که آمیختگی چیزهای خوب و بد یا همراهی دایمی سویه‌های تاریک و نورانی را طبیعی و بدیهی می‌انگاشته است. این همان رویکردی است که چند قرن پیشتر متن «ای چینگ» را پدید آورد و در نهایت در قالب مفهوم یین–یانگ با اندیشه‌ی دائویی ترکیب شد.[1] بر اساس این نگرش تنها سویه‌های توپُر و کامل و ادراک شدنی هستی نبود که ارزش داشت. امر بیگانه، دریافت‌ناشدنی، ناملموس و خرده ریز هم به خودی خود ارزشمند بود، اگرچه که با عدم و نیستی همتا شمرده می‌شد.

اگر این خوانش را بپذیریم، باقی پاره‌های متن به نسبت خوب به هم چفت و بست می‌شود. بند دوم می‌گوید تنها موجودات نیستند که در پیوند با هم یکپارچه می‌شوند و وجود کلان را می‌سازند، این چیزهای خرده ریز و نادیدنی و ناشنیدنی هم یگانگی‌ای موازی با آنها پدید می‌آورند. بند سوم که تک بیتی است، خوانش‌مان را تایید می‌کند. چون همین مضمون را به شکلی جدلی در تقابل با رویکرد زرتشتی بیان می‌کند:

۱٤.۳:   آن بالا روشن نیست و آن پایین تاریک نیست.

[1] Shaughnessy, 1993: 216–228.

این اندیشه‌ی فلسفی ایرانی بود که میان نور و ظلمت تقابل قایل می‌شد و اولی را با وجود اهورایی و دومی را با عدم اهریمنی یکی می‌دانست. یکی با آسمان و گرودمان و بهشت فرازین پیوند داشت و دیگری با پلیدی‌ها و سنگینی‌های دنیای مادی. راوی «دائو دِه جینگ» می‌گوید که این تصویر نادرست است. روشنایی امری مستقل و ارجمند نیست که موقعیتی فرازین داشته باشد، و ظلمت هم به همین ترتیب ماهیتی جدا و پست ندارد. نور و ظلمت، یعنی هستی و نیستی در هم آمیخته‌اند و هم در بالا و هم در پایین یافت می‌شوند. بند چهارم با دقتی بیشتر همین خط استدلال را ادامه می‌دهد:

۱٤.٤: مرزبندی محدوده‌اش به نامی نمی‌انجامد

دوباره به هیچ چیز باز می‌گردد

یعنی بحث بر سر مرزبندی و تعیین محدوده‌هاست. مرزهایی که نور و ظلمت یا وجود و عدم را از هم جدا می‌کنند و یک سویه را بیگانه و خُرد می‌داند و سویه‌ی دیگر را آشنا و کلان. این بند می‌گوید «نام» (مینگ) که در آغازگاه کتاب آن را ملازم راه دیدیم، از این مرزبندی‌ها ناشی نمی‌شود و این تفکیک‌ها در نهایت موهوم هستند و خودشان از جنسی نیستی‌اند. توضیح آن که در فرهنگ چینی –شاید به خاطر ابتدایی بودن خط‌شان و اندیشه‌نگار بودن خط‌شان– پیوندی جادویی میان نام و چیزها برقرار است. نام در این فرهنگ با کلمه و واژه و نشانه‌ی نوشتاری‌اش همسان است. تفکیک میان نام و راه در «دائو دِه جینگ» را شاید بتوان با تمایز مینو و گیتی در متون اوستایی مقایسه کرد. هرچند در اولی مفهومی انتزاعی یا اخلاقی در کار نیست و تنها تقابل میان آنچه که گفته–نوشته می‌شود و چیزهای ملموس و پویا را داریم. در حالی که در اندیشه‌ی زرتشتی این تقابل به تمایز ذهن و عین و انتزاع روح از ماده منتهی می‌شود و یک دستگاه فلسفی و الاهیاتی پیچیده را بر می‌سازد.

به هر روی در بند چهارم می‌بینیم که تمایز بنیادینی که خط میان نور و ظلمت را تصریح می‌کند، انکار شده است. این انکار در ضمن به حصربندی وجود و عدم هم تعمیم پیدا می‌کند. دستمایه‌ی این انکار، مفهوم نام است، و

چیزهای سیالِ جاری در راه که ترکیبی از هستی و نیستی دانسته می‌شوند. وجه اشتراک این دو، در اندیشه‌ی ایرانی شکل است. یعنی ریخت چیزها و استحکام‌شان در مقام امری وجودی است که هم دایره‌ی نور خرد و میدان شناسایی را ایجاد می‌کند و هم پیکره‌های وجود یافته را شکل می‌دهد. این استواری و پایداری ریخت در اندیشه‌ی ایرانی اغلب با کلمه‌ی «اُستومند» مورد اشاره قرار می‌گیرد. کلمه‌ای با تبار اوستایی که در زبان پهلوی هم وجود داشته و در پارسی دری هم به حیات خود ادامه داده است. چیزهای موجود از این زاویه شکل و ریختی مشخص دارند، چون استخوان‌دار هستند و شالوده‌ای محکم از جنس وجود در میانه‌شان وجود دارد.

مفهوم شکل در فرهنگ چینی تعبیری به کلی متفاوت دارد. شکل بسیار سیال‌تر، بسیار مبهم‌تر و بسیار غیرفلسفی‌تر تعریف می‌شود. این را با مرور بندهای پنجم و ششم همین فصل به خوبی می‌توان دریافت:

۱٤.۵: پس اینطوری است که (به آن) می‌گوییم بی‌شکلی که شکل دارد

شکلی که به هیچ چیز نمی‌مانَد

پس اینطوری است که (به آن) می‌گوییم گمانِ گیج

۱٤.٦: وقتی با آن رویارو می‌شوی، چهره‌اش را نمی‌بینی

وقتی به دنبالش راه می‌سپاری، پشتش را نمی‌بینی

شکل در این تعبیر، تقریبا با بی‌شکلی در اندیشه‌ی ایرانی برابر است. در اندیشه‌ی ایرانی چیزی که هست اما شکل ندارد، ماده‌ی خام اولیه (به تعبیر ارسطویی–پورسینایی: هیولی) است و تا وقتی که شکل مشخصی (به تعبیر ارسطویی–پورسینایی: صورت) پیدا نکند، هنوز موجود پنداشته نمی‌شود. در این بندها اما می‌بینیم که شکل اصولا چیزی بی‌شک است. یعنی انگار منظور از شکل، همان ماده‌ی هیولاوار اولیه است که همه چیز از آن برساخته می‌شود، اما خودش به هیچ چیزی شبیه نیست، چون هنوز ریخت پایداری پیدا نکرده است. این شکل، بی‌شکل است و «به هیچ چیز نمی‌ماند». به همین خاطر هم نمی‌تواند دستمایه‌ی پیدایش خرد و شناسایی قرار گیرد و آنچه از رویارویی با آن حاصل می‌آید،

«گمان گیج» است. این شکلِ بی‌شکل چینی که در تقابل با شکل استومند ایرانی است، ادراکی روشن و تفکیک کننده‌ی راست و دروغ به دست نمی‌دهد، بلکه زاینده‌ی کورسویی از ادراک است که گمان‌انگیز است و گیج و سردرگم. ایراد هم از دستگاه شناختی نیست، که خودِ موضوع است که این ابهام و گیجی را در خود نهفته است. خودِ وجود است که سرشتش با عدم سرشته شده است و بی سر و ته است. به همین خاطر ولی از جلو با آن رویارو می‌شوی سرش را نمی‌بینی و وقتی از پشت بدان می‌نگری انتهایش معلوم نیست.

در اندیشه‌ی ایرانی از هشتصد سال پیشتر از این متن مفهومی مشابه از بی‌سر و ته بودن را داشته‌ایم، که به ویژه به زمان منسوب بوده است. در چارچوب عمومی همه‌ی فرهنگها زمان امری است چرخه‌ای، پیوسته، تکرار شونده و بی آغاز و انجام که بی‌سر (اَ–سَر: ازلی) و بی‌پا (اَ–پَد: ابدی) است. چون به ظاهر سر و ته مشخصی ندارد. اندیشه‌ی زرتشتی از این نظر در تاریخ نظریه‌ها درباره‌ی زمان برجسته و مهم است، که برای اولین بار این نظام چرخه‌ای و مرسوم درباره‌ی زمان را نقض کرد. در این نگرش زمان به دو شکل کرانمند و بی‌کرانه وجود دارد. زمان کرانمند خطی است و آغازگاهی و فرجامی دارد و طولی مشخص و ثابت. به همین خاطر ازل و ابد در ایران به بی سر و ته بودن زمان اشاره نمی‌کنند، که اتفاقا به سر و ته مشخصی ارجاع می‌دهند که یکی در گذشته‌ی دور، در آغازگاه هستی قرار گرفته و ازل خوانده می‌شود و دیگری در پایان تاریخ و نقطه‌ی ختم زمان خطی جای می‌گیرد و بنابراین ابد است. این نگرش انقلابی زرتشتی که نقطه‌ی آغازی را با آفرینش جهان مادی در نظر می‌گرفت و سیر رخدادها را یکسویه و برگشت‌ناپذیر می‌دانست و به نقطه‌ای پایانی برای محور زمان باور داشت، همان است که مفهوم تاریخ را پدید می‌آورد. یعنی مفهوم تاریخ امری بدیهی و جهانگیر نیست و از دل نگرشی خاص زاده می‌شود که تفسیری ویژه از زمان دارد.

اندیشه‌ی ایرانی از همان آغاز در کنار بازتعریف زمان در قالب زُروان کرانمند و محور خطی تاریخ، یک زمان ورجاوند بیکرانه نیز تعریف کرد که با اکنون گره خورده بود و صوفیان ایرانی بعدتر آن را حال یا وقت می‌نامیدند. در

آرای چینی کهن هم مفهومی نزدیک به این اکنون یافت می‌شود، و این همان است که بعدتر با ایده‌ی اکنون در آیین بودایی دیانَه درمی‌آمیزد و کیش چینی چان (به ژاپنی: ذِن) را نتیجه می‌دهد.

در «دائو دِه جینگ» چنین می‌نماید که شکلی ابتدایی از این ارج نهادن به اکنون وجود داشته، و همچون سلاحی در برابر تاکید بر زمان کرانمند تاریخی به کار گرفته شده باشد. یکی از بندهایی که این مضمون در آن انعکاس یافته، دو بند پایانی همین فصل چهاردهم است:

۱٤.۷: بکوش تا راه حال را در پیش بگیری

آنگاه بر (چیزهای) فراوانِ حاضر در اکنون حکم خواهی راند

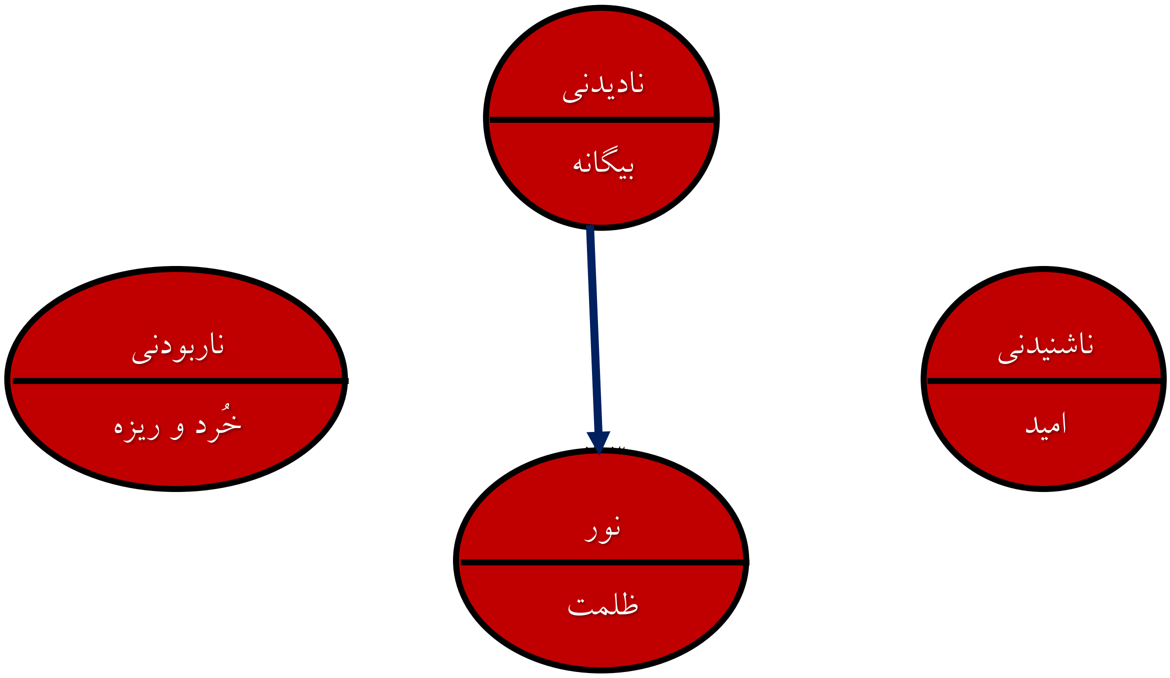
۱٤.۸: اگر بتوانی آغازگاه‌های دیرینه را بشناسی

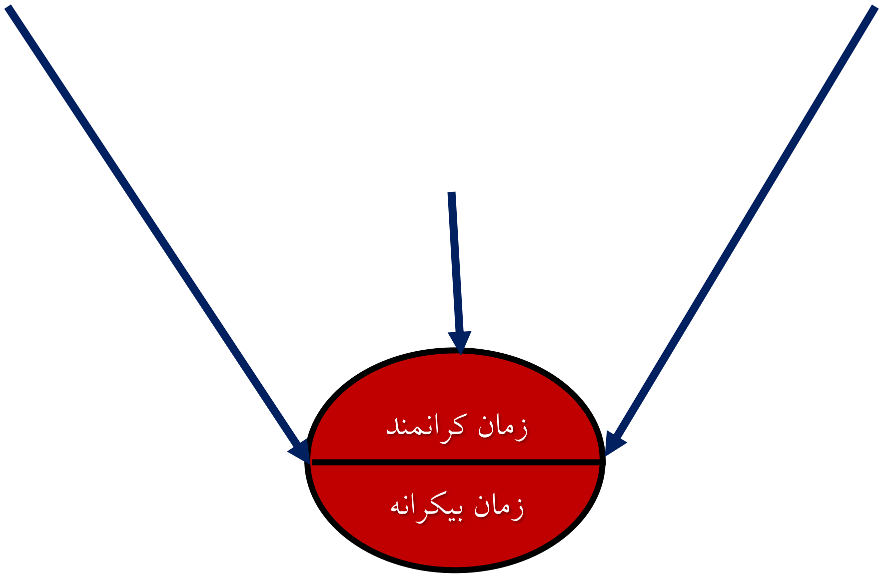
(می‌بینی که) این همان است که رشته‌ی راه خوانده می‌شود.

این بندها هم تایید کننده‌ی تفسیر ما هستند. یعنی چنین می‌نماید که هر بندی تعبیری تازه و شرحی نو بر شعر آغازین باشد، و این همه در تقابل با اندیشه‌ی ایرانی و با تاکید بر نگرش عقل سلیمی چینی‌های باستان طرحریزی شده باشد. با این حال وامگیری و مخالفت با ارکان اندیشه‌ی ایرانی را در این بندها می‌بینیم. این که مرزبندی میان نور و ظلمت در بند پیشین به مرزبندی میان زمان حال و محور تاریخ تعمیم پیدا کرده باشد، امری بدیهی و عادی نیست، و در چارچوبی مفهومی انجام پذیرفته که به این شکل در چین قدیم غایب بوده است. این آرا –به ویژه تقابل میان زمان خطی و بیکرانه– از ایران به چین انتقال یافته و وامگیری‌اش هم هرگز کامل نبوده است. چندان که در سراسر تاریخ پیشامدرن به جز در میان چینیان مسلمان و بودایی که به دینی ایرانی پایبندند، مفهوم زمان خطی و تاریخ‌مندی هستی چندان رواج و مقبولیتی نداشته است.

این دو بند پایانی از سویی مرزبندی و حصر بند پیشین را به محور زمان تعمیم می‌دهد، و تقابلی خفیف میان حال و گذشته برقرار می‌کند، بی آن که مفهوم زمان کرانمند و تاریخ را دریافته باشد. با این حال این اشاره مهم است

که راه را به رشته‌ای تشبیه می‌کند که به اکنون گره خورده است. برداشتی به کلی متفاوت با نگرش ایرانی، که در منابع چینی تداوم پیدا می‌کند. در نگرش ایرانی تشبیه زمان به رشته، نخ، محور یا خط تنها به زمان کرانمند مربوط می‌شود که جهت‌دار است و یکسویه از گذشته به آینده پیش می‌تازد و به این ترتیب رخدادها و چیزها همچون دانه‌های تسبیحی در امتداد ریسمان آن مرتب می‌شوند. در مقابل زمان بیکرانه را داریم که به نقطه شبیه است و یکسره با امتداد رشته‌سان زُروان تاریخ‌مند در تضاد است. در چین اما مفهوم اکنون در مقام زمان بیکرانه یا حالِ نقطه‌ای مطرح نبود و در همین بند می‌بینیم که حال با رشته‌ای زمانی پیوند خورده که از ازل (سرچشمه‌ها) تا به اکنون کشیده می‌شود.





بخش پانزدهم: برگردان وزند فصل پانزدهم

گفتار نخست: برگردان فصل پانزدهم

古之善為士者，微妙玄通，深不可識。

夫唯不可識，故強為之容。

豫兮若冬涉川；猶兮若畏四鄰；儼兮其若容；渙兮若冰之將釋；敦兮其若樸；

曠兮其若谷；混兮其若濁；孰能濁以靜之徐清？

孰能安以久動之徐生？

保此道者，不欲盈。

夫唯不盈，故能蔽不新成。

۱۵.۱: آن مردی که در دوران‌های قدیم فرمان می‌راند

فروتن بود و مرموز و ژرف‌اندیش

شناختنِ ژرفایش ناممکن بود

۱۵.۲: چون که شناختن آن مرد ناممکن است

مجبورم آن دیرینه را چنین توصیف کنم:

۱۵.۳: عجب محتاط بود! انگار که دارد در زمستان از رودی می‌گذرد

عجب مردد بود! انگار که از چهار جانب از همسایگانش در هراس باشد.

عجب محترم بود! انگار که جایی مهمان شده باشد.

عجب پراکنده بود! همچون یخی در حال ذوب شدن.

عجب زمخت بود! همچون (چوبی) نتراشیده.

عجب خالی بود! همچون دره‌ای.

عجب درهم و برهم بود! همچون (آبی) گِل‌آلود

۱۵.٤: [کیست که بتواند] (آب) گل‌آلود (را زلال سازد)؟ پس اگر (آب) ساکن و آرام بماند، زلال می‌شود.

[کیست که بتواند] رام و آسوده‌اش کند؟ پس اگر آن آرام دیرزمانی بجنبد، جان خواهد یافت.

۱۵.۵: کسی که (سرسختانه) این راه را در پیش می‌گیرد

قصد ندارد سرشار و پُر شود.

۱۵.٦: چون آن مرد سرشار و پُر نمی‌شود

می‌تواند کهنه بماند و بدون این که نو شود، محو گردد

فصل پانزدهم هم یکی از بخش‌های طولانی «دائو دِه جینگ» است و از چندین بخش متمایز تشکیل شده که پشت سر هم قرار گرفته‌اند. در نقطه‌گذاری‌های جدید آن را به چهار بند تقسیم کرده‌اند که هجده جمله را در بر می‌گیرد. بند نخست سه جمله‌ی منثور دارد با این نشانه‌ها:

古 (گو: گذشته، دیرینه، ساده، عتیقه) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 善 (شان: خوب، درست، مهربان، مردن) 為 (وِی: کردن، ساختن، بودن) 士 (شی: مرد، مرد مجرد، باسواد، سردار، شأن، حکم راندن) 者 (ژِه: پسوند صفت برتر؛ –تر/ –ترین)

微 (وئی: کوچک، فروتن، افول، ظریف) 妙 (میائو: مرموز، زیرکانه، باشکوه) 玄 (شوان: عمیق و سیاه، آسمان) 通 (تُنگ: گذر کردن، منطقی بودن)

深 (شِن: عمیق، تاریک، خیلی) 不 (بو: نه) 可: (کئو: قید امکان: شاید که...، ممکن است که...) 識 (شی: دانستن، قدرشناسی، تمایز، آگاهی)

این جملات را می‌توان چنین ترجمه کرد: «آن مردی که در دوران‌های قدیم فرمان می‌راند/ فروتن بود و مرموز و ژرف‌اندیش/ شناختنِ ژرفایش ناممکن بود». جمله‌ی اول اغلب به این صورت ترجمه شده که «آن کسی/ کسانی که دائو را تمرین می‌کردند»،[1] اما چنین معنایی از جمله بر نمی‌آید و اصولاً کلمه‌ی مهم «دائو» در آن غایب است. این ترجمه از جایگزینی «وِی تائو» به جای «وی شی» حاصل آمده که احتمالاً روایتی دیرآیندتر است. در بیشتر نسخه‌های قدیمی —مثل نسخه‌ی هو شانگ کونگ و وانگ پی- همین فعل «شی» آمده که دلالتی سیاسی یا دینی به جمله می‌بخشد، و نه اخلاقی یا فلسفی. «شی» در معنای اصلی‌اش به سرداری پیروزمند و کسی که در فن نبرد ورزیده باشد اطلاق می‌شده است.[2] اما با بسط معقولی فرمانروا و کسی که حکم می‌راند را هم نشان می‌داده است. در بند نخست فصل ٦٨ هم باز همین ترکیب را با کلمه‌ی «شی» داریم.

بند دوم از دو جمله‌ی پنج کلمه‌ای تشکیل شده و وزن و آهنگی دارد:

夫 (فو: مرد، شوهر) 唯 (وِئی: فقط، چون، گرچه) 不 (بو: نه) 可: (کئو: قید امکان: شاید که...، ممکن است که...)

識 (شی: دانستن، قدرشناسی، تمایز، آگاهی)

---

[1] Chen, 1989: 90; Henricks, 1989: 838.

[2] Chen, 1989: 91.

故 (گو: پیر، قدیمی) 強 (چیانگ: نیرومند، برتر) 為 (وِی: کردن، ساختن، بودن) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 容 (رُنگ: حمل کردن، بخشودن، شکل)

بدنه‌ی جمله‌ی نخست تکرار آخرین جمله‌ی بند اول است. بنابراین این بند همچون شرحی درباره‌ی بند اول نگاشته شده است. این دو جمله را می‌شود چنین برگرداند: «چون که شناختن آن مرد ناممکن است/ مجبورم آن دیرینه را چنین توصیف کنم...». باز در جمله‌ی اول نشانه‌ی «فو» و در دومی «گو» را اغلب نادیده گرفته و ترجمه نکرده‌اند.

بند سوم بسیار پیچیده است و به نظرم خود از سه بخش متمایز تشکیل یافته است. نخست، شعری در هفت مصراع را داریم که از پنج یا شش کلمه (و یکی با هفت کلمه) تشکیل یافته است. در میانه‌ی هر جمله دو یا سه کلمه‌ی تکرار شونده داریم که آهنگ و قافیه‌ی شعر را به دست می‌دهد. تمایز میان مصراعهای پنج و شش کلمه‌ای هم همین است که به ترتیب سه و دو کلمه‌ی تکرار شونده دارند. کلمه‌ها البته کمابیش همسان هستند و عبارتند از «شی روئو» (兮若) و «شی چی روئو» (兮其若). علامت شی نشان می‌دهد که این پرسشها علامت تعجب دارند و با شگفتی بیان شده‌اند:

豫兮若冬涉川；
猶兮若畏四鄰；
儼兮其若容；
渙兮若冰之將釋；
敦兮其若樸；
曠兮其若谷；
混兮其若濁；

این شعر با دو جمله‌ی پرسشی طولانی دنبال می‌شود که نثر هستند، و پس از آن دو جمله‌ی کوتاه در پاسخ‌شان داریم. بنابراین به نظرم باید این بند را به دو بخش شکست. یکی شعری هفت جمله‌ای و دیگری پرسش و پاسخی در شرح آن. پس نخست به بند سوم بپردازیم که شعر است و از این نشانه‌ها تشکیل شده است:

豫 (یو: راحت، شاد، محتاط) 兮 (شی: علامت تعجب در جمله) 若 (روئو: تو، او، مطیع، اگر) 冬 (دُنگ: زمستان، سال) 涉 (شِه: تفرج، تجربه، درگیر بودن، گذر کردن) 川 (چوآن: رود، سرچشمه، راه، دشت)

猶 (یُو: میمون، شبیه، هنوز، مردد) 兮 (شی: علامت تعجب در جمله) 若 (روئو: تو، او، مطیع، اگر) 畏 (وِی: ترس) 四 (سِّه: چهار) 鄰 (لین: همسایه، مجاورت)

儼 (یان: سر برافراشتن، محترم، انگار) 兮 (شی: علامت تعجب در جمله) 其 (چی: او، آن) 若 (روئو: تو، او، مطیع، اگر) 容 (رُنگ: حمل کردن، بخشودن، شکل، مهمان)

渙 (هوان: منتشر شدن، پراکنده، ابلاغ فرمان، سرریز شدن) 兮 (شی: علامت تعجب در جمله) 若 (روئو: تو، او، مطیع، اگر) 冰 (بینگ: یخ، منجمد شدن) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 將 (جیانگ: به زودی، حتما، به وسیله‌ی، فقط، گرفتن) 釋 (شی: شرح دادن، رها کردن)

敦 (دون: خشمگین، برانگیختن، صمیمی، غنی، زمخت) 兮 (شی: علامت تعجب در جمله) 其 (چی: او، آن) 若 (روئو: تو، او، مطیع، اگر) 樸 (پو: ساده، صادق، [چوبِ] نتراشیده)

曠 (کوانگ: نادیده گرفتن، خالی، پهناور) 兮 (شی: علامت تعجب در جمله) 其 (چی: او، آن) 若 (روئو: تو، او، مطیع، اگر) 谷 (گو: دره)

混 (خوون: سیلاب، آشفته، شوخی، درهم آمیخته، گیج) 兮 (شی: علامت تعجب در جمله) 其 (چی: او، آن) 若 (روئو: تو، او، مطیع، اگر) 濁 (ژووُ: [آب] گِل‌آلود، کثیف، صدای بم، بی‌نظم، خفقان)

این جمله‌ها از سویی علامت تعجب دارند و از سوی دیگر با توجه به بند دوم توصیفی برای آن مردان کهنی هستند که فرمانروا بوده‌اند. بنابراین باید هنگام ترجمه علامتی برای نمایش شگفتی بدان افزود، و این نکته‌ایست که در اغلب ترجمه‌ها نادیده انگاشته شده است. ترجمه‌ی این هفت مصراع چنین می‌شود:

عجب محتاط بود! انگار که دارد در زمستان از رودی می‌گذرد

عجب مردد بود! انگار که از چهار جانب از همسایگانش در هراس باشد.

عجب محترم بود! انگار که جایی مهمان شده باشد.

عجب پراکنده بود! همچون یخی در حال ذوب شدن.

عجب زمخت بود! همچون (چوبی) نتراشیده.

عجب درهم و برهم بود! همچون (آبی) گِل‌آلود

عجب خالی بود! همچون دره‌ای.

این جمله‌ها را با لحنها و صورتهای دستوری متفاوت برگردانده‌اند، اما مضمون کلی کمابیش مورد توافق است. یک نکته‌ی مهم آن که در هر دو نسخه‌ی ما وانگ توئی مصراع **曠兮其若谷** بعد از **混兮其若濁** آمده است. در حالی که در متن کلاسیک واژگونه‌ی این را می‌بینیم. من در نقل متن همان نگارش کلاسیک را حفظ کرده‌ام، اما در ترجمه به اقدم نسخ وفادار مانده‌ام. یعنی مصراع مربوط به دره را پس از مصراع آب گل‌آلود آورده‌ام.

پس از این جملات گسستی در متن دیده می‌شود و این به نظرم آغاز بندی تازه است. ویراستار دو پرسش طرح می‌کند، با این کلمات:

孰 (شو: کسی، کی؟، چی؟) **能** (نِنگ: توانا، نیرو، توانستن، خرس-گوزن اساطیری) **濁** (ژووُ: گل‌آلود، کثیف، صدای بم، بی‌نظم، خفقان) **以** (ای: پس) **靜** (جینگ: ساکن، ساکت، مؤدب) **之** (ژِه: داشتن، رفتن) **徐** (شو: آرام، مرکب) **清** (چینگ: تمیز، شفاف، خالص، ساکن) ؟

孰 (شو: کسی، کی؟، چی؟) 安 (آن: رام، آسوده، راضی، مناسب، کجا؟ چی؟) 能 (ننگ: توانا، نیرو، توانستن، خرس-گوزن اساطیری) 以 (ای: پس) 久 (جیُو: درازمدت، زمان طولانی) 動 (دُنگ: حرکت، جنبیدن، تماس) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 徐 (شو: آرام، مرکب) 生 (شِنّ: بودن، زیستن، زادن، خام) ؟

نسخه‌ی کلاسیک به همین شکل است که نقل کردیم. اما در دو نسخه‌ی پیشاهنگ ما وانگ توئی نشانه‌های «شو ننگ» در ابتدای این دو جمله دیده نمی‌شوند.[1] به همین خاطر بسیاری از مترجمان نشانه‌های «شو نِنگ» در آغاز جمله‌ها را نادیده گرفته‌اند و بنابراین جمله‌ای پرسشی را به صورت خبری نقل کرده‌اند. ضمن این که باید به افزوده بودن این علامت‌ها توجه داشت، چنین می‌نماید که معنای متن چندان دگرگون نشود و عبارتهای افزوده شده تنها جنبه‌ی بلاغی آن را تقویت کرده باشند. پس ترجمه‌ی این دو جمله چنین می‌شود:

«[کیست که بتواند] (آب) گل‌آلود (را زلال سازد)؟ پس اگر (آب) ساکن و آرام بماند، زلال می‌شود.

[کیست که بتواند] رام و آسوده‌اش کند؟ پس اگر آن آرام دیرزمانی بجنبد، جان خواهد یافت.»

بعد از این دو جفت جمله‌ی کوتاه داریم که به نظرم هرکدامشان یک بند هستند، و با نشانه‌ی پایان بند هم از هم جدا شده‌اند. اول این دو جمله‌ی کوتاه را داریم:

保 (بوآ: پروردن، حفظ کردن، تضمین کردن) 此 (تْسی: این، اینجا) 道 (دائو: راه) 者 (ژِه: پسوند صفت برتر؛ -تر/ -ترین)

不 (بو: نه) 欲 (یو: قصد، میل) 盈 (یینگ: پر کردن، انباشتن، غرور، افزودن)

یعنی: «کسی که (سرسختانه) این راه را در پیش می‌گیرد/ قصد ندارد سرشار و پُر شود.»

[1] Henricks, 1989: 847-848.

واپسین بند فصل پانزدهم از دو جمله‌ی کوتاه و بلند تشکیل شده است:

夫 (فو: مرد، شوهر) 唯 (وِئی: فقط، چون، گرچه) 不 (بو: نه) 盈 (یینگ: پر کردن، انباشتن، غرور، افزودن) 故 (گو: پیر، قدیمی) 能 (ننگ: توانا، نیرو، توانستن، خرس–گوزن اساطیری) 蔽 (بی: پوشاندن، خلاصه کردن، محو شدن) 不 (بو: نه) 新 (شین: نو، تازه) 成 (چِنگ: کامیابی، به دست آوردن، کامل، تبدیل شدن)

یعنی: «چون آن مرد سرشار و پُر نمی‌شود/ می‌تواند کهنه بماند و بدون این که نو شود، محو گردد»

گفتار دوم: زند فصل پانزدهم

فصل پانزدهم یکی از بخش‌های کلیدی و مهم «دائو دِه جینگ» است و محتوایش تایید کننده‌ی حدس نگارنده است، در این مورد که این متن همچون پادگفتمانی بر ضد نفوذ اندیشه‌ی سیاسی ایرانشهری و آرای دینی–اخلاقی زرتشتی پدید آمده است. آغازگاه متن احتمالا زبانزدی کهن بوده و ویژگی‌های انسان کامل را برمی‌شمرده است. انسانی کاملی که چه بسا بنیادگذار قبیله‌ای و نیای مشترک قومی بوده است. چون «آن مرد فرمانروا در دوران‌های قدیم» به بنیانگذار قبیله‌ای بیشتر شباهت دارد، تا انسان کاملی که با سجایای اخلاقی پیچیده و انتزاعی توصیف شود. این نیای باستانی قومی و این فرمانروای دوران‌های دیرینه با چهار صفت شناخته می‌شود: او فروتن است و مرموز و ژرف‌اندیش و ناشناختنی:

۱۵.۱:	آن مردی که در دوران‌های قدیم فرمان می‌راند

فروتن بود و مرموز و ژرف‌اندیش

شناختنِ ژرفایش ناممکن بود

تا اینجای کار احتمالا زبانزدی عام و قدیمی را در دست داریم که ارتباط چندانی با آرای دائوگرایان و همچنین تقابل خاصی با اندیشه‌ی ایرانی ندارد. اما در بند دوم توضیحی می‌خوانیم که همین سرمشق آغازین را دستمایه‌ی وصفی مفصل‌تر قرار می‌دهد. «چون که شناختن آن مرد ناممکن است، ناگزیر باید چنان توصیفش کرد، که در هفت مصراع بعدی آمده است.

بند سوم آشکارا متنی مستقل و شعری کامل بوده است. به احتمال زیاد این شعر ربطی به توصیف نیای قبیله یا انسان کامل ازلی نداشته است. به سادگی توصیفی از کسی بوده، که اتفاقا چندان هم نیرومند و برجسته و آرمانی به نظر نمی‌رسد. حدسم آن است که ویراستار بوده که این شعر (بند ۳) را به آن زبانزد آغازین (بند ۱) چسبانده و به همین خاطر ناچار شده عبارتی (بند ۲) را برای مفصل‌بندی این دو به متن بیفزاید. یعنی او شعری را یافته که توصیفی از شخصیتی احتمالا افسانه‌ای با هویت نامعلوم را به دست می‌داده، و آن را همچون بسطی بر «مرد دیرینه‌ی فرمانروا» به خدمت گرفته است.

هفت مصراع ساختاری بسیار همریخت و کلماتی تکرار شونده دارند. صفتی با اعجاب به آن مرد دیرینه منسوب شده، و بعدش تشبیهی آمده تا آن را ملموس‌تر سازد:

۱۵.۳: عجب محتاط بود! انگار که دارد در زمستان از رودی می‌گذرد

عجب مردد بود! انگار که از چهار جانب از همسایگانش در هراس باشد.

عجب محترم بود! انگار که جایی مهمان شده باشد.

عجب پراکنده بود! همچون یخی در حال ذوب شدن.

عجب زمخت بود! همچون (چوبی) نتراشیده.

عجب خالی بود! همچون دره‌ای.

عجب درهم و برهم بود! همچون (آبی) گِل‌آلود

از این جمله‌ها بر می‌آید که ابرانسان دائویی، یعنی آن شاه–مردِ دیرینه هفت ویژگی داشته است. او محتاط، مردد، محترم، پراکنده، زمخت، خالی و درهم و برهم بوده است. این صفتها به جز محترم آشکارا منفی هستند و شگفت‌انگیز است که چرا متن آنها را به انسان کامل منسوب کرده است. تشبیه‌هایی که برای روشنتر کردن کلمات آمده هم دقیقا بر همین معنا و سویه‌ی منفی این صفتها تاکید می‌کند. این احتمالا تنها متن کهنی است که انسان کامل

در آن به آب گل‌آلود یا یخی در حال آب شدن یا فردی هراسان از همسایه‌هایش تشبیه شده است. اما چرا چنین وصفی از مرد فرمانروای دیرین می‌بینیم؟

احتمالی که اینجا وجود دارد آن است که این متن در تقابل با سرمشق نظری رقیبی تدوین شده باشد که تصویری واژگونه از انسان کامل را به دست می‌دهد. اگر ویژگی‌های مورد تاکید در این شعر را واژگونه کنیم، به سادگی در می‌یابیم که آن چارچوب رقیب، اندیشه‌ی ایرانی بوده است. در اندیشه‌ی ایرانی است که انسان کامل، از سویی نسخه‌ی ازلی (کیومرث) و ابدی (سوشیانس) دارد و تاریخ‌مند است، و از سوی دیگر با ویژگی‌هایی مانند ثبات‌قدم، اراده‌مندی، تمرکز، ادب و ظرافت، نظم و سرشار بودن شناخته می‌شود. اینها دقیقا ضد شش تا از موارد ذکر شده در این شعر هستند. حتا «محترم بودن همچون مهمان» را هم می‌توان در تقابل با وارستگی و آزادگی‌ای دانست که صفت ویژه‌ی انسان کامل ایرانی بوده و او را نسبت به نهادهای میزبان مستقل می‌ساخته است. صفتی که از سویی به سرکشی آزادی‌خواهانه‌ی ابرپهلوانی مثل رستم منتهی می‌شود و از سوی دیگر به جنبش ملامتیه و «نامحترم» ماندنِ اختیاری و درویشانه.

هفت ویژگی این بند در ضمن به شکل عجیبی به توصیف اهریمن در منابع ایرانی شباهت دارد. در متون اوستایی کهن و تفسیرهای پهلوی بعدی‌شان اهریمن موجودی یکسره شر و پلید است که رنج و آسیب و مرگ پدید می‌آورد و با تهیا و برهوت نسبت دارد، درست مثل فرمانروای دیرین در این بند که به دره‌ای خالی تشبیه شده است.. اهریمن است که نماینده‌ی آشوب است و به همین خاطر درهم و برهم است و پراکندگی ایجاد می‌کند. کردارهایش به خاطر آن که نادان است و ابله، بی‌سر و ته و نامنسجم است و از این رو محتاط و مردد است و جلوه‌ای زمخت و نتراشیده و نخراشیده دارد. در برابرش اهورامزدا قرار می‌گیرد که خردمند (مزدا) است و پیش‌آگاهی و پس‌آگاهی را با هم دارد. یعنی هم گذشته را به یاد می‌آورد و هم به آینده می‌نگرد. به همین خاطر کردارهایش منسجم و متمرکز و هدفمند است و با ثبات قدم و کوششی جنگاورانه تعقیب می‌شود. اهورامزدا در ضمن به همین خاطر آفریدگار چیزهای

زیبا و سودمند و زنده هم هست، و از این رو ظرافت و پیچیدگی و دقت در کردارهایش دیده می‌شود. در مقابل کردارهای ویرانگر اهریمنی که زمخت و نسنجیده و ناهموار می‌نماید.

بنابراین دو نکته را باید هنگام خواندن بند سوم به یاد داشت. نخست آن که محتوای این شعر بر خلاف برداشت اغلب مترجمان و مفسران، بدیهی یا معقول نیست و به احتمال زیاد به شیوه‌ای جدلی در تقابل با نگرشی دیگر پدید آمده است. دوم آن که چنین اندیشه‌ی واژگونه‌ای به واقع در آن زمان و مکان وجود داشته و ادامه‌ی آرای زرتشتی بوده است. صفتهایی که «دائو دِه جینگ» برای «فرمانروای دیرین» برمی‌شمارد واژگونه‌ی ویژگی‌های اوستایی برای «آفریدگار دیرین» است و تقریبا سیمای اهریمن را به جای انسان کامل برمی‌نشاند.

بندهای بعدی این فصل را می‌توان همچون شرحی و تاکیدی بر همین تقابل خواهد و فهمید. بند چهارم از این نظر مهم است که نشان می‌دهد مفهوم کمال با زمان پیوندی داشته و در این چارچوب صورتبندی شده است. چنین تلازمی میان این دو مفهوم خاستگاهی زرتشتی دارند و اصولا مفهوم زمان خطی و تمایزش با اکنون برساخته‌ی این نگرش است. دیدیم که در بندهای پیشین تاکیدی بر زمان بیکرانه و اکنون وجود داشت. اما اینجا بر زمان کرانمند تاکید می‌شود و گذر زمان داروی درمان بیماری‌ها و رفع کژی‌ها دانسته شده است. این بند نشان می‌دهد که تشبیه انسان کامل به آب گل‌آلود در آن دوران هم نامنتظره و نادرست می‌نموده و پرسش برانگیز بوده. به همین خاطر ویراستار می‌گوید اگر آب گل‌آلود و کثیف با زمان پیوند بخورد و مدتی طولانی ساکن باقی بماند، پاکیزه و زلال خواهد شد:

۱۵.٤: کیست که بتواند (آب) گل‌آلود (را زلال سازد)؟ پس اگر (آب) ساکن و آرام بماند، زلال می‌شود.

کیست که بتواند رام و آسوده‌اش کند؟ پس اگر آن آرام دیرزمانی بجنبد، جان خواهد یافت.

این بند در ضمن به تقابل میان جنبش و سکون هم مربوط می‌شود که با زندگی و مرگ پیوند دارد و باز با اهورا و اهریمن ملازم دانسته می‌شده است. گفتیم که دو کلمه‌ی پرسشی اولی افزوده‌هایی بر متن اصلی بوده‌اند.

بنابراین متن اصلی خبری بوده است. در انتهای جمله می‌گوید که زمان نه تنها آلودگی را رفع می‌کند، که چیزهای ساکن را هم به جنبنده و جاندار بدل می‌سازد. یعنی نوعی ستایش از زمان کرانمند را می‌بینیم که همین هم با نگرش ایرانی در تضاد است. چون در آنجا زمان کرانمند قلمرو آمیختگی خیر و شر است و تنها از این نظر اهمیت دارد که ستیزه با اهریمن در آن میدان ممکن می‌شود. وگرنه در مقابل آن زمان بیکرانه است که تقدس دارد و ارجمند شمرده می‌شود.

در این میان دوقطبی مهم پُری–تهیا هم جایگاه خود را حفظ کرده و در بندهای پایانی می‌بینیم که باز بحث بر این جم متمرکز می‌شود:

۱۵.۵: کسی که (سرسختانه) این راه را در پیش می‌گیرد

قصد ندارد سرشار و پُر شود.

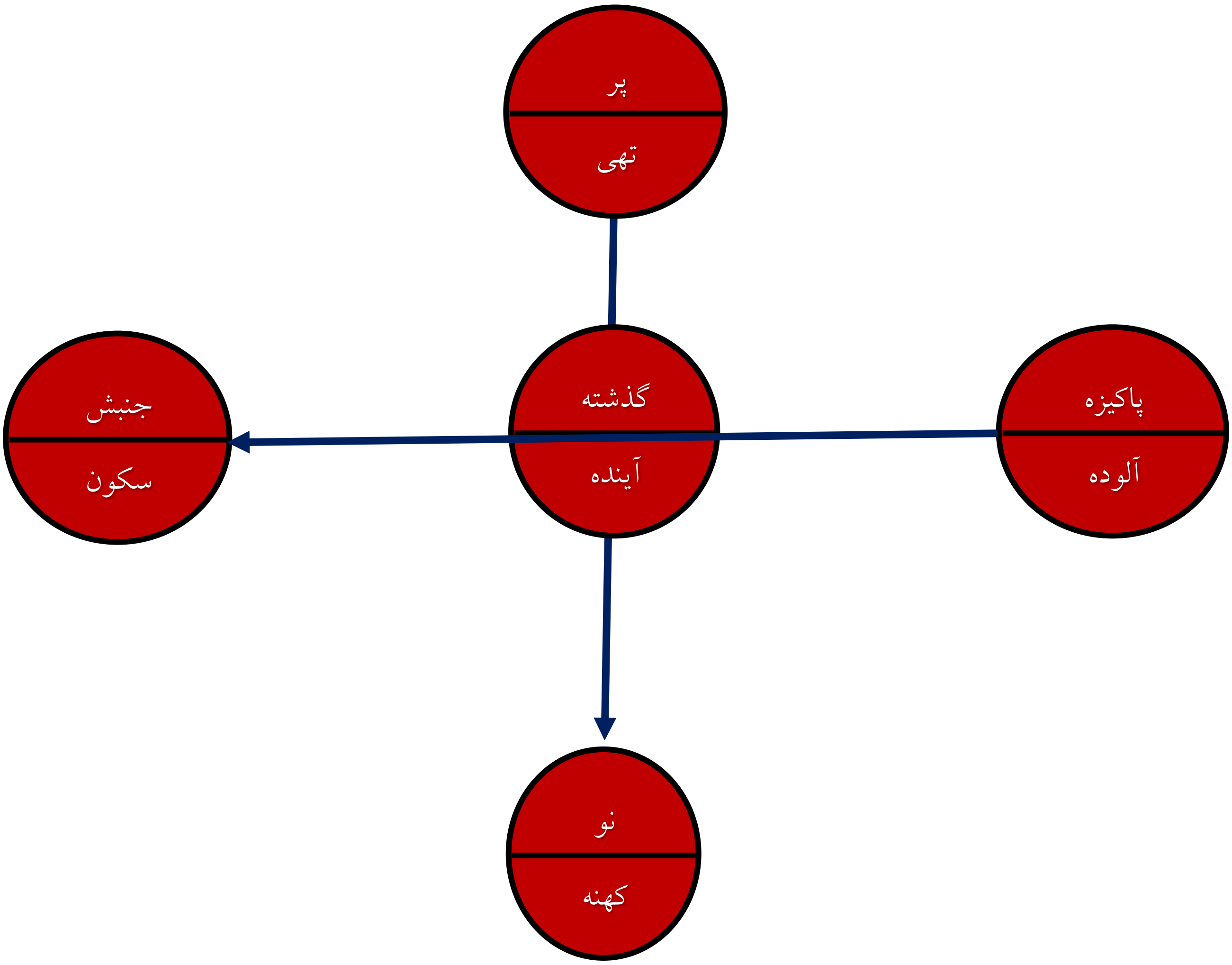
۱۵.٦: چون آن مرد سرشار و پُر نمی‌شود

می‌تواند کهنه بماند و بدون این که نو شود، محو گردد

این بندها در کنار بندهای توضیحی و تفسیری فصل‌های دیگر نشان می‌دهد که جمِ خالی و پر برای ویراستار «دائو دِه جینگ» اهمیتی چشمگیر داشته و انگار به نوعی وسواس در این زمینه مبتلا بوده است. چون مدام به این طیف باز می‌گردد و از تهیا در برابر پری هواداری می‌کند. در بند آخر این دوقطبی با جم زمانیِ گذشته و آینده و پیامدهایش —کهنه و نو– گره می‌خورد، که در منابع ایرانی با ازل —ابد و آغاز و فرجام آفرینش همنشین است.

باید در نظر داشت که مفهوم مورد نظر چینی‌ها از گذشته بیشتر با سنت و عرف نزدیک است تا تاریخ. یعنی اتفاقا شالوده‌ی بنیادین تاریخ یعنی یکتا بودن رخدادها و بازگشت‌ناپذیر بودن محور زمان و گسترش سیر تحول دنیا از گذشته به سمت آینده را نادیده می‌گیرد و به جای آن بر نظمهای تکرار شونده، هماهنگی‌های طبیعی و ثبات جهان در زمانی طولانی تاکید دارد. بنابراین ترجمه‌ی این مفاهیم به «تاریخ» نادرست است و باید آن را «عرف» یا «سنت»

برگرداند. در «کتاب آداب» کنفوسیوس در فصل «آموزه‌ی بزرگ» می‌خوانیم که بر لگن گرمابه‌ی امپراتور تانگ که بنیانگذار افسانه‌ای دودمان شانگ پنداشته می‌شد، در سه سطر که هریک سه نشانه‌ی اندیشه‌نگار داشتند، نوشته شده بود: «اگر نو شدن روزانه، هر روز نو شدن روزانه، هر روز دوباره نو شدن روزانه!».



گفتار تحست: برگردان فصل شانزدهم

致虛極，守靜篤。

萬物並作，吾以觀復。

夫物芸芸，各復歸其根。

歸根曰靜，是謂復命。

復命曰常，知常曰明。

不知常，妄作凶。

知常容，容乃公，公乃王，王乃天，天乃道，道乃久，沒身不殆。

۱۶.۱: پوکی و پوچی را به نهایت برسان

مخلصانه از سکون پاسداری کن

۱۶.۲: چیزهای بی‌شمار در هم بُر می‌خورند

من بازگشت‌شان را زیر نظر دارم

۱۶.۳: چیزی برای مرد، پشیمانی اندر پشیمانی (؟)

هر بازگشتی، بازگشت به ریشه‌های خویش است

۱٦.٤: بازگشت به ریشه را سکون می‌نامند

اینطوری است که به بازگشت می‌گویند تقدیر.

بازگشت به تقدیر را می‌گویند ثبات

دانستنِ ثبات را می‌گویند بینش

۱٦.٥: ندانستن ثبات

به حماقتی شوم می‌انجامد.

۱٦.٦: شناختن ثبات، شمول می‌آورد

شمولِ تو، عمومی‌ات می‌کند

عام بودن تو، پادشاهت می‌کند

پادشاه شدن تو، آسمانی‌ات می‌کند

آسمانی بودن تو، در راه قرارت می‌دهد (رهسپارت می‌کند)

رهسپار بودن تو، دیرپایت می‌کند

خویشتن‌ات محو می‌شود، (بنابراین) خسته نمی‌شوی

فصل شانزدهم از هفت بند تشکیل یافته که ساختارهایی ناهمگون دارند. بند نخست به بیتی از شعری می‌ماند و احتمالا زبانزدی عامیانه بوده است: 致虛極，守靜篤。

致 (چی: فرستادن، باعث شدن) 虛 (شو: خالی، پوک، باطل) 極 (جی: نوک، قله، تختگاه، حد)

守 (شائُو: حفاظت، پاسداری، دفاع کردن) 靜 (جینگ: ساکن، ساکت، مؤدب) 篤 (دو: صادق، مخلص، بیمار)

که یعنی: «پوکی و پوچی را به نهایت برسان/ مخلصانه از سکون پاسداری کن». این صورت امری از جمله که اغلب در ترجمه‌ها دیده می‌شود، از آنجا آمده که اغلب راهبان دائویی این عبارت را خطاب به کسانی که مراقبه می‌کنند به کار می‌گرفته‌اند. اگر ساختار دستوری جمله را در نظر بگیریم، آن را شبیه به بند چهارم خواهیم یافت که خبری است. یعنی می‌شود چنین هم ترجمه‌شان کرد: «رسیدن به پوچی همان است که حد (دانسته می‌شود)/ حراست از سکون همان است که اخلاص (دانسته می‌شود). ناگفته نماند که «دو» را برخی از مترجمان مثل هنریکز به «مرکز» برگردانده‌اند،[1] که بیش از حد انزاعی است و از معنای مرسوم این نشانه دور است.

بند بعدی هم دو جمله‌ی چهار کلمه‌ای دارد که قاعدتا زبانزدی مستقل بوده و توسط ویراستار بعد از بند اول آمده است:

萬 (وان: بی‌شمار، ده هزار) 物 (وو: چیز) 並 (بینگ: همزمان، دوشادوش، بیشتر از...) 作 (زوئو: برخاستن، کار کردن، بالیدن، ساختن)

吾 (ووا: من، مال من) 以 (ای: پس) 觀 (گوان: برج دیدبانی) 復 (فو: برگشتن، تکرار کردن)

یعنی « چیزهای بی‌شمار در هم بُر می‌خورند/ من بازگشت‌شان را زیر نظر دارم».

بند سوم هم از دو جمله‌ی ناهم‌تراز تشکیل یافته که اولی‌اش ابهامی چشمگیر دارد:

夫 (فو: مرد، شوهر) 物 (وو: چیز) 芸 (یون: پشیمانی، حشیش) 芸 (یون: پشیمانی، حشیش)

各 (گِه: هر، همه) 復 (فو: برگشتن، تکرار کردن) 歸 (گویی: برگشتن، حضور یافتن، تعلق داشتن) 其 (چی: او، آن) 根 (گِن: ریشه، پایه، تبار)

[1] Henricks, 1989: 850-856.

این جمله‌ها احتمالا در ابتدای کار همچون توضیحی بر بندهای پیشین به متن افزوده شده بوده‌اند. اما در حال حاضر بر ابهام متن می‌افزایند به جای آن که کاهش‌اش دهند. معنای جمله‌ی دوم تقریبا واضح است. می‌گوید: «هر بازگشتی، بازگشت به ریشه‌های خویش است.» جمله‌ی اول اما بسیار مبهم است. کلمه‌ی کلیدی در اینجا «یون» (芸) است که دوبار تکرار شده و هم پشیمانی معنا می‌دهد و هم اسم نوعی گیاه بوده است. این نشانه احتمالا در ابتدای کار علامت گیاه سُداب بوده، اما بعدتر برای اشاره به حشیش (یون: 耘) هم به کار می‌رفته است. این ارجاع مهم است چون کشت و استفاده از حشیش سنتی مربوط به قبایل سکا بوده و این گیاه از آنجا به میان چینی‌ها راه یافته است. جمله‌ی اول را با در نظر داشتن همه‌ی این موارد می‌شود اینطور خواند که: «چیزی که مایه‌ی پشیمانی مرد است، حشیش است»، یا «چیزی برای مرد، پشیمانی اندر پشیمانی»، یا حتا «مرد چه چیزی است؟ حشیش، حشیش!». همه‌ی اینها اما با جمله‌ی دوم ارتباط معناداری برقرار نمی‌کنند. به همین خاطر مترجمان معاصر به شکل توجیه‌ناپذیری کل جمله را نادیده گرفته و در امتداد جمله‌ی دوم جمله‌ای ساختگی را به جایش نشانده‌اند.

بعد بندهای چهارم و پنجم در متن کلاسیک را داریم که شعری است با دو جمله‌ی چهار کلمه‌ای، و باید در یک بند گنجانده شود:

歸根曰靜,　　是謂復命。
復命曰常,　　知常曰明。

چهار مصراع این شعر از این نشانه‌های تشکیل یافته است:

歸 (گویی: برگشتن، حضور یافتن، تعلق داشتن) 根 (گِن: ریشه، پایه، تبار) 曰 (یوئِه: گفتن، صدا زدن) 靜 (جینگ: ساکن، ساکت، مؤدب)

是 (شی: بودن، باشه) 謂 (وِی: گفتن) 復 (فو: برگشتن، تکرار کردن) 命 (مینگ: زندگی، سرنوشت، عمر، فرمان دادن)

復 (فو: برگشتن، تکرار کردن) 命 (مینگ: زندگی، سرنوشت، عمر، فرمان دادن) 曰 (یوئِه: گفتن، صدا زدن) 常 (چآنگ: اصیل، ثابت)

知 (تْسی: دانش، آموزاندن) 常 (چآنگ: اصیل) 曰 (یوئِه: گفتن، صدا زدن) 明 (مینگ: روشن، شفاف، بینایی، دقیق، فردا)

معنای این جمله‌ها هم روشن است:

«بازگشت به ریشه را سکون می‌نامند/ اینطوری است که به بازگشت می‌گویند تقدیر/ بازگشت به تقدیر را می‌گویند ثبات/ دانستنِ ثبات را می‌گویند بینش» روشن است که این جملات در شرح تعبیر بازگشت به ریشه‌ها در بند پیشین است. در اینجا «چآنگ» هم اصیل و هم ثابت و ایستا معنی می‌دهد. اما با توجه به تقابلی که میان سکون و جنبش برقرار شده، چنین می‌نماید که ثبات برایش برابرنهاد دقیقتری باشد، همچنان که مترجمان بر سر همین خوانش به توافقی دست یافته‌اند.

بند بعدی باز از دو جمله‌ی سه کلمه‌ای تشکیل شده و روشن است که همچون توضیحی بر شعرِ پیشین نگاشته شده است. نشانه‌هایش چنین‌اند:

不 (بو: نه) 知 (تْسی: دانش، آموزاندن) 常 (چآنگ: اصیل، ثابت)

妄 (وَنگ: نامناسب، احمقانه، وحشی) 作 (زوئو: برخاستن، کار کردن، بالیدن، ساختن) 凶 (شیونگ: شوم)

معنای این جملات هم روشن است: «ندانستن ثبات/ به حماقتی شوم می‌انجامد.»

بند پایانی این فصل خود شعری مستقل است که سه بیت و یک جمله‌ی پایانی دارد.

知常容, 容乃公,

公乃王, 王乃天,

天乃道, 道乃久, 沒身不殆。

در پنج مصراع نشانه‌ی «نی» (乃) به معنای تو تکرار شده و بنابراین لحن متن خطابی و دوم شخص است. کلمات تکراری در کل مصراعها زیاد هستند و تقارن وزنی و موسیقایی به این شکل پدید آمده است:

知 (تْسی: دانش، آموزاندن) 常 (چآنگ: اصیل) 容 (رُنگ: حمل کردن، بخشودن، شکل، شامل شدن)

容 (رُنگ: حمل کردن، بخشودن، شکل، شامل شدن) 乃 (نَی: تو، فقط، بنابراین) 公 (گُونگ: عمومی، عادلانه، خان، مردانه)

公 (گُونگ: عمومی، عادلانه، خان، مردانه) 乃 (نَی: تو، فقط، بنابراین) 王 (وانگ: شاه، قهرمان، بزرگمرد)

王 (وانگ: شاه، قهرمان، بزرگمرد) 乃 (نَی: تو، فقط، بنابراین) 天 (تیان: آسمان)

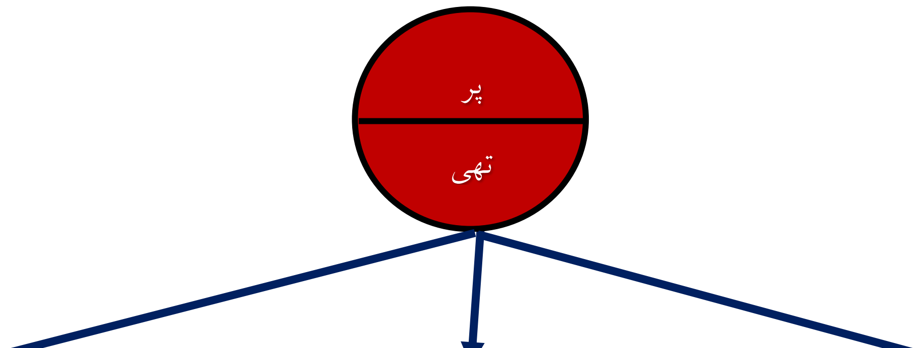
天 (تیان: آسمان) 乃 (نَی: تو، فقط، بنابراین) 道 (دائو: راه)

道 (دائو: راه) 乃 (نَی: تو، فقط، بنابراین) 久 (جیُو: درازمدت، زمان طولانی)

沒 (مِی: نه، کمتر، نیست) 身 (شِن: بدن، شأن، خویشتن) 不 (بو: نه) 殆 (دای: تهدید، خسته، شاید)

یعنی: «شناختن ثبات، شمول می‌آورد/ شمولِ تو، عمومی‌ات می‌کند/ عام بودن تو، پادشاهت می‌کند/ پادشاه شدن تو، آسمانی‌ات می‌کند/ آسمانی بودن تو، در راه قرارت می‌دهد (رهسپارت می‌کند)/ رهسپار بودن تو، دیرپایت می‌کند/ خویشتن‌ات محو می‌شود، (بنابراین) خسته نمی‌شوی.»

این بندها را به شکل‌هایی متفاوت می‌توان خواند. اغلب مترجمان نشانه‌ی «نی» را به صورت «بنابراین» یا «فقط» ترجمه کرده‌اند. در حالی که تکرار این قید در همه‌ی جمله‌ها بعید به نظر می‌رسد. در مقابل محتمل‌تر است که جملات خطاب‌گونه باشند و بر این مبنا «نی» معنای اصلی‌اش یعن «تو» را حمل کند. در این حال زنجیره‌ای از ویژگی‌ها به مخاطب منسوب می‌شود و جملات بسیار ساده‌ی متن می‌گویند وقتی تو فلان صفت را داشته باشی، بهمان خصلت را هم پیدا خواهی کرد.



گفتار دوم: زند فصل شانزدهم

این فصل اگر خارج از بافت جغرافیایی و تاریخی خوانده شود معماگونه و گسیخته و نامربوط جلوه می‌کند. اما اگر چارچوب زمانی و مکانی گردآوری «دائو دِه جینگ» را در نظر بگیریم و سویه‌ی جدلی آن را دریابیم، کلیت‌اش به بیانیه‌ای یکپارچه در مخالفت با مبانی اندیشه‌ی ایرانی شبیه می‌شود.

وسواس ویراستار درباره‌ی دوقطبیِ پُری و تهیا (وجود و عدم) از همان ابتدای کار نمایان است. چون زبانزدی را برگزیده که نسخه‌ی دیگری از تهیا را ستایش می‌کند. جالب است که در بند نخست واژه‌ی «شو» (虛) به کار گرفته شده که روی هم رفته معنایی منفی دارد. یعنی چیزهای میان‌تهی و پوک، و همچنین سخنان بی‌معنا و مهمل را نشان می‌دهد و در کل بر بی‌فایده بودن و بیهودگی تاکید دارد. ما درست نمی‌دانیم زبانزد اصلی چه معنایی را در ذهن چینیان باستان متبلور می‌کرده است. اما به احتمال زیاد این زبانزد به چیزی پیش پا افتاده اشاره می‌کرده و با منظور ویراستار

در این فصل فاصله داشته است. به همین خاطر این احتمال را باید در نظر داشت که شاید کلمه‌ی «جینگ» (靜) به معنای «ساکت، ساکن» در زبانزد اصلی چیزی دیگر بوده باشد و ویراستار آن را به این ترتیب برگردانده باشد. چون متن در واقع کوششی است برای پیوند زدن دو مفهوم تهیا–پوکی و سکون–ثبات، و ستایش از این دو در برابر پُری–وجود و پویایی–جنبش.

زبانزد نخست احتمالا رسمی درباری یا قاعده‌ای عرفی را نشان می‌داده که بر سلسله مراتب قدرت و تمایز پایگان مبتنی بوده است. حدسی که درباره‌ی معنایش می‌توان زد آن است که به خدمتکاران و فرودستان توصیه می‌کرده که خود را خوار بشمارند و پوک و پوچ فرض کنند، و تنها در این صورت بوده که شرط ادب را به جا می‌آورده‌اند. چون «جینگ» علاوه بر سکون، ادب هم معنا می‌دهد و شاید در شکل اصلی‌اش کلمه‌ی دیگری بوده باشد که به همین وفاداری در خدمت و ادب حضور اشاره داشته باشد. چون قید «مخلصانه، صادقانه» هم در کنارش چنین معنایی را می‌رساند.

پس در بند نخست معنای «پوکی و پوچی را به نهایت برسان» احتمالا به معنای خوار شمردن خویشتن، دست کشیدن از «من» و تهی پنداشتن آن بوده است. محتوایی که در بند پایانی هم تصریح می‌شود. در این حالت «مخلصانه از سکون پاسداری کن» گویا در اصل به عرفی اجتماعی یا رسم سکوت و خاکساری در برابر شاه یا رئیس قبیله اشاره می‌کرده است. اما اینجا در معنای بزرگداشت سکون و ثبات به کار گرفته شده تا چارچوب فکری دائویی را در برابر اندیشه‌ی وجودمرکزی ایرانی تقویت کند.

بند دوم به شرحی بر این زبانزد شباهت دارد: «چیزهای بی‌شمار در هم بُر می‌خورند، من بازگشت‌شان را زیر نظر دارم». این تقریبا بدان معناست که «من» هرچند پوچ و پوک شده و مضمحل گشته، اما همچنان مانند ناظری حضور دارد و پویایی چیزها را می‌نگرد. اما بزرگداشت سکون در بند نخست با این پویایی تعارض دارد. به همین خاطر منظور ویراستار انگار این بوده که این درهم آمیختن و بُر خوردن ده هزار چیز لابه‌لای هم، توهمی بیش نیست

و در اصل ثباتی بنیادین بر هستی حکم می‌راند. به همین خاطر جنبیدن چیزها در میان هم در واقع چیزی جز بازگشتن به وضع آغازین نیست، و این آن حقیقتی است که منِ پوک و پوچ آن را زیر نظر گرفته است.

بند بعدی این خوانش را تایید می‌کند. جمله‌ی نخست (夫物芸芸) چنان که گذشت ابهام چشمگیری دارد. به ویژه که در آن نیمی از نشانه‌ها «یون» (芸) است. این کلمه در کل کمیاب است و بسامدی اندک در متون کهن دارد. در «دائو دِه جینگ» هم فقط در همین فصل دوبار پیاپی به کار گرفته شده است و در سراسر باقی متن نشانی از آن نمی‌بینیم. این واژه هم به پشیمانی دلالت می‌کند و هم حشیش و حشیش کشیدن را می‌رساند. در حالت دوم در متون کهن همواره به قبایل آریایی سکا و تخاری و اشاره می‌کند که این ماده را نخست پرورش دادند و به خواص روانگردان آن پی بردند. بنابراین جمله‌ی نخست ممکن است به ایشان اشارتی داشته باشد. ترجمه‌ی محافظه‌کارانه و محتاطانه آن است که هردو نشانه را به پشیمانی برگردانیم و من چنین کرده‌ام (چیزی برای مرد، پشیمانی اندر پشیمانی). با این حال تعبیرهای دیگری هم از این عبارت ممکن است: «حشیش چیزی است که مرد را پشیمان می‌کند» یا «حشیش چیزی است که مرد را می‌رویاند و می‌بالاند». این تعبیر اخیر از دلالتِ «روییدن، بالیدن» آمده که در «یون» وجود دارد. به همین خاطر هم بیشتر مترجمان در این جمله «یون» را به گیاه یا روییدن برگردانده‌اند.

هرچند جمله‌ی نخست مبهم است، اما در معنای بخش دوم بند سوم ابهامی در کار نیست. «هر بازگشتی، بازگشت به ریشه‌های خویش است». یعنی آن جنبش و پویایی‌ای که در ده هزار چیز می‌دیدیم، در اصل چیزی جز چرخش بر مدار یک دایره و بازگشت به سر جای آغازین نیست. این بدان معناست که حرکت، امری خیالی و موهوم است و هر جنبنده‌ای آخرش به جای اول خود باز می‌گردد. پس سکون و ثبات بر همه جا حاکم است و این دلیلی است که پوکی و پوچی من را توجیه می‌کند. من نباید بر اراده‌ی آزاد خود حسابی باز کند و به کوشش و سرکشی روی بیاورد. چون همه چیز همان است که هست و تغییری پیدا نمی‌کند. بُر خوردن بی‌شمار چیز در میان همدیگر

چیزی جز بازگشت به ریشه‌ی آغازین نیست. پس انباشتگی و سرشاری من در مقام دگرگون کننده‌ی سرنوشت هستی، به این ترتیب نفی می‌شود که سکون بر حرکت و تهیا بر پُری چیره دانسته می‌شود.

بند چهارم دقیقا همین خط استدلالی را دنبال می‌کند و نشان می‌دهد که تفسیرمان از جملات درست بوده است: «بازگشت به ریشه را سکون می‌نامند»، پس جنبش، که بازگشتی بیش نیست، در عمل ثبات و سکون را تقویت می‌کند. این نگرش به ویژه وقتی معنادار است که آن را در مقابل اندیشه‌ی ایرانی آن روزگار قرار دهیم. در دوران هخامنشی چارچوب غالب بر سیاست و دین ایرانی آن بود که جهان پویا و دگرگون شونده است و از گذشته‌ی ازلی به سمت آینده‌ای ابدی پیش می‌تازد.

این پویایی اتفاقا بازگشت به سر جای خود نیست و هر هزاره از تاریخ جهان و هر لحظه از حال حامل رخدادی تکرار ناشدنی و منحصر به فرد است. به همین خاطر کردارهای تک تک انسانها مهم است و سیر تاریخ را بر می‌سازد، و این تاریخ هستی چیزی جز غلبه‌ی تدریجی اهورامزدا بر اهریمن نیست. اهریمن خالق عدم است، که همچون اختلالی و نقصی در پیکره‌ی پُر و منسجمِ وجود رخنه می‌کند. کردارهای «من»ها اگر در راستای یاری رساندن به اهورامزدا باشد، به تدریج این رخنه و پوکی را برطرف خواهد کرد و به این ترتیب کلیت هستی از آغازگاهی دوقطبی و آمیخته به منزلگاهی پاکیزه و خالص تغییر موضع می‌دهد. به موقعیتی که در آن انسان و خداوند با خرد و اراده‌مندی‌شان با هم یکی شده‌اند و عدم و پوکی و پوچی از دایره‌ی وجود طرد شده است.

آشکار است که نگرش ایرانی اراده‌گرا و جبرستیز است. در واقع شکل عادی و بدیهیِ کردارشناسی آدمیان در فرهنگهای بدوی، جبرگرایانه است. اراده امری پیچیده و دشواریاب است که به پشتوانه‌ای عقلانی و فلسفی نیاز دارد تا به کرسی بنشیند. وگرنه ادبیات و اساطیر تمدن تمدنهای باستانی –از جمله روایت‌های هندی و یونانی– تا جایی که از اندیشه‌ی زرتشتی تاثیر نپذیرفته‌اند، همگی جبرگرایانه هستند. حتا تراژدی یونانی که با اندیشه‌ی ایرانی تماس داشته هم جبرگراست و نیروی خود را برای طرد و نفی آزادی انتخاب انسانی بسیج کرده است. این همان موضعی

است که در «دائو دِه جینگ» هم می‌بینیم. پس از بند نخست که موقعیت وجودی «من» را نفی می‌کرد، و ادامه‌ی جمله‌ها که جنبش و پویایی را موهوم می‌دانست، در ادامه‌ی این فصل به این جملات روشن و صریح بر می‌خوریم: «اینطوری است که به بازگشت می‌گویند تقدیر. بازگشت به تقدیر را می‌گویند ثبات، دانستنِ ثبات را می‌گویند بینش.» پس خرد زرتشتی طرد می‌شود تا نوعی بینش روزمره جایگزین‌اش شود. بینشی که محو شدن من را با تقدیر، و آن را با ایستایی و ثبات جهان پیوند می‌دهد.

بندهای بعدی پیامدهای اخلاقی این بینش را به درستی و دقت فهرست می‌کند. «ندانستن ثبات، به حماقتی شوم می‌انجامد.» این حماقت همان کوشش و تلاش برای دگرگون ساختن وضعیت هستی است. من اراده‌مندِ خودمختار به جنگجویی می‌ماند که باید بین اردوگاه اهریمن و اهورامزدا یکی را انتخاب کند و در آن جبهه بجنگد تا هستی –به روایت گاهان– به سوی زندگی، آبادانی، و شادکامی رانده شود، یا آن که به قعر چاهسار مرگ و ویرانی و رنج هبوط کند. منِ تقدیرگرای دائویی ولی چنین نیست. او به تقدیر و ثبات مؤمن است و بنابراین این کارها را عبث و بیهوده می‌داند. از دید او کوشش برای تغییر دادن چیزها حماقت است. چون تغییر چیزی جز بازگشت نیست و سکون و ثبات گریزناپذیر است. به همین خاطر مرد دائویی به ثبات و تقدیر تن در می‌دهد و به این ترتیب دیگر جبهه‌ای برای جنگ باقی نمی‌ماند. وضعیت موجود همچنان که هست برای او پذیرفتنی است. از این رو «شناختن ثبات، شمول می‌آورد». او بد و نیک را همسان و زشت و زیبا را هم‌ارز می‌داند و موضعی متقارن در برابر همه دارد. به همین خاطر وضعیت شخصی و برجستگی فردی «من» ناپدید می‌شود. «شمولِ تو، عمومی‌ات می‌کند». من وقتی در برابر چیزی جبهه‌ای نگشاید و همه چیز را روا بداند، با آسودگی در وضعیت موجود آرام می‌گیرد، چون وضعیت مطلوب را انکار کرده است. در این حالت به نوعی برخورداری و آرامش دست می‌یابد که البته آمیخته با زشتی و بدی و رنج است، اما سویه‌هایی از زیبایی و نیکی و لذت را هم دارد.

پس «عام بودن تو، پادشاهت می‌کند». این پادشاه البته امیری چینی است که افق نگاهش به وضعیت موجود محدود است. او با شاهنشاه پارسی که نماد جنگ با اهریمن است، تفاوت دارد. این پادشاه نسخه‌ی اولیه‌ی فغفور چینی است. همتایی برای امپراتور اروپایی که در جبرگرایی و هضم شدن در نهاد با هم شباهت دارند، همچنان که به خاطر قبول وضعیت موجود و ستیزه نکردن برای وضعیت مطلوب با هم نزدیک‌اند، و در هردو مورد متمایز با شاهنشاه ایرانی. شاهنشاه بر فره ایزدی و فره کیانی تکیه می‌کند. یعنی نیرویی مقدس که در خودش جای دارد و او را با مرکز تقدس هستی مربوط می‌سازد. او از جبر و تقدیری آسمانی پیروی نمی‌کند، بلکه برای دگرگون ساختن آن می‌کوشد. فغفور چینی اما چنین نیست. او شاهی است که نشانه‌ی مشروعیت‌اش نه فرهمندیِ برخاسته از کردارها و دستاوردها، که «پیمان آسمانی» است. «پادشاه شدن تو، آسمانی‌ات می‌کند، و آسمانی بودن تو، در راه قرارت می‌دهد.»

شاه چینی به این شکل نقطه‌ی مقابل شاهنشاه ایرانی است. این همان جایی است که هستی‌شناسی و اخلاق دائویی –که مقابل فلسفه و اخلاق زرتشتی شکل گرفته بود– به سیاست چینی می‌انجامد، که آن نیز پادگفتمان سیاست ایرانشهری است. سیاستی مبتنی بر محو شدن «خویشتن» و بزرگداشت تکرار و ثبات و ایستایی. در کنار اخلاقی متمرکز بر استقرار بر وضعیت موجود و باقی ماندن در حالت مرسوم و معمول، به جای خیز برداشتن به سوی افقهای مبهم و ناشناخته‌ی آینده‌ای مطلوب. از این روست که «رهسپار بودن تو، دیرپایت می‌کند». اما این دیرپایی که در چنبر تکرار تعریف شده، بهایی سنگین دارد. در این چنبره «خویشتن‌ات محو می‌شود،...»، اما جای نگرانی نیست، چون نیاز به کوشش و جنگیدن هم منتفی شده، و«... (بنابراین) خسته نمی‌شوی»!

بخش هفدهم: برگردان و زند فصل هفدهم

گفتار نخست: برگردان فصل هفدهم

太上，下知有之；其次，親而譽之；其次，畏之；其次，侮之。
信不足，焉有不信焉。
悠兮，其貴言。
功成事遂，百姓皆謂我自然。

۱۷.۱:   فروپایگان از حضور بزرگترین شاهان آگاهند. اما (کسانی که) یک پله پایین‌ترند، (فروپایگان) آنان را می‌ستایند و (با آنها) احساس صمیمیت می‌کنند. (کسانی که) یک پله پایین‌ترند، (فروپایگان) از آنها می‌ترسند. (کسانی که) یک پله پایین‌ترند، (فروپایگان) به آنان توهین می‌کنند.

۱۷.۲:   (اگر) زیاد اعتماد نکنند، آنگاه اعتماد زیادی در کار نخواهد بود.

۱۷.۳:   عجب دور (از ذهن)، این است ارزش سخن!

۱۷.٤:   دستاوردش را به دست می‌آورد و کارش را تکمیل می‌کند

همه‌ی عشیره‌ها می‌گویند ما خودمان این را (انجام دادیم).

این فصل از چهار بندِ ناهمساز تشکیل یافته که همگی در خدمت صورتبندی پیامی سیاسی قرار گرفته‌اند. بند نخست شعری است با بندهای بسیار کوتاه. در حدی که از نظر ساختاری به سرودهای کودکانه شبیه شده است. این شعر چهار بیت دارد که مصراع اول همه و مصراع دوم نیمه‌ی دوم تنها دو کلمه دارند. قافیه‌ی همه‌ی بیت‌ها «ژِه» است و سه مصراع تکراری هستند:

太上，下知有之

其次，親而譽之

其次，畏之

其次，侮之。

این جملات از این نشانه‌ها تشکیل یافته‌اند:

太 (تای: هم، خیلی، بزرگتر، بانو) **上** (شانگ: بالا، برتر، مقدم، فغفور، شاه)

下 (شیا: پایین، فروپایه، بعدی) **知** (تْسی: دانش، آموزاندن) **有** (یُوو: فراوان، داشتن) **之** (ژِه: داشتن، رفتن)

其 (چی: او، آن) **次** (تْسِه: نظم، دومی، فرودست)

親 (چین: صمیمی، والدین، خویشاوند، ازدواج، بوسیدن، درست) **而** (اِر: و، آنگاه، اما) **譽** (یو: شهرت، ستایش)

之 (ژِه: داشتن، رفتن)

其 (چی: او، آن) **次** (تْسِه: نظم، دومی، فرودست)

畏 (وِی: ترس) 之 (ژِه: داشتن، رفتن)

其 (چی: او، آن) 次 (تْسِه: نظم، دومی، فرودست)

侮 (وو: دشنام، توهین کردن) 之 (ژِه: داشتن، رفتن)

می‌توان این بندها را چنین ترجمه کرد: «بزرگترین شاهان/ فروپایگان می‌دانند که حضور دارند/ اما (کسانی که) یک پله پایین‌ترند/ (فروپایگان) آنان را می‌ستایند و (با آنها) احساس صمیمیت می‌کنند/ (کسانی که) یک پله پایین‌ترند/ (فروپایگان) از آنها می‌ترسند/ (کسانی که) یک پله پایین‌ترند/ (فروپایگان) به آنان توهین می‌کنند.»

بند دوم از دو جمله‌ی سه و پنج کلمه‌ای تشکیل یافته است، با این نشانه‌ها:

信 (شین: راست، درست، باور، پیام) 不 (بو: نه) 足 (زو: پا، رفتن، راضی کردن، فراوان، توقف، کاملا)

焉 (یِن: نوعی پرنده‌ی زرد، توی، چرا؟، بنابراین) 有 (یُوو: فراوان، داشتن) 不 (بو: نه) 信 (شین: راست، درست، باور، پیام) 焉 (یِن: نوعی پرنده‌ی زرد، توی، چرا؟، بنابراین)

در نسخه‌ی ما وانگ توئی تکرار کلمه‌ی «یِن» (焉) در پایان جمله دیده نمی‌شود[1] و این احتمالا افزوده‌ای یا شاید خطای کاتبی بوده باشد. حضورش در متن در هر حال معنا را چندان تغییر نمی‌دهد. معنایی که همانگویانه و قدری زمخت است. این دو عبارت را می‌توان چنین ترجمه کرد: «(اگر) زیاد اعتماد نکنند/ آنگاه اعتماد زیادی در کار نخواهد بود.»

بند سوم هم دو جمله‌ی کوتاه و مبهم دارد:

悠 (یْئو: دور، تاب خوردن) 兮 (شی: علامت تعجب در جمله)

[1] Henricks, 1989: 865.

其 (چی: او، آن) 貴 (گوئی: گرانبها، اشرافی، عالیجناب) 言 (یَن: گفتن، بحث، اعلام)

این جملات را به شکل‌هایی بسیار متنوع ترجمه کرده‌اند. هنریکز می‌گوید «مردد، نامصمم، ارج نهادن به گفتار به این شبیه است»،[1] چِن می‌گوید: «ساکت! چرا سخن را ارزشمند بشماریم؟»،[2] و پاشایی چنین نوشته: «هُش دار، سخن حرام مکن!».[3] مضمون البته شبیه است اما متن قدری ساده‌تر از اینهاست به نظر می‌رسد. می‌شود چنین ترجمه‌اش کرد که: «عجب دور (از ذهن)!/ این است ارزش سخن».

واپسین بند فصل هفدهم نیز از دو جمله تشکیل یافته، که طولانی‌تر هستند و چهار و هفت کلمه دارند:

功 (گُونگ: دستاورد، نتیجه) 成 (چِنگ: کامیابی، به دست آوردن، کامل، تبدیل شدن) 事 (شِه: چیز، کار، خدمت، سانحه) 遂 (سویی: راضی کردن، تکمیل، در نتیجه، پشتیبانی)

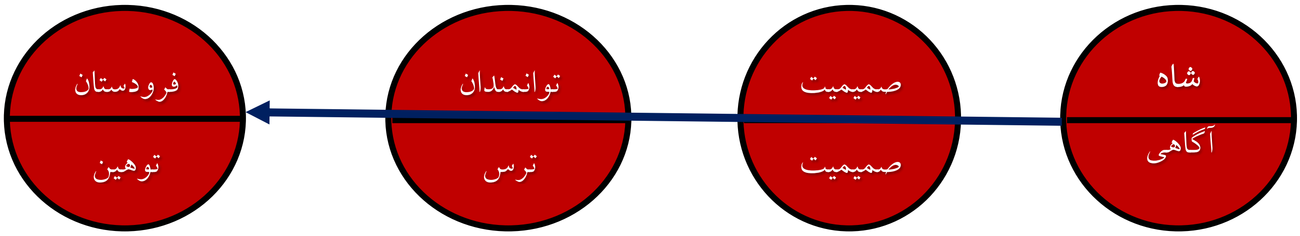
百 (بآئی: صد، خیلی، همه) 姓 (شینگ: نام خانوادگی، اسم عشیره، رده) 皆 (جیِه: همه، هر) 謂 (وِی: گفتن) 我 (ووآ: مرا، مال من، ما را، کشتن، تعصب) 自 (زی: خود، خویش، البته) 然 (رَن: سوزاندن، به این شکل، اما، درست)

یعنی: «دستاوردش را به دست می‌آورد و کارش را تکمیل می‌کند/ همه‌ی عشیره‌ها می‌گویند ما خودمان این را (انجام دادیم).» در اغلب ترجمه‌ها «شینگ» (姓) را به «مردم» ترجمه کرده‌اند که دقیق نیست و به معنای تحریف کردن‌اش به «رِن» است که چنین معنایی می‌دهد. همچنین «رَن» (然) را به «طبیعت» برگردانده‌اند که باز درست نیست و در اصل چنین معنایی را حمل نمی‌کند.

[1] Henricks, 1989: 863–864.

[2] Chen, 1989: 97.

[3] پاشایی، ۱۳۷۱: ۲۲۵.



گفتار دوم: زند فصل هفدهم

عنوان فصل هفدهم «فرمانروایی نیکو» است و روشن است که متن در شکل کنونی‌اش نوعی سیاستنامه بوده است. چنین می‌نماید که متن از دو بخش اصلی تشکیل شده باشد. یکی شعر بند اول که چه بسا در ابتدای کار دلالت سیاسی پیچیده‌ای هم نداشته است. اما این شعرِ به نسبت عامیانه که برخوردهای متفاوتِ عوام با لایه‌های گوناگون قدرت را نشان می‌دهد، به کمک سه بند بعدی به مرتبه‌ی رویکردی سیاسی برکشیده شده است.

بند نخست را اغلب همچون بیانیه‌ای سیاسی درباره‌ی انواع حکومت تعبیر کرده‌اند. یک خوانش قدیمی که پاشائی همان را در کتابش آورده، همه‌ی این چهار مرحله را به فرمانروا مربوط می‌داند و می‌گوید فرمانروای خوب چنین است و فرمانروای یک درجه ناتوان‌تر، چنان. خوانش دیگر را نزد لگ می‌بینیم که این سلسله مراتب را زمانی دریافت کرده و می‌گوید مردم در قبال فرمانروایانشان در دوران‌های کهن فلان می‌کردند و در دوران‌های بعدی بهمان.[1]

با این همه تفسیر غالب امروزین این بند را به حکومت و دولت مربوط می‌داند و نه کردارهای شخصی فرنانروا یا دوران وی. هلن چِن که تفسیر خود از این فصل را بر خوانش کائو هِنگ استوار کرده،[2] می‌گوید منظور از این جملات آن است که حکومت بهینه و فرمانروای لایق همچون امری طبیعی و روان و ناملموس تجربه می‌شود و اتباع او تنها از حضور او خبردار می‌شوند، بی آن که زندگی‌شان با اعمال اقتدار او مختل شود. در مرتبه‌ی بعدی حکومتی است که تا این حد به فلسفه‌ی دائویی پایبند نیست، اما روی هم رفته خوب سامان یافته و درست کار می‌کند. در این حکومت مردم فرمانروایان خود را می‌ستایند. بعد نوبت به حکومتی فروپایه‌تر می‌رسد که از راه برانگیختن ترس در دلها حکم می‌راند و در نهایت هم به دولت‌هایی ضعیف و ناتوان می‌رسیم که مردمان در برابرش راه سرکشی در پیش می‌گیرند و قدرت حاکمانش را ریشخند می‌کنند.

---

[1] پاشائی، ۱۳۷۱: ۲۲۵–۲۲۶.

[2] Chen, 1989: 97–98.

این خوانش از سویی آغازگاه شعر را با اشاره‌ی فصل هشتادم درباره‌ی حکومت نیکو برابر می‌گیرد، و از سوی دیگر در چارچوبی افلاطونی –ارسطویی به موضوع می‌نگرد. یعنی چنین تفسیری زیر تاثیر کوشش فیلسوفان کهن یونانی برای رده‌بندی حکومتها قرار دارد. افلاطون و ارسطو هم حکومتها را به سه یا چهار نوع تقسیم می‌کردند و شیوه‌ی رفتار اتباع هریک و عاطفه و حسی که بر می‌انگیختند را توصیف کرده‌اند. با این حال شاهدی نداریم که شعر ابتدای متن با این گفتمان سیاسی مربوط باشد. برعکس در متن دو شاهد هست که نشان می‌دهد احتمالا منظور اصلی نوع حکومت نبوده، و افراد مورد نظر هستند.

نخست آن که هیچ اشاره‌ای به دولت یا نهادهای سیاسی در کل متن دیده نمی‌شود و فرمانروا هم در ابتدای کار در مقام شخص مورد اشاره قرار گرفته است. دوم آن که در دومین جمله (親而譽之) دو واژه برای توصیف رفتار مردم داریم که اغلب یکی‌اش نادیده انگاشته شده است. همه این جمله را به این صورت فهمیده‌اند که «مردم آن را می‌ستایند». اما این جمله دو فعل دارد و «چین» (親) به معنای احساس صمیمیت کردن و نزدیک بودن هم باید خوانده و ترجمه شود. این فعل بسیار بعید است ارتباط مردم و دولت را نشان دهد.

اصولا هم در چین این دوران بحث چندانی درباره‌ی انواع دولت نداریم و این مبحثی است که بسیار دیر و بسیار ساده و ابتدایی در چین مطرح می‌شود. یعنی در مقابل سیاست ایرانشهری که همواره (از گاهان زرتشت تا سیرالملوک خواجه نظام‌الملک) موضوع نوع حکومت در آن چالش‌برانگیز و موضوع بحث بوده، در چین شکل دولت بدیهی انگاشته می‌شده و صورتبندی‌ها متمایزی درباره‌ی ساختارمندی قدرت پرورده نشده است. متون سیاسی چینی تنها به اندرزنامه‌هایی برای شاهان شباهت دارند و نظریه‌پردازی درباره‌ی کلیدواژه‌های دقیقی مثل آزادی (منابع سومری و اوستایی)، رضایت مردم (کتیبه‌ی بیستون)، مفهوم قدرت (گاهان) و پیمان اجتماعی (مهر یشت) در آن بسیار دیر و بسیار مبهم و ناقص ظاهر می‌شوند.

بنابراین حدس من آن است که موضوع بند نخست نه انواع حکومت، بلکه انواع مردمان است. یعنی درباره‌ی شیوه‌های متفاوت پیکربندی قدرت و سازماندهی دولت بحث نمی‌کند، بلکه به درجه‌ی برخورداری مردم از این قدرت و پایگان اجتماعی و شأن ایشان مربوط می‌شود، و این مبحثی است که در جامعه‌ی طبقاتی و سلسله مراتبی چینی از ابتدای کار موضوع توجه بوده است. در این چارچوب، معنای بند نخست بسیار ساده‌تر از این حرفهاست. می‌گوید که فرمانروا و شاه به امری برجسته و نمایان می‌ماند که همه از وجودش آگاهی دارند. باز در اینجا کلمه‌ی «یوو» (有) را اغلب در همان بافت دولت‌مدار به «فقط» ترجمه کرده‌اند. در حالی که این کلمه در اصل «فراوان، بسیار» معنی می‌دهد. در حالت اول می‌خوانیم که «مردمان فقط بر حضور فرمانروا آگاهی دارند»، و این یعنی که حضور او جز در آگاهی‌شان ردپای دیگری به جا نمی‌گذارد، و این به تاثیر قدرت سیاسی در زندگی روزمره حمل می‌شود. اما متن ساده‌تر و متفاوت است و می‌گوید مردمان حضور فرمانروا را بسیار درک می‌کنند. به سادگی یعنی حضورش امری نمایان و چشمگیر است و نمی‌توان نادیده‌اش گرفت.

این خوانش از جمله‌ی اول با بقیه‌ی بند اول همخوانی دارد. متن به چهار پله‌ی متفاوت از شأن اجتماعی و پایگان اقتدار افراد در جامعه اشاره می‌کند، نه پیکربندی‌های متفاوت از دولت، و حس و حالی را بر می‌شمارد که فلانی در بهمان موقعیت در مردم برمی‌انگیزد. بر این مبنا کسانی که اشرافی هستند و یک درجه از شاه پایین‌تر هستند، مورد ستایش مردم هستند و همه می‌کوشند با ایشان نزدیک و صمیمی شوند. یک درجه پایینتر، کارگزاران حکومتی و طبقه‌ی توانگر قرار دارند که مردم عادی احترام و ستایشی برایشان قایل نیستند و از ایشان می‌ترسند. در نهایت هم مردم عادی و فرودست را داریم که مورد تحقیر و توهین قرار می‌گیرند. این سلسله مراتب اجتماعی کمابیش همان است که در متون کنفوسیوسی و منابع دیگر چینی می‌بینیم و در آن شاه و اشراف طراز اول (امیران، سرداران بزرگ، حاکمان محلی) و طبقه‌ی دیوانسالار و کارگزار حکومتی در یک سو قرار دارند و لایه‌ی حاکم را بر می‌سازند و در

مقابل‌شان توده‌ی مردم (حدود ۹۰٪ جمعیت) قرار می‌گیرند که رعیت کشاورز هستند و در وضعیتی نزدیک به بردگی روزگار می‌گذرانند. شعرِ آغازین به احتمال زیاد همین وضعیت اجتماعی آشنا را توصیف می‌کرده است.

سه بند بعدی به توضیح‌هایی برای این شعر ساده می‌مانند. بند دوم تا حدودی همانگویانه و تهی از معناست. می گوید «(اگر) زیاد اعتماد نکنند، آنگاه اعتماد زیادی در کار نخواهد بود»، که امری بدیهی است. این را دو جور تعبیر کرده‌اند. برخی مثل چن با ارجاع به تکرار «بو شین» در آغاز فصل ٤٩ چنین فهمیده‌اند: «اگر فرمانروا به مردم اعتماد نکند»،[1] و برخی دیگر خوانده‌اند که «اگر مردم به فرمانروا اعتماد نکنند». برخی هم مانند پاشائی جمله را عام دانسته‌اند و گفته‌اند اگر مردمان راستکار نباشند کسی به آنها اعتماد نمی‌کند،[2] که البته قدری از بافت جمله خارج است. معنای اصلی این جمله درست روشن نیست، اما با توجه به این که در متون مشابه چینی همیشه فرمانروا اصل بوده و فعل‌های اصلی را او انجام می‌داده، احتمالا خوانش چن درست‌تر از باقی باشد. من اما جمله را به شکل اصلی بدون تصریح درباره‌ی فاعل ترجمه کرده‌ام.

دو بند آخر شرحی دیرآیند بر شعر آغازین هستند که بدنه‌ی تفسیرهای جدید بر آنها متکی‌ست، و نه بر خودِ آن شعر. بند سوم اصولا به نظرم نوعی حاشیه‌نویسی بوده که کاتبی –شاید در نقد و هجو بند همانگویانه‌ی قبلی– نوشته است: «عجب دور (از ذهن)، این است ارزش سخن!» یعنی معنایی تازه به متن نمی‌افزاید و بیشتر ابراز احساساتی است از سوی یکی از نسخه‌برداران باستانی. این جمله می‌تواند به بند پیشین ارجاع دهد که دیدیم معنایش پوچ و سبک بود و بدیهی، و یا شاید هم به بند بعدی مربوط شود که نگارنده انگار همچون موضوعی طرحش کرده که مخالفتش بوده است. خوانش ممکن دیگر از این جمله را وانگ پی به دست داده که با گرایش به مکتب قانون متن را

---

[1] Chen, 1989: 98.

[2] پاشائی، ۱۳۷۱: ۲۲۵.

تفسیر کرده است. او جمله را خبری دریافته و «ین» در بند دوم را سازگار با بند سوم به صورت سخن و حکم و فرمان خوانده است.

بند پایانی به شرحی بر شعر اولی می‌ماند و بخشی از متن بوده و نه یادداشتی در حاشیه. می‌گوید «دستاوردش را به دست می‌آورد و کارش را تکمیل می‌کند/ همه‌ی عشیره‌ها می‌گویند ما خودمان این را (انجام دادیم).» این را اغلب توصیفی برای شاه یا دولت در شعر آغازین در نظر گرفته‌اند و گفته‌اند دولت چندان در کارها بی‌اثر و از مداخله گریزان است، که وقتی کاری هم انجام دهد، همه فکر می‌کنند خودشان انجامش داده‌اند. به نظر من هم فاعل مبهمِ جمله همان شاه در شعر اولیه است. اما چنان که گفتم همتا انگاشتن آن با دولت را نوعی خطای ناهمزمانی می‌دانم و بعید هم می‌دانم که منظور نگارنده تاکید بر نظم طبیعی امور و نادانستگی نهفته در روندهای روزمره باشد، بدان تعبیری که در آثار چوانگ تسه می‌بینیم.

در مقابل فکر می‌کنم معنای سرراست جمله به نقدی بر شاه شبیه است. می‌گوید شاه است که کارها را به انجام می‌رساند، ولی عشیره‌ها مدعی انجام آن می‌شوند. پرسش کلیدی که اینجا باید طرح شود آن است که این «کار» دقیقا چیست؟ یعنی کدام کار است که شاه و عشیره‌ها دسته‌جمعی انجامش می‌دهند و با رهبری شاه تکمیل می‌شود و بعد عشیره‌های مدعی‌اش می‌شوند؟ به نظرم قوی‌ترین احتمال آن است که اشاره‌ی متن به جنگ باشد. آن کاری که به این شکل انجام می‌شود، جنگیدن است. در جنگ است که شاه با رهبری متمرکز خود کار را به انجام می‌رساند، اما بعدتر موقع تقسیم غنایم همه مدعی سهم‌گیری در آن می‌شوند. اگر این بند را بی وقفه در ادامه‌ی شعر آغازین بخوانیم معنایش روشنتر می‌شود.

شعر می‌گوید مردم بسته به شأن و قدرت افراد واکنش نشان می‌دهند و آنان را در مرکز توجه خود قرار می‌دهند، می‌ستایند، می‌هراسند و یا تحقیر می‌کنند. بعد می‌گوید کار را کسی انجام می‌دهد و دعوی تکمیلش را دیگران طرح می‌کنند. این دیگری، عشیره‌ها هستند و این واحد ساماندهی اجتماعی و پیکربندی اقتدار سیاسی در چین بوده

است. پس جمله می‌تواند به شاه ارجاع دهد –که محتمل‌تر است– و به پیامد جنگیدن وی با سرکرده‌های قبیله‌ایِ متحدش اشاره کند. البته این احتمال را هم باید در نظر داشت که شاید این جمله به آخرین لایه‌ی شأن اجتماعی ارجاع دهد و نه اولین‌اش. یعنی به فرودستانی اشاره کند که در پایان شعر خوار شمرده می‌شوند و بدیشان توهین می‌شود. در این حالت جمله‌ی پایانی می‌گوید کارها را فرودستان انجام می‌دهند، اما دستاوردشان به اسم عشیره‌های مقتدر و حاکم تمام می‌شود.

بخش هجدهم: برگردان و زند فصل هجدهم

گفتار نخست: برگردان فصل هجدهم

大道廢，有仁義；智慧出，有大僞；六親不和，有孝慈；國家昏亂，有忠臣。

۱۸:	(وقتی) راه بزرگ طرد شود/ مهربانی و عدالت فراوان می‌شود.

(وقتی) خرد و هوشمندی نمایان گردد/ فریبکاری‌های بزرگ فراوان می‌شود.

(وقتی) شش خویشاوند (با هم) سر آشتی نداشته باشند/ ادای وظایف فرزندی و مهربانی (به خویشان) فراوان می‌شود.

(وقتی) سرزمین و خانمان در تیرگی آشوب (غرقه شود)/ مقامات وفادار فراوان می‌شوند.

فصل هجدهم بسیار کوتاه و از نظر ساختاری قدیمی است و کل‌اش از یک شعر یکپارچه تشکیل شده که در یک بند گنجانده شده است. شعر چهار بیت دارد که یک در میان با «دا» (大) شروع می‌شوند و در مصراع دوم همه‌شان نخستین کلمه «یوو» (有) است. مصراعها همه سه کلمه‌ای هستند. جز مصراع اول بیت سوم و چهارم که چهار کلمه دارند.

大道廢，　有仁義；
智慧出，　有大偽；
六親不和，有孝慈；
國家昏亂，有忠臣。

بیت اول از این نشانه‌ها تشکیل یافته است:

大 (دا: بزرگ، عظیم، بالغ، پدر) 道 (دائو: راه) 廢 (فِی: فرو ریختن (خانه)، طرد، خاتمه، عزل، نادیده گرفتن، ویران، آشغال، کشتن)

有 (یُوو: فراوان، داشتن) 仁 (رِن: مهربان، نیکخواه) 義 (یی: عادلانه، منظور، قانون، دهش)

معنای این بیت کاملا روشن است: «(وقتی) راه بزرگ طرد شود/ مهربانی و عدالت فراوان می‌شود.» این جمله در نسخه‌های پیشتاز ما وانگ توئی با کلمه‌ی «کو» به معنای «بنابراین» شروع شده و این نشان می‌دهد که فصل هجدهم

و هفدهم در اصل یک متن پیوسته بوده‌اند[1] و بعدتر، شاید برای رساندن شمار فصل‌ها به عدد آیینیِ ۸۱، از هم جدا شده‌اند.

بیت دوم هم به همین ترتیب بی‌ابهام است:

智 (ژی: خرد، دانش) 慧 (هوئی: درخشان، باهوش) 出 (چو: رفتن، ترک کردن، رخ نمودن)

有 (یُوو: فراوان، داشتن) 大 (دا: بزرگ، عظیم، بالغ، پدر) 偽 (وِی: نادرست، غیرمجاز، جرم)

یعنی «(وقتی) خرد و هوشمندی نمایان گردد/ فریبکاری‌های بزرگ فراوان می‌شود.»

واژگان برسازنده‌ی سومین بیت چنین‌اند:

六 (لیو: شش) 親 (چین: صمیمی، وادین، خویشاوند، ازدواج، بوسیدن، درست) 不 (بو: نه) 和 (هِه: بستن، صلح، مهربان، گرم)

有 (یُوو: فراوان، داشتن) 孝 (شیائو: وظیفه‌ی فرزندی، سوگواری برای والدین) 慈 (تْسی: مهربان، نیکوکار، مادر)

یعنی: «(وقتی) شش خویشاوند (با هم) سر آشتی نداشته باشند/ ادای وظایف فرزندی و مهربانی (به خویشان) فراوان می‌شود.»

چهارمین بیت هم چنین ساختاری دارد:

國 (گوئُو: سرزمین، دولت، پایتخت) 家 (جیا: خانه، خانمان، تیول، (جانور) رام) 昏 (هون: غروب، گیج، مبهم، بیهوش) 亂 (لوآن: آشوب، سردرگمی، ویرانی)

有 (یُوو: فراوان، داشتن) 忠 (ژُنگ: وفاداری) 臣 (چِن: وزیر، مقام دولتی)

---

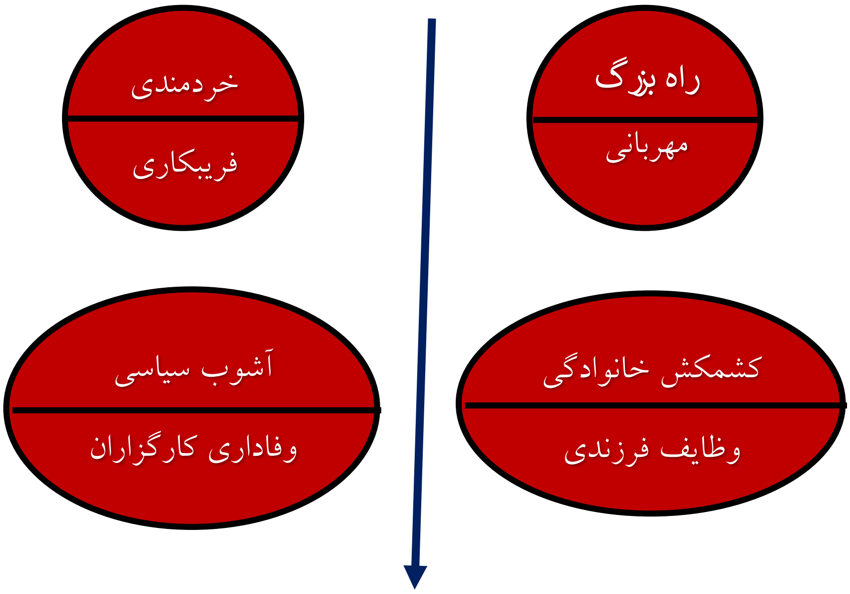
[1] Henricks, 1989: 871.

یعنی: «(وقتی) سرزمین و خانمان در تیرگی آشوب (غرقه شود)/ مقامات وفادار فراوان می‌شوند.»

در این جمله ناهمسازی‌ای در نسخه‌های پیشتاز دیده می‌شود. در نسخه‌ی الف از اسناد ما وانگ توئی جمله با «پانگ جیا» شروع شده که معنایش با «گوئو جیا» مترادف است، که این دومی در نسخه‌ی ب و اغلب نسخه‌های دیگر دیده می‌شود. چنین می‌نماید که در اینجا با نوعی جایگزینی کلمات بر اساس تابویی سیاسی روبرو باشیم. در دوران هان نوشتن اسم فغفوران در نوشتارها ممنوع بوده، بدان خاطر که خط اندیشه‌نگار چینی هنوز به صورت رسانه‌ی نوشتاری صرف در نیامده و همچنان کاربردی شمنی–جادویی داشته است. از این رو نوشته شدن اسم شاه را خطرناک و زیانمند می‌دانسته‌اند. بر این مبناست که در متن ب در هرجایی که «پانگ» داریم، با «گوئو/ کوئو» جایگزین شده است. برای این که یکی از فغفوران دودمان هان که از ۲۰٦ تا ۱۹٤ پ.م حکومت می‌کرده، لیو پانگ نام داشته است.[1] در ضمن از اینجا روشن می‌شود که متن الف قبل از زمامداری این شاه و متن ب پس از وی نوشته شده‌اند. نکته‌ی دیگری که جای گوشزد دارد آن که در هردوی این نسخه‌های پیشتاز در میانه‌ی جملات علامت «آن» به معنای «آنگاه، پس» را داریم[2] که نوعی حالت شرطی به جملات می‌بخشد. یعنی می‌گویند بخش دوم جمله فقط وقتی تحقق می‌یابد که شرط نهفته در بخش اول برآورده شده باشد. این نشانه در نسخه‌های کلاسیک «دائو دِه جینگ» حذف شده و من هم متن مرجع را برای ترجمه حفظ کرده‌ام.

[1] Henricks, 1989: 870–871.

[2] Henricks, 1989: 871–872.


راه بزرگ
مهربانی
خردمندی
فریبکاری
کشمکش خانوادگی
وظایف فرزندی
آشوب سیاسی
وفاداری کارگزاران

گفتار دوم: زند فصل هجدهم

فصل هجدهم با آن که بسیار کوتاه است، اما شاهدی صریح است که فرضیه‌ی مرکزی نگارنده درباره‌ی سوگیری کلی متن «دائو دِه جینگ» را تایید می‌کند. شعر کوتاهی که سازنده‌ی این فصل است، اگر مستقل از نفوذ فرهنگی ایرانی نگریسته شود، بی‌ربط و نامعقول به نظر می‌رسد. این متن را همچنین باید به صورت دنباله‌ای از فصل هفدهم در نظر گرفت و بنابراین بار سیاسی و جبهه‌بندی نظری آن را هم در نظر داشت.

این شعر یکی از معدود بخش‌های کتاب است که در آن به طور صریح به دائو اشاره شده و پیوند راه با امور اخلاقی مورد تاکید قرار گرفته است. با این همه چنین می‌نماید که «راه»، ضد ارزش‌های اخلاقی‌ای باشد که ما می‌شناسیم. به زودی خواهیم دید که مفهوم «دا دائو» یا راه بزرگ را می‌شود به شاهراه هم ترجمه کرد و در این حالت با مسیرهای حرکت بازرگانان آریایی پیوند برقرار می‌کند و در مقابل کوره‌راه قرار می‌گیرد که مسیر مرسوم برای رعیت کشاورز چینی است.

در بند نخست می‌بینیم که مهربانی و عدالت با راه تضاد دارند و تنها پس از طرد شدن راه است که می‌بالند و شکوفا می‌شوند. چنان که پیشتر اشاره شد، تعبیر «رحمت و صلاح» (رِن یی: 仁義) تعبیری کنفوسیوسی است که

توسط منگ تسه ابداع شده و از آنجا به متن راه یافته است.[1] به همین خاطر این جمله نشانه‌ی مهمی است که تاریخ ویراست نهایی متن را هم نشان می‌دهد، که پس از منگ تسه و در میانه‌ی قرن سوم پ.م به بعد جای می‌گیرد.

این جمله و کل باقی این شعر را می‌توان هم در زمان ماضی خواند و هم حال. اما تفسیر رایجی که آن را ماضی می‌خوانند و می‌گویند بحث به زوال تدریجی و تباهی خود به خودیِ دائو در گذر زمان مربوط می‌شود، به نظرم پذیرفتنی نیست. چون در همین جمله‌ی اول به طرد کردن (فِی) اشاره شده که فعلی است نیازمند به فاعل و این نشان می‌دهد که کسی یا کسانی راه را طرد کرده‌اند، نه این که خود به خود رو به زوال رفته باشد.

اما چرا راه با اموری ستودنی مثل مهربانی و عدالت ناسازگار دانسته شده؟ این گزاره تنها وقتی معنا پیدا می‌کند که به رایجترین و پیچیده‌ترین صورتبندی از این دو مفهوم در آن دوران توجه کنیم. این دو کلمه (در اوستایی و پارسی باستان: میثرَه و داتَه: مهر و داد) در زمان تدوین این متن کلیدواژه‌های دینی و سیاسی مهمی بوده‌اند که هم شالوده‌ی اخلاق زرتشتی را بر می‌ساخته‌اند و هم سیاست ایرانشهری را. هردوی اینها هم موضوع نقد رویکرد دائویی هستند.

ستایش دائو به معنای پذیرش آمیختگی نیک و بد و روشنایی و ظلمت است. وضعیت طبیعی در این حالت ارج نهاده می‌شود و این موقعیتی است که مهربانی متراکم یا عدالتی جهان‌گستر در آن نمایان نیست. آن جریانی که خواهان گسترش مهر میان مردمان و تثبیت دادگری در نظام‌های اجتماعی بود، این وضعیت موجود و دم‌دستی را طرد می‌کرد و خواهان دگرگون ساختن‌اش به وضعیتی مطلوب بود.

نگرش دائویی با این کوشش برای تغییر هستی مخالف است و به همین خاطر تنها در نقطه‌ی مرزی و رویاروی سکاهای آریایی حامل دین و سیاست هخامنشی است که چنین جمله‌ای معنی می‌دهد. این جمله را البته به

[1] ایزوتسو، ۱۳۷۸: ۳۰۱-۳۰۲.

شکل‌هایی متفاوت ترجمه کرده‌اند و کوشیده‌اند تضاد میان راه و مهر – داد را از بین ببرند. اما متن صریح و روشن است و این دو را در جبهه‌هایی مقابل هم تعریف می‌کند. جبهه‌ای که یک سویش جوامع آریایی زرتشتی–مهرپرست قرار داشتند که هستی را دوقطبی می‌دیدند و اخلاق را بر اساس جنگیدن با نیروهای اهریمنی و دروغ تعریف می‌کردند. در مقابل‌شان چینی‌هایی بودند که این نگرش را بیگانه و تهدید کننده می‌یافتند و بر واژگونه‌اش، یعنی «راه» تاکید می‌کردند، در معنای جریان خود به خودیِ چیزهایی که بی‌مداخله به شکل دم دستی و موجودِ دنیا منتهی می‌شوند.

بندهای بعدی هم بر این اساس با چیزهایی مخالفت می‌کنند که هریک در بافت فرهنگ آریایی سکایی–پارسی اصلی اخلاقی یا ارزشی اجتماعی قلمداد می‌شده‌اند. خرد و هوشمندی که از گاهان زرتشت تا کتیبه‌ی نقش رستم ستوده شده و ویژگی اهورامزدا و انسان کامل (زرتشت و داریوش) دانسته شده، در بند دوم همچون بستری فاسد برای پیدایش فریبکاری‌های بزرگ معرفی می‌شود. حتا قواعد اخلاقی حاکم بر پیوندهای خانوادگی که در هر دو جامعه‌ی ایرانی و چینی مقدس و مهم قلمداد می‌شده، در اینجا مورد حمله قرار می‌گیرد.

در سومین جمله در بافتی کاملا چینی صورتبندی شده است. چون واژه‌ی «شیائو» (孝) در فرهنگ ایرانی برابرنهادی ندارد و به همین خاطر در ترجمه‌ها به زبان‌های دیگر هم بخش مهمی از معنای کهن‌اش نادیده انگاشته شده است. در متن الف از اسناد ما وانگ توئی به جای این کلمه واژه‌ی «شو» را می‌بینیم که پروردن معنی می‌دهد.[1] اما این به نظر تحریفی در متن باشد. متن ب همین کلمه‌ی «شیائو» را دارد و شکل استانده‌ی «دائو دِ جینگ» هم با این کلمه نویسانده می‌شده است.

[1] Henricks, 1989: 870.

«شیائو» در اصل به وظیفه‌ی پسران برای حفظ خاطره‌ی پدرانشان اشاره می‌کند. در سنت چینی خانواده رکن جامعه قلمداد می‌شده و فرد معنایی نداشته است. یعنی فرد تنها در قالب ارتباطش با اعضای خانواده تعریف می‌شده و به همین خاطر شمار واژگانی که موقعیتهایی مثل برادر بزرگتر یا خواهر مهتر را توصیف می‌کنند، در زبان چینی با دقت و شماری بیش از سایر تمدنها رواج دارند.

در تمدن ایرانی هم خانواده مهم بوده، اما بر اساس ارتباطها و پیوندهایی ارادی تعریف می‌شده که به ویژه در میان زن و مرد شکل می‌گیرد و به زایش فرزند منتهی می‌شود. البته ارتباط با والدین هم مهم بوده، اما نیروی اصلی زایندگی و معنابخشی در خانواده از پیوند زن و مرد برمی‌خاسته و به همین خاطر مفهوم مهر اهمیت داشته و پیمان زناشویی به شکلی اراده‌گرایانه و اختیاری و متقارن میان دو جنس منعقد می‌شده است. این در مقابل سنت چینی است که ارتباط طولی فرزندان و والدین را مهمتر از پیوند زناشویی می‌داند و اصولاً پیوند زناشویی را بخشی از توافقهای والدین قلمداد می‌کند. یعنی به خاطر غیاب مفهوم مهر و صورتبندی نشدن‌اش به صورت قاعده‌ای اجتماعی و پیمانی فردمدارانه، در چین پیوند زن و مرد امری جبری و مربوط به تصمیم نسل قبل بوده است. این بر خلاف سنت خواستگاری و عشق منتهی به زناشویی که از ابتدای کار در ایران زمین وجود داشته و به داستان‌هایی مثل زریاد و هوداد (به یونانی: زریادس و اوداتس) در دوران هخامنشی منتهی شده است. متونی شبیه به این و نسخه‌های کهن‌ترش مثل داستان دوموزی و ایشتار یا بخش‌های عاشقانه‌ی حماسه‌ی گیلگمش در فرهنگ چینی تا قرنها بعد هیچ نمونه‌ی مشابهی ندارند.

در این بافت، چینی‌ها از سویی برای ارتباطهای طولی میان نسلها اهمیتی چشمگیر قایل بودند و از سوی دیگر نقش زنان را در پویایی خانواده ناچیز می‌دانستند. وظیفه‌ی فرزندان به والدین به این شکل به طور خاص بر مناسکی تمرکز می‌یافت که پسران می‌بایست برای پدرانشان برگزار کنند و ارج و اطاعتی که باید در برابرشان از خود نشان دهند. مهمترین این مناسک آداب سوگواری بود که برای مادر خانواده هم برگزار می‌شد، اما هسته‌ی مرکزی‌اش بر

ارتباط پسر و پدر استوار بود. سوگواری در چین امری بسیار دشوار و پیچیده بود و در حالت عادی سه سال و اغلب بیشتر به درازا می‌کشید. این دقیقا در نقطه‌ی مقابل سنت ایرانی است که اصولا سوگواری بر مرده را جدی نمی‌گرفت و بر ارتباط مهرآمیز فرزندان و والدین در زمان زندگی‌شان تاکید داشت و در این میان هم مهر مادری را از مهر پدری نیرومندتر می‌دانست.

این چارچوب ایرانی دیرزمانی پیش از شکل‌گیری دولتی یکپارچه و فراگیر شدن دین زرتشتی نیز وجود داشته است. اسطوره‌ی دوموزی و ایشتار در سومر و اکد باستان هم نشان می‌دهد که مناسک سوگواری برای مردگان اغلب نادیده گرفته می‌شده، و هم بر نقش برجسته‌ی زنان و به ویژه مادران تاکید می‌کند. در دین زرتشتی همین چارچوب با صراحتی بیشتر دیده می‌شود، با این تفاوت که سوگواری به خاطر غم‌پروری و رنجبار نمودن‌اش اصولا طرد شده و رسمی اهریمنی قلمداد می‌شده است. این بدان معناست که اعتراض اساطیر سومری–اکدی به خوارشماری مناسک سوگ (که نشانگر شکننده بودن این رسوم است) یکسره کنار گذاشته شده و زاری و مویه بر مرده نوعی گناه قلمداد می‌شود.

در این بافت باید جمله‌ی بعدی را خواند: «(وقتی) شش خویشاوند (با هم) سر آشتی نداشته باشند، ادای وظایف فرزندی و مهربانی (به خویشان) فراوان می‌شود.» شش پیوند مفهومی چینی است که روابط خانوادگی را نشان می‌دهد و عبارت است از ارتباط پسر خانواده با برادران کهتر و مهترش، با پدرش، با پسرش، با زنش، و در نقش خودش به عنوان شوهر. یعنی این عبارت «لیو چین» به شش کلمه‌ای (پدر، پدر، برادر کهتر، برادر مهتر، شوهر، زن) اشاره می‌کند که روابط درون خانواده را توصیف می‌کرده و مرور کردنش ساختار باورهای چینی‌ها در این مورد و حاشیه‌نشینی زنان را به خوبی نشان می‌دهد.

جمله‌ی مورد نظرمان می‌گوید مناسک سوگواری و آیین بزرگداشت پدر که زیربنای تقدیس خانواده در چین است، وقتی ضرورت پیدا می‌کند و رونق می‌گیرد که کشمکشی در خانواده رخ نموده باشد. جمله‌ی بعدی هم مفهوم

مشابهی را می‌رساند: «(وقتی) سرزمین و خانمان در تیرگی آشوب (غرقه شود)، مقامات وفادار فراوان می‌شوند». یعنی در دو جمله‌ی آخری، شکافی که میان سنت آریایی و هان وجود داشت را همچون تهدیدی قلمداد کرده که بر مبنایش باید سنت‌های چینی را تقویت کرد. با تاکید بر مهر و دادگری دائو طرد شده است و ترویج خردمندی و هوشمندی مایه‌ی گسترش فریبکاری شده است. در نتیجه کشمکشی در خانواده و آشوبی در کشور برخاسته که باید برای غلبه بر آن مناسک سوگواری برای پدران را جدی گرفت و کارمندان و سردارانی وفادار و مخلص بر کارها گمارد.

بخش نوزدهم: برگردان و زند فصل نوزدهم

گفتار نخست: برگردان فصل نوزدهم

絕聖棄智，民利百倍；絕仁棄義，民復孝慈；絕巧棄利，盜賊無有。

此三者以為文不足。

故令有所屬：見素抱樸，少私寡欲。

۱۹.۱: دانایی را ممنوع کن، خرد را طرد کن

صد بار بیشتر عاید رعیت خواهد شد

نیکخواهی را ممنوع کن، دادگری را طرد کن

و رعیت به وظایف سنتی‌شان در قبال هم باز خواهند گشت

هنر را ممنوع کن، سود را طرد کن

هیچ دزد و خرابکاری باقی نخواهد ماند

۱۹.۲: زیرا این سه (حکم) نقص را نشانه‌گذاری می‌کنند.

۱۹.۳: فرمان قدیمی‌ای که اینجا باید با خود همراه ساخت چنین است:

سادگی را دریاب و زمختی را در آغوش بکش

خودخواهی‌ات را کم کن و اراده‌ات را کاهش بده.

فصل نوزدهم هم دنباله‌ی فصل هفدهم و هجدهم است و اینها را باید به صورت یک متن یکپارچه در نظر گرفت. چون باز در نسخه‌ی پیشتاز ب در ما وانگ توئی در ابتدای سطر دوم و چهارم «اِر» را داریم که یعنی «و» و اتصال متن به بخش‌های پیشین را نشان می‌دهد، هرچند این نشانه‌ها در نسخه‌ی الف حذف شده‌اند و این وضعیتی است که در متن استانده هم می‌بینیم.[1] همچنین بیت آغازین این فصل با آخرین جمله‌ی فصل هجدهم هم‌قافیه است و احتمالاً کل شعر آغازین فصل نوزدهم ادامه‌ای از آخرین جمله‌ی فصل هجدهم بوده است.[2]

آغازگاه این بخش هم شعری است سه بیتی با مصراع‌های چهار کلمه‌ای:

[1] Henricks, 1989: 881.
[2] Henricks, 1989: 883–884.

絕聖棄智，　　民利百倍；

絕仁棄義，　　民復孝慈；

絕巧棄利，　　盜賊無有。

بیت نخست از این نشانه‌ها تشکیل یافته است:

絕 (جوئِه: بریدن، گسستن، خسته، ناامید، اغلب، مطلقا، دور) 聖 (شِنگ: دانایی، مقدس، نجیبزاده، پادشاه، خبره) 棄 (چی: طرد کردن، ترک کردن) 智 (ژی: خرد، دانش، فهم)

民 (مین: مردم، شخص) 利 (لی: سود، کامیابی، تیز) 百 (بآئی: صد، خیلی، همه) 倍 (بِی: جفت، دوتا، استثنا)

معنای این دو جمله کاملا روشن است: «دانش را منع کن، خرد را طرد کن/ صد بار بیشتر عاید رعیت خواهد شد.»

و بیت دوم چنین کلماتی دارد:

絕 (جوئِه: بریدن، گسستن، خسته، ناامید، اغلب، مطلقا، دور) 仁 (رِن: مهربان، نیکخواه) 棄 (چی: طرد کردن، ترک کردن) 義 (یی: عادلانه، منظور، قانون، دهش)

民 (مین: مردم، شخص، رعیت) 復 (فو: برگشتن، تکرار کردن) 孝 (شیائو: وظیفه‌ی فرزندی، سوگواری برای والدین) 慈 (تْسی: مهربان، نیکوکار، مادر)

که باز معنایی شفاف دارد: «نیکخواهی را ممنوع کن، دادگری را طرد کن/ و رعیت به وظایف سنتی‌شان در قبال هم باز خواهند گشت».

و همچنین است بیت سوم:

絕 (جوئِه: بریدن، گسستن، خسته، ناامید، اغلب، مطلقا، دور) 巧 (چیاو: مهارت، هنرمندانه، چشمگیر، حقه‌بازی، شانسی) 棄 (چی: طرد کردن، ترک کردن) 利 (لی: سود، کامیابی، تیز)

盜 (دَئو: دزدیدن، راهزن) 賊 (زِی: خراب کردن، کشتن، صدمه زدن، بدکار) 無 (وو: نه، هیچ) 有 (یُوو: فراوان، داشتن)

یعنی: «هنر را ممنون کن، سود را طرد کن/ هیچ دزد و خرابکاری باقی نخواهد ماند».

بعد از این شعر، جمله‌ای با هشت کلمه داریم که روشن است همچون توضیحی برای شعر آمده و آن را به بند پایانی فصل متصل می‌کند. کلمات این جمله چنین است:

此 (تْسی: این، اینجا) 三 (سان: سه) 者 (ژِه: پسوند صفت برتر؛ -تر/ -ترین) 以 (ای: پس) 為 (وِی: کردن، ساختن، بودن) 文 (وِن: خالکوبی، نشانه‌گذاری، خط، متن) 不 (بو: نه) 足 (زو: پا، رفتن، راضی کردن، فراوان، توقف، کاملا)

اغلب این جمله را چنین خوانده‌اند که «اما این سه حکم هم کافی نیستند، یک قدم دیگر هم باید برداشت». اما ترجمه‌ای وفادارانه‌تر که مشتقی از آن را چن به دست داده[1]، چنین است: «زیرا این سه (حکم) نقص را نشانه‌گذاری می‌کنند.» هنریکز هم چنین خوانده: «این سه حکم در مقام متن، ناقص‌اند.»[2] و «وِن» (文) را به معنای متن گرفته که درست است، اما معنای دیرآیندتر این نشانه است. این نشانه در اصل خالکوبی معنی می‌داده و چیزهای نشانه‌گذاری شده را هم می‌رسانده است. متن هم در زمانی نوشته شده که چینی‌ها هنوز در مراحل اولیه‌ی نویسایی قرار داشته‌اند و بنابراین بعید است این کلمه آن دوره بر متن دلالت داشته باشد.

مفهوم حکم را باید به «سه» افزود چون در هردو نسخه‌ی ما وانگ توئی پس از این عدد کلمه‌ی «یِن» به معنای سخن و حکم آمده که در نسخه‌های بعدی حذف شده است. همچنین در این نسخه‌ی پیشتاز به جای «بو-زو/

---

[1] Chen, 1989: 101.
[2] Henricks, 1989: 879.

پو–تْسو» (ناکامل، نقص) که در نسخه‌ی کلاسیک می‌بینیم، عبارت «وِی زو» را آورده که یعنی «هنوز کامل نشده، هنوز ناقص».[1]

آنگاه آخرین بند را داریم که خود از سه جمله تشکیل شده، با این نشانه‌ها:

故 (گو: پیر، قدیمی) 令 (لینگ: فرمان دادن، ساختن، نیکو، فصل) 有 (یُوو: فراوان، داشتن) 所 (سوئُو: جا، مکان) 屬 (شو: رده، رفیق، دستیار)

見 (جیِه: دیدن، ملاقات) 素 (سو: سفید، ساده، قبلا، عنصر، غذای گیاهی) 抱 (باو: آغوش، حفاظت کردن) 樸 (پو: ساده، صادق، [چوبِ] نتراشیده)

少 (شّاو: اندک، ضعیف، نقص، کاهش، ندرتا) 私 (سی: خود، خودخواه، غیرمجاز) 寡 (گوا: کم، تنها، بیوه، بی‌مزه) 欲 (یو: قصد، میل)

این جملات قافیه دارند و آهنگین هستند و شاید در ابتدا شعر بوده باشند. هرچند اولی‌شان به جای چهار کلمه، پنج نشانه دارد. معنای این جملات به نسبت مبهم است، اما می‌توان چنین برگرداندشان:

«فرمان قدیمی‌ای که اینجا باید با خود همراه ساخت چنین است:

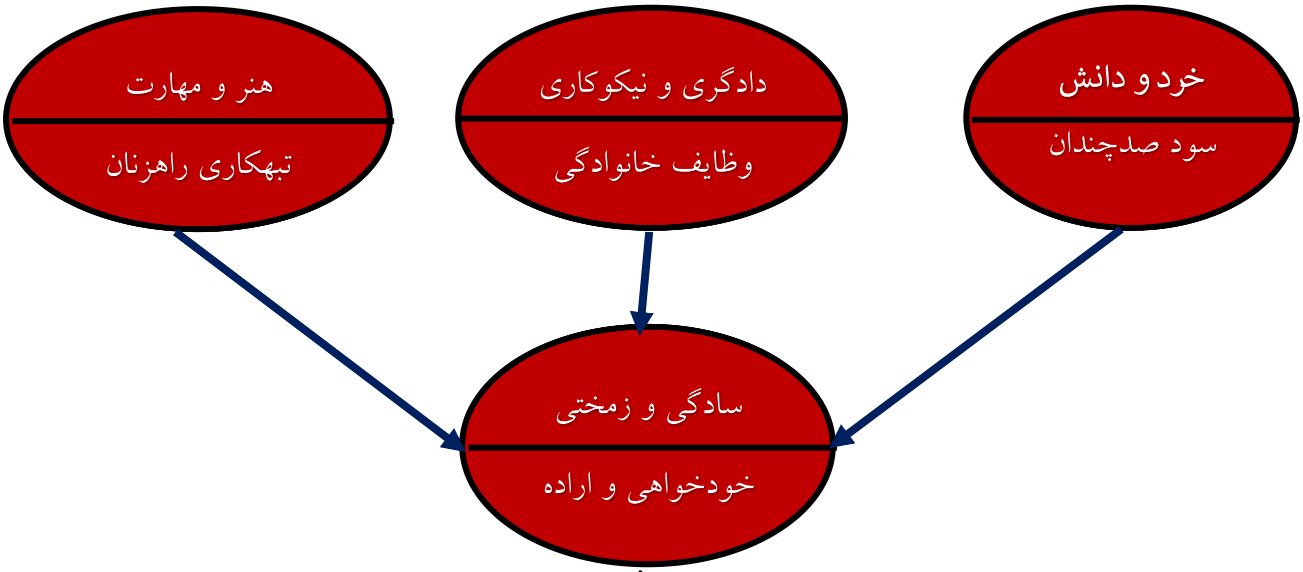
سادگی را دریاب و زمختی را در آغوش بکش

خودخواهی‌ات را کم کن و اراده‌ات را کاهش بده.»

---

[1] Henricks, 1989: 882.

جمله‌ی دوم را در ضمن می‌توان چنین خواند که «جامه‌ی بی‌نقش و نگار بپوش و عصای ناتراشیده در دست بفشار.» اما این ترجمه عناصر زیادی مثل جامه و عصا را به جمله اضافه می‌کند که در اصل متن نیست و بهتر است برای وفاداری به اصل نوشتار از آن پرهیز کنیم.



گفتار دوم: زند فصل نوزدهم

فصل نوزدهم هم در ادامه‌ی سه فصل پیشین قرار می‌گیرد و اینها با فصل بیستم روی هم رفته هسته‌ی مرکزی دستگاه اخلاقی «دائو دِه جینگ» را بر می‌سازند. گزاره‌های این فصل هم مانند بخش‌های پیشین نامعقول و ضداخلاقی می‌نماید و تنها زمانی توجیه‌پذیر می‌شود که به موقعیت پادگفتمانی‌اش و مخالفت متن با رویکرد اخلاقی زرتشتیان توجه کنیم. تقریبا همه‌ی مفسران این فصل را طوری برگردانده و شرح کرده‌اند که انگار با حمله‌ای به خودآگاهی و بهشیاریِ افراطی سر و کار داریم و در مقابل خود به خود بودنِ طبیعی ستوده شده است. اما این برداشت به کلی

نادرست است. از سویی موضوع بحث شناخت‌شناسانه نیست و یکسره سیاسی است. موضوع بر خلاف برداشت چِن[1] و دیگران، اصولا خودآگاهی همچون حالتی روانشناسانه نیست، بلکه محور سخن در اطراف دانایی و خرد در مقام ارزشی اخلاقی گردش می‌کند. متن به اخلاق و سیاست مربوط می‌شود و نه روانشناسی و شناخت‌شناسی، و این زاویه‌ی دید دیرآیند و نامربوط به متن باعث شده معنای اصلی و ناسازگون و پرسش‌برانگیزش نافهمیده باقی بماند.

از همان ابتدای کار می‌بینیم که تاکیدی بر امر سیاسی وجود دارد. کلمه‌ی «شنگ» بر اساس همین پیش‌داشتهای رایج برای فلسفی-عرفانی خواندن متن، معمولا فرزانه یا حکیم یا استاد ترجمه شده، در حالی که چنین دلالتی ندارد و لقبی سیاسی است به معنای شاه یا امیر، و در ۳٤ مورد از ۳٦ موردی که در متن آمده هم با کلمه‌ی «رِن» همراه است، یعنی دقیقا «امیر مردمان، فرمانروای ملت» معنی می‌دهد. این فصل تنها جایی است که این «شنگ» بدون «رن» آمده و با این حال گواهی نداریم که فکر کنیم منظوری جز همان «شاه» مراد بوده است. پس نخست باید توجه کرد که در اینجا با متنی سیاسی سر و کار داریم، و نه بیانیه‌ای فلسفی درباره‌ی شناخت‌شناسی یا روانشناسی.

در ابتدای فصل سه حکم می‌آید که هرسه به نظر نادرست و غیراخلاقی می‌آیند: دانایی – خرد، نیکخواهی- دادگری و هنر باید ممنوع شود، تا مردمان به سودهایی دست یابند، وظایف سنتی‌شان در قبال خانواده را به جا بیاورند و دزدی ریشه‌کن شود. ابتدا به ساکن بدیهی به نظر می‌رسد که این حکمها نادرست هستند. خرد و دانایی و هنر و دادگری و نیکخواهی که در مصراع آغازین این شعر سه بیتی طرد شده‌اند، ارزش‌های اخلاقی جهانی هستند و با روشهای متفاوتی می‌توان نشان داد که خوشبختی و رستگاری بر مبنای همین ارکان ممکن می‌گردد. برای فهم این بیت‌ها باید به کلمات به کار گرفته شده در آن دقت کرد. در وهله‌ی نخست، دو فعلی که در مصراعهای فرد تکرار

[1] Chen, 1989: 101.

می‌شود را باید نگریست. «جوئِه» (絕) معناهایی متفاوت را حمل می‌کند و در اینجا بریدن و گسستن و کنار گذاشتن و منع کردن معنی می‌دهد. «چی» (棄) هم به معنای طرد و کنار گذاشتن و ترک کردن جایی است. در میان این دو، «جوئه» دلالتی سیاسی هم دارد و به منع‌های سیاسی یا دینی اشاره می‌کند که دولت یا نهاد مذهبی آن را اعمال می‌کنند. یعنی ماجرا به رها کردن داوطلبانه و طرد آزادانه‌ی چیزی مربوط نمی‌شود، و به منع کردن و طرد اجباری‌شان باز می‌گردد. به بیان دیگر، سه حکم آغازین به نوعی اندرز سیاسی می‌ماند و گویی شاعر به شاهی پند می‌دهد که این چیزها رادر قلمرو خود محدود و ممنوع کند. در ادامه‌ی متن هم می‌بینیم که در نسخه‌های کهن ما وانگ توئی این سه بیت با تعبیر «سان یِن» مورد اشاره قرار گرفته‌اند، یعنی سه سخن یا حکم یا فرمان. پس در اینجا فرمانی سیاسی و اجبارآمیز سفارش شده که قرار است خرد و دادگری و دانایی و نیکخواهی و هنر را ممنوع سازد.

دومین نکته درباره‌ی متن آن است که بر خلاف تصور آغازینی که از ترجمه‌ها بر می‌خیزد، بخش‌های دومی که قرار است با این منع شکوفا شوند، تضادی با چنین فرمانی ندارند. در اغلب ترجمه‌ها برای این که از محتوای ناپذیرفتنی جملات بگریزند، مفهوم‌های منع شده را به شکل‌هایی واگرا و ملایم‌تر ترجمه کرده‌اند و پیامدهای دلخواهِ بعدی را تا حدودی دلبخواهی ترجمه کرده‌اند تا ارتباطی میان این دو برقرار شود. مثلا پاشائی جمله‌ی دوم را چنین فهمیده که «از آموزه‌ی نیکخواهی دست بدار و از ادعای دادگری فارغ باش، آنگاه مردمان دیگرباره یکدیگر را دوست خواهند داشت».[1] یا کلیری همین جمله را چنین خوانده که «انسان‌دوستی را حذف کن، وظیفه را ترک کن، و مردمان به عشق خانوادگی بازخواهند گشت».[2] این ترجمه‌ها البته نادرست است و برای این تنظیم شده که از طرفی محتوای عجیب و غریب متن را کتمان کند و از سوی دیگر نظمی منطقی را —از چشم‌انداز معاصر– بدان تحمیل کند. در متن

---

[1] پاشائی، ۱۳۷۱: ۲۳٤.

[2] Cleary, 1993: 11.

از خودِ نیکخواهی و دادگری سخن رفته و نه آموزه‌اش یا ادعایش، و از مناسک پرستش نیاکان و ادای وظیفه‌ی سنتی به خانواده بحث شده و نه عشق خانوادگی یا دوست داشتن به معنای عام کلمه.

اگر به اصل متن و بافت تاریخی تدوین آن بنگریم، در می‌یابیم که نیازی به این تحریفها نبوده و محتوای این جملات در بافت اندیشه‌ی چینی عصر هخامنشی درست و معقول می‌نموده است. جامعه‌ای که متن «دائو دِ جینگ» را پدید آورده در دوران هخامنشی با یک «دیگری» عظیم و نیرومند و پرابهت در همسایگی خود روبرو بوده که مدام چیزها و اندیشه‌هایی تازه را به سوی مرزهای خاوری‌اش صادر می‌کرده است. آنچه که در مصراع‌های فرد مورد اعتراض و حمله است و منع‌شان خواسته شده، دقیقا کلیدواژه‌ها و مفاهیمی هستند که اخلاق زرتشتی و سیاست ایرانشهری بر مبنایشان استوار شده است. خرد و دانایی مهمترین سجیه‌ی اخلاقی زرتشتی است، در حدی که خداوند آن سروری (اهورا) است که خردمند (مزدا) باشد. دادگری و نیکخواهی شالوده‌ی نظم سیاسی و نظریه‌ی دولت ایرانشهری را بر می‌سازند و مفهوم دادگری از پربسامدترین کلمات نبشته‌های پارسی باستان است. به همین ترتیب تاکید ایرانیان بر مهارت فنی و هنر (که در آن دوران یکپارچه فهمیده می‌شده) بخشی برجسته از تصویرپردازی درباره‌ی انسان آرمانی پارسی بوده است. در کتیبه‌های شوش و تخت جمشید داریوش و جانشینانش از هنرمندی صنعتگرانی سرافراز هستند که کارهایی مثل معماری و تصویرسازی را انجام می‌دهند، و داریوش بزرگ در کتیبه‌ی آرامگاهش در نقش رستم خود را با هنرهایش (به پارسی باستان: هونَرَه) باز می‌شناساند که بخش عمده‌شان هنرهای رزمی هستند.

بنابراین آنچه که در مصراعهای فرد مورد حمله قرار گرفته، با دقت و صراحت کامل به ارکان مفهومیِ اخلاق زرتشتی و سیاست ایرانشهری اشاره می‌کند که در آن دوران با هم ترکیب شده و نظمی جهان‌گستر و بسیار پیچیده و نافذ را نمایندگی می‌کرده است. سراینده به منع این چیزها تاکید دارد، و می‌گوید اگر چنین شود، سه نتیجه‌ی دلخواه به بار خواهد آمد. یکی آن که «صد چندان سود عاید مردمان خواهد شد». این عبارت وقتی معنادار می‌شود که به شیوه‌ی نفوذ فرهنگ ایرانی در جامعه‌ی چینی بنگریم.

چنان که گفتیم در دوران مورد نظرمان چینی‌ها با قلمرو استانهای شاهنشاهی هخامنشی تماس مستقیم نداشته‌اند و با واسطه‌ی پهنه‌ی وسیعی این ارتباط را لمس می‌کرده‌اند، که در اختیار سکاها بوده است. قلمرو سکاها در قرون ششم تا چهارم پ.م که این متن تدوین شده، ترکستان و ختای و ختن و مغولستان امروز را پوشش می‌داده است. یعنی همچون هلالی پهناور سراسر بخش‌های شمالی و غربی قلمرو چینی‌های هان را فرو می‌پوشانده است. سکاها که از نظر نژاد و زبان و فرهنگ ایرانی خالص بودند، با مردم استانهای هخامنشی (سکائیه‌ی تیزخود و سکائیه‌ی هوم‌خوار و خوارزم) در همسایگی‌شان اتصال مستقیمی داشتند. اما راه ارتباط اصلی‌شان با چینی‌ها این قلمرو با میانجیگری راههای تجاری ممکن می‌شده است. بازرگانی سامان‌مند مبتنی بر پول در دوران هخامنشی برای اولین بار بر سطح کره‌ی زمین پدید آمد و بنیانگذاران آن ایرانیانی بودند که توسط دولت هخامنشی پشتیبانی می‌شدند. در «دائو دِه جینگ» و کیش دائویی بعدی و همچنین در آیین کنفوسیوس نسبت به بازرگانان دشمنی شدید ابراز شده است. کنفوسیوسی‌ها و دائویی‌های چینی تقریبا با همان گفتمانی از بازرگانان بدگویی می‌کردند که اروپاییان مسیحی صرافان و رباخواران و تاجران سودجو را مورد حمله قرار می‌دادند. دلیل ساده‌ی این موضع‌گیری هم آن بود که نظم اجتماعی تراوش شده از فعالیت بازرگانان در جامعه‌ی میزبانی که بر اساس تمدن چینی یا اروپایی سامان یافته بود، بیگانه و غیربومی می‌نمود و با ارزش‌های بدوی‌تر و سنن اجتماعی این تمدنها همخوانی نداشت.

با توجه به این زمینه، و درک این که در زمان تدوین «دائو دِه جینگ» تازه مفهوم پول ابداع شده و شاخه‌های شبکه‌ی تجاری ایرانی به قلمرو چین وارد شده است، مفهوم «سود» (لی: 利) در جمله‌ی اول معنای روشن‌تری پیدا می‌کند. این کلمه به طور خاص به سود بردن و منفعت ناشی از تجارت اشاره می‌کند. آنچه که چینی‌ها – و اصولا هر مردمی– را به ورود به رابطه‌ی تجاری ترغیب می‌کند، مفهوم سود است. یعنی تراکنش تجاری زمانی رخ می‌دهد و پایدار ادامه پیدا می‌کند که هردو سوی داد و ستد احساس کنند سود برده‌اند. به همین خاطر مفهوم سود و سوداگری

از همان دوران هخامنشی در ایران همچون نمادی برای کل اندرکنش‌های اخلاقی و درست تثبیت شد، چندان که در دین زرتشتی و بعدتر در قرآن اصولا ارتباط انسان و خداوند همچون نوعی رابطه‌ی سوداگرانه صورتبندی شده است.

جمله‌ی اول بنابراین می‌گوید اگر می‌خواهی مردم سودی بزرگ ببرند، باید از سودهای کوچکتر چشم‌پوشی کرد. اگر خرد و دانایی —که شعار بازرگانان ایرانی است– را ممنوع کنیم، سودی صد چندان بزرگتر عاید مردم می‌شود. چون اصولا از گزند سودجویی تاجران بیگانه مصون می‌مانند و از فکر و خیال سوداگری رها می‌گردند. این را هم بگوییم که در سنت چینی ارزش اخلاقی متناظر —و ضد– سوداگری در ایران، قناعت است. جامعه‌ی چینی از ابتدای کار تا همین چند دهه پیش یک نظام کشاورزِ پرجمعیت بوده که اغلب با کمبود و گرسنگی سرشاخ بوده و بدنه‌ی جمعیت‌اش در قالب رعیت–برده روزگار می‌گذرانده‌اند. به همین خاطر هم در سنت کنفوسیوسی و هم در کیش تائویی قناعت و چسبیدن به وضعیت موجود است که ارزش قلمداد می‌شود و زیاده‌خواهی و کوشش برای خیز برداشتن به سوی وضعیت مطلوب سخت شماتت می‌شود. روشن است که در این بافت سودجویی صریح بازرگانان و وعده‌ی بهره و منفعتی که می‌داده‌اند تا چه اندازه غریبه و در ضمن تهدید کننده قلمداد می‌شده است.

در جمله‌ی دوم هم باز تناظری میان آنچه که منع شده و آنچه که در نتیجه بالیده می‌بینیم. آنچه که منع شده نیکخواهی و دادگری است که شالوده‌ی نظم سیاسی و اجتماعی دولت هخامنشی بوده است. در جمله‌ی نخست خرد و دانایی که ارزشی زرتشتی و دینی بود با پاتکی اخلاقی و تاکید بر قناعت و سودهای برخاسته از آن پاسخ گرفت، و حالا رکن نظم سیاسی پارسیان است که مورد حمله قرار می‌گیرد. شاعر می‌گوید اگر نیکخواهی و دادگری ممنوع شوند، مردمان به سنت‌های دیرین و کهن خود باز خواهند گشت و مناسک و وظایفی که در قبال خانواده دارند را به جا خواهند آورد. این جمله هم معنادار است. چون به همان ترتیبی که خیز اخلاقی برای دستیابی به وضعیت مطلوب —و پیامدهای عملیاتی‌اش در قالب گسترش بازرگانی– خلق و خوی مردمان قانع و سر به زیر را نشانه می‌گرفت، طرح

پرسش از مفاهیمی مثل دادگری و نیکوکاری هم نظمهای قدیمی و سنتی جامعه‌ی چینی و ماهیت اقتدار سنتی در آن را زیر سوال می‌برد.

اگر با مفاهیمی مثل دادگری و آبادانی و خردمندی –که مبنای بیانیه‌های سیاسی هخامنشیان است– به دربارهای امیران محلی چینی بنگریم، چیزی قابل دفاع در آن نخواهیم یافت. مورخان چینی داستان‌ها و روایت‌های فراوانی از زندگی و کردارهای این امیران به جا گذاشته‌اند که امروز همچون سرگذشت سلسله‌هایی باشکوه و مقتدر تفسیر می‌شود. اما اگر به اصل متون بنگریم و در بافت جامعه‌شناسانه‌ی آن دوران چین بدان بنگریم، در می‌یابیم که در قرن ششم تا سوم پ.م با دولت‌های محلی کوچکی سر و کار داریم که امیرانی توطئه‌گر و بی‌رحم با رفتارهایی نامعقول و هوسبازی‌هایی عجیب و غریب بر آنها فرمان می‌رانند و در کشتار و خونریزی و ویرانگری دستی گشاده دارند. به همین ترتیب اگر با تعبیرهایی مثل نیکخواهی و دادگری به ادامه‌ی این سلسله مراتب قدرت در درون قبیله‌ها و عشیره‌ها و خاندانها بنگریم، باز چیز قابل دفاعی نخواهیم یافت. این پرسش که «آیا سه سال عزاداری برای پدر درگذشته‌مان دادگرانه است؟» یا «آیا اطاعت از رئیس قبیله‌ای خونخوار نیکی است؟» بسیار خطرناک است و به سرعت شالوده‌ی نظمهای سیاسی سنتی را منسوخ می‌کند. جمله‌ی دوم با دقت و درستی می‌گوید باید دادگری و نیکخواهی را ممنوع کرد، تا آن سنت‌ها و مناسک و وظایف به جای خود باقی بماند. اینجا نه با ادعا یا آموزه‌ی دادگری و نیکی، که با خودِ این مفاهیم مخالفت شده است و این نکته‌ای بسیار مهم است که جای کتمان و لاپوشانی ندارد.

سومین جمله هم در همین راستا بیان شده است، اما محتوایی جالب‌تر دارد. آنچه در اینجا ممنوع شده «چیاو» (巧) است که در اصل مهارت و هنرمندی معنی می‌دهد. اما بعدتر دلالتی منفی هم پیدا کرده و به شعبده‌بازی و تردستی و چشم‌بندی هم اطلاق شده است. تقریبا تردیدی نیست که معنای اولیه‌ی این کلمه هنر و مهارت صنعتی بوده و همه‌ی مترجمان هم آن را به همین ترتیب برگردانده‌اند. منع هنر در «دائو دِ جینگ» به شکل غریبی با تبعید

شاعران و هنرمندان از آرمانشهر افلاطونی شباهت دارد. این تقارن وقتی معنادارتر می‌شود که دریابیم که این دو متن تقریبا همزمان تدوین شده‌اند، و هردو –در دو مرز خاوری و باختری قلمرو هخامنشی- سوگیری‌ای ضدایرانی دارند و به مخالفت با سامان جامعه‌ی پارسی می‌پردازند.

منع هنر وقتی معنادار می‌شود که دریابیم در آن دوران گزیده‌ترین آثار هنری موجود در جامعه‌ی چینی، خاستگاهی سکایی داشته و از راههای بازرگانی باختری به آن سو سرازیر می‌شده است. هنر البته در آن دوران هردو معنای چیره‌دستی زیبایی‌شناسانه و مهارت صنعتی را می‌رسانده است، و در زبان‌های پارسی باستان و یونانی هم این قاعده برقرار بوده است. مهمترین کالاهایی که در این هنگام از قلمرو آریایی‌ها به سوی چین صادر می‌شده عبارت بوده از زیورآلات، اشیای تزئینی سنگی، و پارچه. در تمام اینها هم مهارت صنعتی و هم زیبایی‌شناسی چشمگیری نمایان بوده است. در حدی که از این دوران به بعد شاخه‌ای بارور از هنر چینی کلاسیک را باید ادامه‌ی هنر ایرانی-سکایی دانست.

نوع مخالفت در سومین جمله با موارد پیشین تفاوتی دارد. معلوم است شاعر نمی‌دانسته به چه بهانه‌ای هنر را ممنوع کند. از این رو به جای آن که مثل دو گزاره‌ی پیشین بر افزون شدن پایبندی «مردم، رعیت» (مین: 民) تاکید شود، ریشه‌کن شدن بدکارگی (زِی: 賊) راهزنان (دَئو: 盜) وعده داده شده است. یعنی به جای پیامدی مثبت، نتیجه‌ی دلخواهی منفی را می‌بینیم.

این سه جمله بنابراین تعارضی مفهومی یا ایرادی منطقی ندارند. در بافت اجتماعی و زمانه‌ی خودشان به روشنی و سادگی از سنت‌های قدیمی چینی در برابر آرای تازه‌وارد و مهاجم ایرانی دفاع می‌کرده‌اند و با دقت و صراحت موضوع نقد خویش و پادنهاد دلخواهش را مشخص ساخته‌اند. با این حال چنین می‌نماید که نفوذ فرهنگی ایرانی کار خود را کرده باشد و طرد دانایی و خرد و عدالت و نیکخواهی و هنر از دید بسیاری از مخاطبان چینی متن

ناپذیرفتنی جلوه کرده باشد. جمله‌ی مبهم بند دوم احتمالاً پاسخی به این ناباوران بوده است. بند دوم می‌گوید «زیرا این سه (حکم) نقص را نشانه‌گذاری می‌کنند». یعنی آن سه چیزی که باید طرد شوند، هرچند دلخواه و باشکوه می‌نمایند، اما در اصل نشانه‌هایی از چیزی ناقص و ناکامل هستند. بند سوم همین خوانش را تایید می‌کند. چون می‌گوید «فرمان قدیمی» –یعنی سنت نیاکان– حکم می‌کند که چیزهای ساده و زمخت بر چیزهای ظریف و زیرکانه ترجیح داده شوند. من‌مداری و تاکید بر اراده‌ی آزاد انسانی که نوآوری مهم فلسفی و اخلاقی ایرانیان بوده و در این دوران داشته در چین هم نفوذ می‌کرده، ضد آن سادگی و زمختی است. پس باید طرد شود. سنت چینی کهن، یعنی آن فرمان دیرین حکم می‌کند که اراده‌ی انسانی سرکوب شود و خودخواهی کاهش یابد، و تنها در این هنگام است که چیزهای زمخت و ساده دلخواه و پذیرفتنی جلوه می‌کنند.

بخش بیستم: برگردان و زند فصل بیستم

گفتار نخست: برگردان فصل بیستم

絕學無憂，唯之與阿，相去幾何？

善之與惡，相去若何？人之所畏，不可不畏。

荒兮其未央哉！衆人熙熙，如享太牢，如春登臺。

我獨怕兮其未兆；如嬰兒之未孩；儽儽兮若無所歸。

衆人皆有餘，而我獨若遺。

我愚人之心也哉！沌沌兮，俗人昭昭，我獨若昏。

俗人察察，我獨悶悶。

澹兮其若海，飂兮若無止，衆人皆有以，而我獨頑似鄙。

我獨異於人，而貴食母。

۲۰.۱: آموزش را ممنوع کن، هیچ نگرانی باقی نمی‌ماند

آیا میان موافقت و مخالفت تفاوتی هست؟

۲۰.۲: تمایز میان خوب و بد   تو چرا میان‌شان فرق می‌گذاری؟

آن کسی که ترسناک می‌نماید   نشاید که (خودش) ترسان نباشد.

شگفتا از آن برهوتی که بی‌انتهاست!

۲۰.۳: شگفتا که فقط من نگرانم، (چون) هنوز فال و تقدیرم آشکار نشده است.

همچون پسربچه‌ی نوزادی که هنوز به سن کودکی و نوجوانی نرسیده است.

عجب خسته و کوفته می‌شود، اگر کسی جایی برای بازگشت نداشته باشد

۲۰.٤: توده‌ی مردم همگی چیزی افزون دارند (توانگرند)،

اما فقط منم آن کسی که سرش بی‌کلاه مانده

۲۰.۵: شگفتا که ذهن آدمهای احمق را هم دارم!

عجب نادانم، عجب نادانم

مردم عوام درخشان‌اند، درخشان

اما فقط منم که گیج و گولم.

۲۰.٦: آدمهای عوام (در کارهایشان) کنکاش می‌کنند، کنکاش می‌کنند

فقط منم که خنگم، خنگ

۲۰.۷: عجب آرام است اگر کسی که تابع دریا شود

عجب (رها، بر سطح آب) سُر می‌خورد، اگر پایبند نباشد

پس توده‌ی مردم همگی (از مهارتها) برخوردارند

اما فقط منم که مثل دهاتی‌ها دست و پا چلفتی‌ام.

۲۰.۸: فقط منم که با مردم تفاوت دارم

چون که خوراک گرانبها را از مادرم (می‌گیرم)

هنریکز به پیروی از چی شی چائو و کائو هِنگ[1] که مفسران کلاسیک و بانفوذ متن هستند، معتقد است اولین بیت از آغازگاه این فصل در اصل ادامه‌ی فصل نوزدهم بوده و به اشتباه به این فصل انتقال یافته است.[2] این برداشت درست می‌نماید چون ساخت و قافیه‌ی مشابهی را در این میان می‌بینیم و پیوستگی معنایی نمایانی هم بین اینجا و فصل پیشین وجود دارد.[3] با این حال در شرح خویش به متن استانده و کلاسیک پایبند می‌مانم، هرچند دلایل هنریکز به نظرم قانع کننده است و جمله‌های آغازین این فصل را باید در ادامه‌ی بند نوزدهم خواند.

فصل بیستم از کنار هم نشستن چندین بند ناهمسان و گسسته پدید آمده است. نخستین بند که گفتیم دنباله‌ی فصل نوزدهم است، خود حاصل همنشینی دو شعر دنبال هم است. اولی یک دوبیتی است با سه مصراع که اگر بعد از ۱۹.۳ نهاده شود بهتر فهمیده می‌شود:

۱۹.۳: 少私寡欲。 見素抱樸， 故令有所屬：

۲۰.۱: 相去幾何？ 唯之與阿， 絕學無憂，

[1] Kao, 1956.
[2] Hnericks, 1978-1979: 49-51.
[3] Henricks, 1989: 882–883.

نخستین بیت سه مصراعی بند ۲۰.۱ از این نشانه‌ها تشکیل یافته است:

絕 (جوئِه: بریدن، گسستن، ممنوع، خسته، ناامید، اغلب، مطلقا، دور) 學 (شوِه: دریافتن، تقلید کردن، آموختن) 無 (وو: نه، هیچ) 憂 (یو: غمگین، سوگواری کردن)

唯 (وِئی: فقط، چون، گرچه) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 與 (یو: دادن، کمک، پیروی، جنگیدن، برگزیدن) 阿 (آ: شناسه‌ی اسمهای افراد، انکار)

相 (شیانگ: دیدن، با هم، به سوی) 去 (چو: رفتن، ترک کردن، فرستادن) 幾 (جی‌ئی: چقدر؟، چند، چی؟) 何 (هِه: چی؟ کی؟ چرا؟ کجا؟)؟

این را اغلب مترجمان چنین برگردانده‌اند: «آموزش را ممنوع کن، هیچ نگرانی باقی نمی‌ماند/ چه تفاوتی هست میان «بلی» و «آره»؟»[1] برخی به پیروی از تعبیری که گفتیم، اصولاً جمله‌ی اول را مربوط به فصل قبل دانسته و نادیده گرفته‌اند و فقط دو جمله‌ی بعدی را با همین مضمون ترجمه کرده‌اند.[2] هرچند به احتمال زیاد جمله‌ی اول از ابتدا در این فصل نبوده و ادامه‌ای و تکراری از فصل پیشین به شمار می‌رفته، اما به هر صورت در متن کلاسیکی که شالوده‌ی این متن را بر می‌سازد، این جمله هم هست، و باید آن را همچون مفصل‌گاهی بین دو فصل مورد تاکید قرار داد، نه این که حذفش کرد. دلیل اصلی حذف جمله‌ی اول به نظرم ناسازگاری‌اش با باورهای مترجمان و باورمندان امروزی این آیین بوده است. چون این جمله باز ممنوعیت دانایی و آموزش را که در فصل پیشین هم بود، تکرار می‌کند.

[1] Chen, 1989: 102.

[2] پاشائی، ۱۳۷۱: ۲۳۹.

دو جمله‌ی بعدی اما ابهام ویژه‌ی خود را دارند. ترجمه‌ی مرسوم جمله‌های دوم و سوم را بسیار خلاصه می‌کند و بخش مهمی از نشانه‌ها را ترجمه ناشده باقی می‌گذارد. چنین خوانشی بر این فرض متکی است که جمله‌ی دوم و سوم یکپارچه‌اند و دو شکل از عبارت تاییدی (آره و بله) در آن منظور بوده‌اند. در نسخه‌ی الف ما وانگ توئی به جای «آ» در متن کلاسیک (که هنریکز «نه» ترجمه‌اش کرده)، «هُو» را داریم به معنای «با خشم مخالفت کردن». این نشان می‌دهد که خوانش مرسومی که دو شکل مؤدبانه یا خودمانی از تایید را در متن تشخیص می‌دهند، درست نیست و معنای اصلی متن بر دوقطبی موافقت و مخالفت استوار بوده، نه دو شکل از تایید.

پس بند نخست را باید چنین ترجمه کرد: «آموزش را ممنوع کن، هیچ نگرانی باقی نمی‌ماند/ آیا میان موافقت و مخالفت تفاوتی هست؟» این ترجمه معنای بهتری هم به دست می‌دهد، چون آموزش و دانستن است که با موافقت و مخالفت ارتباط دارد و این بند سر آن دارد که همه را خوار بشمارد.

ادامه‌ی بند اول نیز ادامه‌ی شعری است که خواندیم، با این تفاوت که هر بیت آن به جای سه مصراع از دو مصراع چهار کلمه‌ای تشکیل شده است. مصراعهای بیت اولش قافیه‌ای ضمنی دارند و بیت دومش با کلمه‌ای همسان (畏) ختم می‌شوند و تکرار کلمات «ژِه» و «بو» هم در آن آهنگی ایجاد کرده است:

(絕學無憂，　唯之與阿，　相去幾何？)

善之與惡，　相去若何？

人之所畏，　不可不畏。

این شعر دومی اما مستقل از بخش پیشین نیست، چون دومین مصراع آن (相去若何) همریخت است با آخرین مصراع شعر پیشین (相去幾何) و در این دو از چهار کلمه، سه‌تا همسان است. یعنی گویا کسی بر مبنای آخرین بند شهر آغازین، شعری دیگر سروده و یکی از مصراعها را تضمین کرده باشد. در میان این علامت‌های مشترک،

نشانه‌ی «آ» (阿) جای توجه دارد. چون در اصل شاخصی برای اسمهای خاص شخصی است. اما در ضمن در دوران‌های بعدی همچون علامتی کوتاه شده برای اشاره به اقوام و سرزمینهایی در قلمرو ایران زمین به کار گرفته می‌شود که در چینی با «آ-» شروع می‌شوند. چنان که این علامت بر افغانستان (آفوهان: 阿富汗) و آلبانی (آئِربانی‌یا: 阿尔巴尼亚) و عربستان (آلابو: 阿拉伯) هم دلالت می‌کند.

به هر روی، کلمات تشکیل دهنده‌ی این چهار مصراع چنین‌اند:

善 (شان: خوب، درست، مهربان، مردن) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 與 (یو: دادن، کمک، پیروی، جنگیدن، تفاوت قایل شدن، برگزیدن) 惡 (ئِه: بد، پلید، دشمن، دشوار)

相 (شیانگ: دیدن، با هم، به سوی) 去 (چو: رفتن، ترک کردن، فرستادن) 若 (روئو: تو، او، مطیع، اگر) 何 (هِه: چی؟ کی؟ چرا؟ کجا؟) ؟

人 (رِن: مردم، انسان) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 所 (سوئُو: جا، مکان) 畏 (وِی: ترس)

不 (بو: نه) 可: (کْئو: قید امکان: شاید که...، ممکن است که...) 不 (بو: نه) 畏 (وِی: ترس)

یعنی: «تمایز میان خوب و بد/ تو چرا میان‌شان فرق می‌گذاری؟/ آن کسی که ترسناک می‌نماید/ نشاید که (خودش) ترسان نباشد.»

در نسخه‌های پیشتاز ما وانگ توئی تفاوتی مهم با متن کلاسیک دیده می‌شود و آن هم این که به جای خوب و بد (شان-یو) عبارت زشت و زیبا (مِی- یُو) آمده است.[۱]

[1] Henricks, 1989: 893.

پس از آن به بخشی از متن می‌رسیم که نسخه‌ی ما وانگ توئی برای خواندن‌اش چندان کارگشا نیست. از سویی به این خاطر که نسخه‌ی الف در این فصل افتادگی‌های بسیار دارد، و گاه کلماتی به کلی واگرا در متن یافت می‌شود که بدان اشاره خواهم کرد.[1] بند دوم خود از دو بخش متمایز تشکیل شده است. نخست یک جمله‌ی شش کلمه‌ای داریم که به توضیحی برای عبارتهای مبهم پیشین شبیه است:

荒 (هوانگ: برهوت، لم‌یزرع) 兮 (شی: علامت تعجب در جمله) 其 (چی: او، آن) 未 (وِی: نه، هنوز نه، نداشتن) 央 (یانگ: مرکز، انتها، طلب کردن) 哉 (زای: علامت تعجب و تاکید در جمله)!

یعنی: «شگفتا از آن برهوتی که بی‌انتهاست!»

این جمله را اغلب در ارجاع به انسان ترجمه کرده‌اند. یعنی «هوانگ» (荒) را به «وحشی، لگام‌گسیخته» برگردانده‌اند که معنایی دیرآیندتر و فرعی برای این نشانه است، و با ترکیب «وِی یانگ» (未央) – مرکز نداشتن، انتها نداشتن– تناسبی ندارد. تقریبا روشن است که جمله به جایی برهوت و محیطی وحشی اشاره می‌کند و نه کسی، و بی‌چارچوب بودن و غیاب مرکز و مرز برایش را منظور دارد.

پس از آن سه جمله‌ی چهارکلمه‌ای هم‌وزن داریم که در مصراع اولش یک کلمه (熙) تکرار شده و واژه‌ی اولی مصراع دوم و سومش هم یکی (如) است. این تکرار کلمه احتمالاً در شعرهای کهن چینی روشی برای دستیابی به وزن و آهنگ بوده و ساده‌ترین شکل از تقارن آوایی و معنایی را پدید می‌آورده است. این الگو را به ویژه در جملات این فصل زیاد می‌بینیم.

衆人熙熙，

[1] Henricks, 1989: 893.

如享太牢，

如春登臺。

کلمات برسازنده‌ی این بخش چنین است:

衆 (ژُونگ: مردم، سپاه، توده، جمع) 人 (رِن: مردم، انسان) 熙 (شی: درخشان، باشکوه) 熙 (شی: درخشان، باشکوه)

如 (رو: شبیه به، اگر، مثلا) 享 (شیانگ: لذت بردن، بهره‌مند شدن) 太 (تای: هم، خیلی، والاتر، بانو) 牢 (لاو: زندان، جای محصور، جانور قربانی)

如 (رو: شبیه به، اگر، مثلا) 春 (چوون: بهار، سال، سرزنده) 登 (دِنگ: صعود کردن، رسیدن (میوه)، تعریف کردن داستان) 臺 (تَی: برج، سکو، جای دیدبانی)

یعنی: توده‌ی مردم باشکوه و شادمان‌اند/ انگار که بسیار از آیین قربانی لذت می‌برند/ گویی که دارند از سکو(ی قربانگاه) بهاره بالا می‌روند.»

این جملات ابهامی دارند و نیازمند توضیحی هستند. اغلب مترجمان جمله‌ی اول را به این صورت ترجمه کرده‌اند که «بیشتر مردم شادمان‌اند» یا «مردمان همه در بزمی نشسته‌اند». اما اینجا مفهومی عام مورد نظر نیست و به طور خاص به آیین «تای لاو» (太牢) اشاره شده که مراسمی است برای قربانی کردن جانوران (به ویژه گاو) به پیشگاه خدایان. این عبارت را در ضمن می‌توان «همچون جانور قربانی» هم ترجمه کرد. چون معنای اصلی «تای» بزرگتر و والاتر بودن و همچنین شباهت و همسانی را می‌رساند و معنای دقیق «لاو» منطقه‌ی محصور و زندان است و به همین خاطر به جانوری که پیش از مراسم قربانی در حصاری به بند کشیده می‌شود هم اشاره می‌کند و از آنجا معنایش به کل مراسم تعمیم یافته است. شکل اصلی این نشانه در استخوان‌های پیشگویی دوران شانگ هم  بوده که جانوری

محصور در زندانی را نشان می‌دهد. این ماجرا درباره‌ی نشانه‌ی «تَی» (臺) هم صادق است که در چینی باستان به شکل نوشته می‌شده و سکویی برای اجرای مراسم مراسم مذهبی را نشان می‌داده و به برج دیدبانی قلعه‌ها هم تعمیم یافته است.

بنابراین یکی از خوانش‌های ممکن –اما نامرسوم– از این جملات این است که: «توده‌ی مردم درخشان‌اند و باشکوه/ گویی مانند جانور قربانی شادمانه‌اند/ گویی که (برای قربانی شدن) از سکو(ی قربانگاه) بالا می‌روند». این خوانش هرچند نامرسوم است، اما به ویژه با تکرار علامت «شی» (熙) در جمله‌ی اول سازگار است. این کلمه چندان با ترجمه‌ی مرسوم «شادمانی» همپوشانی ندارد و بیشتر درخشش و شکوه چیزهای مقدس را نشان می‌دهد. در کل هم کلمه‌ای نادر است که فقط همین جا در «دائو دِه جینگ» به کار گرفته شده است. یعنی بیشتر محتمل است که صفت جانور تقدیس شده برای قربانی باشد، تا آدمی خوشحال.

بند بعدی سه جمله دارد که ۷–۶–۷ کلمه دارند و از همین ترفندِ تکرار یک کلمه‌ی نادر برای ایجاد آهنگ در آن بهره جسته‌اند. نشانه‌های تشکیل دهنده‌ی اولین جمله چنین‌اند:

我 (ووآ: مرا، مال من، ما را، کشتن، تعصب) 獨 (دو: تنها، فقط، بی‌فرزند) 怕 (پَه: نگرانی، ترسیدن، متاسفانه) 兮 (شی: علامت تعجب در جمله) 其 (چی: او، آن) 未 (وِی: نه، هنوز نه، نداشتن) 兆 (ژائو: طالع، فال)

تقریبا همه‌ی مترجمان «پَه» (怕) در جمله‌ی اول را به «آرام بودن» برگردانده‌اند و چنین ترجمه کرده‌اند که «فقط منم که آسوده‌ام.» در حالی که معنای اصلی این کلمه «نگرانی و هراس» است و به طور فرعی «بی‌حس و حال بودن، بی‌رمق بودن» را هم می‌رساند که آن هم احتمالا نخست «از حال رفتن از ترس» معنی می‌داده و به این ترتیب به معنای اصلی واژه متصل شده است. این ترجمه از این کلمه با «ژائو» (兆) به معنای فال و تقدیر هم ارتباط بهتری برقرار می‌کند، که آن هم اغلب در ترجمه‌ها به کل نادیده گرفته شده است.

پس ترجمه‌های مرسوم از این جمله جای چون و چرا دارد: «چه آرامم من، تنها منم که نابرانگیخته‌ام».[1] هدریکز کوشیده معنای اصلی نشانه‌ها را حفظ کند و خوانده «اما من آرام و خاموشم، هنوز هیچ نشانه‌ای دریافت نکرده‌ام.»[2] و چِن هم با همین انگیزه به این جمله رسیده که: «فقط منم که بی‌حس و حالم، انگار که هنوز شکل نگرفته باشم».

اما اینها اصل داستان را نادیده می‌گیرند. بافت سروده شدن این شعر به اجرای مراسم قربانی بهاره مربوط می‌شود که در آن جانوری –معمولاً گاو– را قربانی می‌کردند و با فال گرفتن از روی اندامهای درونی‌اش تقدیرِ سال بعد را پیشگویی می‌کرده‌اند. شعر در این زمینه‌ی اسطوره‌شناسانه معنای روشنی دارد. می‌گوید مردم همه مطیع و شادمان‌اند و مثل جانور قربانی به سمت سکوی مراسم می‌روند، چون تقدیری مشخص و فالی معلوم را در دل خود حمل می‌کنند. اما من نگران و هراسانم، چون فال‌ام معلوم نیست. پس معنای جمله‌ی اول را می‌توان چنین برگرداند: «شگفتا که فقط من نگرانم، (چون) هنوز فال و تقدیرم آشکار نشده است.»

ترجمه‌ی مرسوم از دومین جمله هم به همین شکل قدری جای نقد و نظر دارد. نشانه‌های این جمله چنین‌اند: 如 (رو: شبیه به، اگر، مثلا) 嬰 (اینگ: نوزاد، گردنبند، پوشیدن، رنج) 兒 (اِر: پسر، بچه) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 未 (وِی: نه، هنوز نه، نداشتن) 孩 (های: نوجوان، جوان، کودکانه)

«های» (孩) را همه «لبخند زدن» ترجمه کرده‌اند و دومین جمله را چنین خوانده‌اند که «همچون نوزادی که هنوز لبخند نزده». اینجا هم باز معنای اصلی «های» کودک و جوان و بچه است. این کلمه فقط در صورتی معنای «لبخند زدن/ نقلی خندیدن» می‌دهد که آن را شکلی تحریف شده از 咳 در نظر بگیریم و آشکارا همه‌ی مترجمان

[1] پاشائی، ۱۳۷۱: ۲۳۹.

[2] Henricks, 1989: 888.

چنین کرده‌اند.[1] اما معنای کودک/ جوان با باقی متن به ویژه «اینگ» (嬰) سازگاری بیشتری دارد، چون سنی بالاتر از آن را نشان می دهد. پس می‌توان تردید کرد که این واژه چنین معنایی داشته باشد. ترجمه‌ی جایگزین برای این جمله می‌تواند چنین باشد: «همچون پسربچه‌ی نوزادی که هنوز به سن کودکی و نوجوانی نرسیده است».

نشانه‌های سازنده‌ی سومین جمله از بند سوم چنین‌اند:

儽 (لِی: تنبل، خسته) 儽 (لِی: تنبل، خسته) 兮 (شی: علامت تعجب در جمله) 若 (روئو: تو، او، مطیع، اگر) 無 (وو: نه، هیچ) 所 (سوئُو: جا، مکان) 歸 (گویی: برگشتن، حضور یافتن، تعلق داشتن)

ترجمه‌ی مرسوم از این جمله را می‌توان پذیرفت. تنها نکته‌ی مهم آن است که که اغلب مترجمان کلمه‌ی «شی» (兮) که علامت تعجب در جمله است را در اینجا و جمله‌ی اولی نادیده گرفته و ترجمه نکرده‌اند. در این حالت جمله خبری ساده بوده و معنایش با آنچه در متن می‌خوانیم فاصله پیدا می‌کند. تکرار کلمه‌ی «لی» (儽) که تدبیری بلاغی بوده قاعدتا باید دو دلالت نزدیک به هم این واژه را به ذهن متبادر کند. در این حالت باید بگوییم «عجب خسته و تنبل می‌شود...». اما ترکیبِ مشابهِ «خسته و کوفته» در پارسی داریم، که البته معنای تنبلی را نمی‌رساند، اما در پیوند میان کوفته و کوفت (بیماری سیفلیس) می‌توان همان را به کار گرفت. این را هم باید در نظر داشت که جمله‌ی آخری هفت کلمه‌ایست و جمله‌ی قبلی‌اش شش کلمه دارد. بعید هم نیست که تکرار این کلمه در ابتدای کار خطای کاتبی بوده باشد، و چون معنا را مورد تکید قرار می‌داده، به تدریج در متن تثبیت شده باشد. پس با وفاداری به متن می‌توان این را چنین برگرداند: «عجب خسته و کوفته می‌شود، اگر کسی جایی برای بازگشت نداشته باشد».

بند چهارم از دو جمله‌ی پنج کلمه‌ای تشکیل شده است: 衆人皆有餘，而我獨若遺。

[1] Henricks, 1989: 888; Chen, 1898: 103; Cleary, 1993: 12.

衆 (ژُونگ: مردم، سپاه، توده، جمع) 人 (رِن: مردم، انسان) 皆 (جیِه: همه، هر) 有 (یُوو: فراوان، داشتن) 餘 (یو: باقی‌مانده، بیش از، طول، نمک)

而 (اِر: و، آنگاه، اما) 我 (ووآ: مرا، مال من، ما را، کشتن، تعصب) 獨 (دو: تنها، فقط، بی‌فرزند) 若 (روئو: تو، او، مطیع، اگر) 遺 (یی: از دست دادن، طرد کردن، فراموشی، ترک کردن)

معنای این جملات روشن است. یعنی: «توده‌ی مردم همگی چیزی افزون دارند (توانگرند)، اما فقط منم آن کسی که سرش بی‌کلاه مانده.» در این جمله «یی» را اغلب ناقص بودن و فقر و ناداری ترجمه کرده‌اند. اما این کلمه قدری پویاتر است و بیشتر حالت فعلی دارد. از این رو در تقابل با «یُوو یو» که یعنی «چیزی بیش از مقدار لازم در اختیار داشتن»، با زبانزد پارسی «سر فلانی بی کلاه ماند» بیشتر سازگاری دارد.

بند پنجم از یک جمله‌ی هفت کلمه‌ای طولانی آغازین و سه جمله‌ی کوتاه سه چهار کلمه‌ای بعدش تشکیل یافته، که دو جمله‌ی میانی‌شان باز همین ترفندِ بلاغی تکرار واژه را نشان می‌دهند. نشانه‌های جمله‌ی اول چنین است:

我 (ووآ: مرا، مال من، ما را، کشتن، تعصب) 愚 (یو: احمق) 人 (رِن: مردم، انسان) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 心 (شین: قلب، دل، قصد، ذهن) 也 (یِئِه: نیز، همچنین، آنطور) 哉 (زای: علامت تعجب و تاکید در جمله)!

این جمله به شرحی بر جمله‌ی آخر بند پیشین می‌ماند و معلوم است که برای چفت و بست کردن آن با عبارتهای کوتاه بعدی نوشته شده است. یعنی: «شگفتا که ذهن آدمهای احمق را هم دارم!».

ادامه‌ی بند چهارم سه جمله‌ی کوتاه دارد با این نشانه‌ها:

沌 (دون: نادان، پریشان) 沌 (دون: نادان، پریشان) 兮 (شی: علامت تعجب در جمله)

俗 (سو: عامیانه، عادت، ارزان) 人 (رِن: مردم، انسان) 昭 (ژائو: درخشان، چشمگیر) 昭 (ژائو: درخشان، چشمگیر)

我 (ووآ: مرا، مال من، ما را، کشتن، تعصب) 獨 (دو: تنها، فقط، بی‌فرزند) 若 (روئو: تو، او، مطیع، اگر) 昏 (هون: غروب، گیج، مبهم، بیهوش)

یعنی: «عجب نادانم، عجب نادانم/ مردم عوام درخشان‌اند، درخشان/ اما فقط منم که گیج و گولم.»

بند ششم هم زبانزدی است که باز همین تکرار کلمات را در هردو جمله‌اش می‌بینیم:

俗人察察，我獨悶悶。

نشانه‌های این جملات چنین‌اند:

俗 (سو: عامیانه، عادت، ارزان) 人 (رِن: مردم، انسان) 察 (چا: کاوش، بررسی، تحقیق) 察 (چا: کاوش، بررسی، تحقیق)

我 (ووآ: مرا، مال من، ما را، کشتن، تعصب) 獨 (دو: تنها، فقط، بی‌فرزند) 悶 (مِن: خنگ، مالیخولیایی، خسته، شلوغ) 悶 (مِن: خنگ، مالیخولیایی، خسته، شلوغ)

یعنی: «آدمهای عوام (در کارهایشان) کنکاش می‌کنند، کنکاش می‌کنند/ فقط منم که خنگم، خنگ». نشانه‌ی «مِن» (悶) را مترجمان معاصر به «حالت ناخودآگاه و نابهشیار آگاهی» برگردانده‌اند و آن را در برابر «چئا» قرار داده‌اند که «هشیاری خودآگاه» معنی می‌دهد.[1] اینها ولی تعبیرهایی نوساز هستند و در متن «دائو دِه جینگ» و متون همزمان با آن شاهدی برایشان نمی‌توان یافت.

بند بعدی از چهار جمله‌ی آهنگین تشکیل شده، که آخری یک کلمه اضافی و وزنی متفاوت دارد:

[1] Chen, 1989: 105.

澹 (دَن: وارسته، آرام، مزه‌ی ملایم) 兮 (شی: علامت تعجب در جمله) 其 (چی: او، آن) 若 (روئو: تو، او، مطیع، اگر) 海 (خائی: دریا، دریاچه، دوردستها، بیکران)

飂 (لیو: سُر خوردن) 兮 (شی: علامت تعجب در جمله) 若 (روئو: تو، او، مطیع، اگر) 無 (وو: نه، هیچ) 止 (ژی: پا، توقف، ختم کردن)

衆 (ژُونگ: مردم، سپاه، توده، جمع) 人 (رِن: مردم، انسان) 皆 (جیِه: همه، هر) 有 (یُوو: فراوان، داشتن) 以 (ای: پس)

而 (اِر: و، آنگاه، اما) 我 (ووآ: مرا، مال من، ما را، کشتن، تعصب) 獨 (دو: تنها، فقط، بی‌فرزند) 頑 (وَن: خیره‌سر، احمق، دست و پا چلفتی) 似 (سی: شبیه، مثل) 鄙 (بی: دهاتی، میانه‌حال، رعیت)

یعنی: «عجب آرام است اگر کسی که تابع دریا شود/ عجب (رها، بر سطح آب) سُر می‌خورد، اگر پایبند نباشد/ پس توده‌ی مردم همگی (از مهارتهایی) برخوردارند/ اما فقط منم که مثل دهاتی‌ها دست و پا چلفتی‌ام.»

بند پایانی فصل بیستم هم دو جمله دارد، با این کلمات:

我 (ووآ: مرا، مال من، ما را، کشتن، تعصب) 獨 (دو: تنها، فقط، بی‌فرزند) 異 (یی: تفاوت، تمایز، دیگر، غیرمعمول) 於 (یو: در، با، از) 人 (رِن: مردم، انسان)

而 (اِر: و، آنگاه، اما) 貴 (گوئی: گرانبها، اشرافی، عالیجناب) 食 (شی: خوردن، نوشیدن) 母 (مو: مادر)

یعنی: «فقط منم که با مردم تفاوت دارم/ چون که خوراک گرانبها را از مادر (می‌گیرم)». در جمله‌ی دوم کلمه‌ی «گوئی» (貴) را اغلب مترجمان نادیده گرفته‌اند و ترجمه کرده‌اند: «از مادر خوراک می‌گیرم». در حالی که این برگردانی ناقص است و خوراک گرفتن از مادر هم با رسم مردمان تضادی ندارد. برای فهم این جمله باید به این نکته توجه کرد که در بافت فرهنگ چینی نقش مادر و پدر متفاوت بوده است. مادر خوراک و پوشاک عادی فرزند را فراهم می‌کرده و

موقعیتی فرودست داشته است. اما پدر که نقشی برتر داشته، مسئول تهیه‌ی چیزهای گرانبها و مربوط به شأن اجتماعی فرزندش بوده است. در این بافت خوراک گرانبها –گوئی شی»: که استعاره‌ایست از برخورداری از امر اشرافی– به شأن اجتماعی اشاره می‌کند، و بنابراین پدر باید آن را مهیا سازد. نویسنده اما می‌گوید او چنین چیزی را از مادر طلب می‌کند و به این خاطر است که با مردمان متفاوت است.

گفتار دوم: زند فصل بیستم

فصل بیستم «دائو دِه جینگ» را می‌توان سرودی در ستایش میانه‌حالی و فرودستی دانست. چه بسا اگر نیچه بر متن اصلی آن آگاهی می‌داشت، آن را همچون نمونه‌ای گزیده از «نه گویی» به هستی مثال می‌زد. در چارچوبی تاریخی، دلیل این بزرگداشت فروپایگی و دشمنی با امر والا در کشمکشی نهفته که در عصر هخامنشی میان فرهنگ چینی و عناصری ایرانی درگرفته بود که با واسطه‌ی سکاها وامگیری‌اش می‌کرد. تنها با توجه به این زمینه و خاستگاه ایرانی پادگفتمان «دائو دِه جینگ» است که این فصل فهمیدنی می‌شود.

متن در واقع از دو بخش تشکیل شده است. دو بند نخست به نظرم ادامه‌ی فصل نوزدهم بوده و این دو در پیوند با فصل‌های هفدهم و هجدهم یک متن یکپارچه را تشکیل می‌داده‌اند که شاید در روزگاری قدیم‌تر گفتمان برخاسته از فرقه‌ای یا مکتبی فکری در چین باستان بوده باشد. این بخش نخست همان بحث منع دانش‌اندوزی و نکوهش دانایی را ادامه می‌دهد:

۲۰.۱: آموزش را ممنوع کن، هیچ نگرانی باقی نمی‌ماند
آیا میان موافقت و مخالفت تفاوتی هست؟

۲۰.۲: تمایز میان خوب و بد — تو چرا میان‌شان فرق می‌گذاری؟
آن کسی که ترسناک می‌نماید — نشاید که (خودش) ترسان نباشد.
شگفتا از آن برهوتی که بی‌انتهاست!

منظور متن روشن است، به ویژه اگر در پیوند با بخش‌های پیشین نگریسته شود. نگرانی اصلی راوی نفوذ اندیشه‌های ایرانی و منسوخ شدن تدریجی سنت‌های کهن و آداب مرسوم در جامعه‌ی ساده‌ی چینی است، و این را به ویژه با دانستن و آموختن مربوط می‌داند. این برداشت درست هم هست. چون تمایز اصلی جامعه‌ی ایرانی آن دوران با همسایه‌ی چینی‌اش نویسایی گسترده‌تر، پیشرفت فنی و علمی چشمگیرتر، و به ویژه حضور یک دستگاه نظری فلسفی و اخلاقی پیچیده بوده که جهان‌بینی‌ای عقلانی پدید می‌آورده و پیکربندی‌ای به کلی نو از امر سیاسی را نتیجه می‌داده است.

در بند اول و دوم به دوقطبی مهمی اشاره شده که شالوده‌ی اخلاق زرتشتی و سیاست ایرانشهری را می‌سازد، و آن هم خوب/ بد است که اخلاق را ممکن می‌کند. این دوقطبی در پیوند با اراده‌ی آزاد انسانی تعریف می‌شده که نگرش زرتشتی اولین صورتبندی و پیشنهاد کننده‌اش محسوب می‌شده است. اراده‌ی آزاد به معنای برگزیدن جبهه‌ای میان خوب و بد است و این همان است که با دوقطبی موافقت/ مخالفت بیان شده است. جالب است که در ابتدای کار گویا مفهوم خوب/ بد هنوز در گفتمان متن لغزان بوده و در نسخه‌ی پیشتاز ما وانگ توئی با زشت/ زیبا همتا انگاشته می‌شده و بعدتر به خوب/ بد اصلاح شده است.

جمله‌های پایانی بند دوم قدری مبهم می‌نمایند. «آن کسی که ترسناک می‌نماید» احتمالا اشاره به امیر و شاه دارد و این که «نشاید که (خودش) ترسان نباشد» قاعدتا نوعی سفارش به احتیاط و گوش به زنگ بودن است. این می‌تواند به برانگیختن شاهان محلی به مقاومت در برابر نفوذ آرای بیگانه و آموزش‌های نو حمل شود، یا آن که معنایی عامتر بدان نسبت دهیم و بگوییم به طور کلی به ترسناک بودن دانایی اشاره می‌کند و این که با افزون شدن دانش بر پرسشها و ابهامها هم افزوده می‌شود و بنابراین ترسی بزرگتر جای ترسی کوچکتر را خواهد گرفت. آخرین جمله‌ی این بند همین تفسیر را تقویت می‌کند، آنجا که می‌گوید «شگفتا از آن برهوتی که بی‌انتهاست».

بندهای سوم تا هشتم از فصل بیستم گویا متنی مجزا و مستقل باشند و به امری متفاوت مربوط شوند. در اینجا محور اصلی دانش و خطرناک بودن آموزش نیست، بلکه خود هوشمندی و خرد است که مورد حمله واقع شده است. یعنی برساخته‌ی فرهنگی و دستاورد اجتماعی دانش مسئله نیست، بلکه خود استعداد روانشناختی برای درک دانش آماج نقد واقع شده است.

راوی در اینجا به شکل اول شخص سخن می‌گوید و مدام خود را با «توده‌ی مردم» مقابل می‌نهد. توده‌ی مردمی که احتمالا زیر تاثیر جذابیت آرای بیگانه هوشمندی و زیرکی و دانایی را می‌ستایند و دستیابی بدان را نیکو می‌دانند. این پنج بند که جمله‌هایی گاه طولانی دارند و انگار ترکیبی از شعرهای کوتاه و توضیح‌های میانه‌شان هستند، شش تقابل اصلی را میان «من» و «مردم» برقرار می‌کند: معلوم بودن یا نبودن فال، توانگری یا بدهکاری، دانشمندی یا نادانی، زیرکی یا خنگی، برخورداری از مهارت یا دست و پا چلفتگی و دریافت شأن از پدر یا مادر.

این تقابل‌ها اگر خارج از بافت چینی‌شان نگریسته شوند، پراکنده و بی‌ربط می‌نمایند. اما در زیست‌جهان چینی‌هایی که متن را پدید آورده‌اند، به خوبی با هم چفت و بست می‌شوند و پیکره‌ی مفهومی یگانه‌ای را می‌سازند. مرزبندی اصلی‌ای که باید در اینجا مورد توجه واقع شود، همان اراده‌ی آزاد است، و تقابل میان کوشش و جنگاوری ستوده شده در فرهنگ کوچگرد آریایی در برابر انفعال و تسلیم رایج در فرهنگ کشاورز چینی.

در بند سوم ردپای این مفهوم کلیدی به روشنی دیده می‌شود. پیش‌فرض سراینده آن است که جبری بر جهان حاکم است و با فال گرفتن می‌توان بر آن آگاه شد. این بخش به رسمی دیرینه و فراگیر اشاره دارد که بعد از زاده شدن نوزادی در خاندانهای بزرگ –یا حتا در میان عوام– برایش فالی می‌گرفتند و تعیین می‌کردند که سرنوشتش چگونه خواهد شد. این رسمی جهانی است و در همه‌ی تمدنها وجود داشته است. در ایران مثلا فالی که بعد از تولد رستم و شغاد می‌زنند و نیکبختی اولی و شومی دومی را به زال خبر می‌دهند، نمونه‌ایست و داستان اودیپ شهریار و خطرناک شمرده شدن فرزند شاه تبس در زمان تولد نسخه‌ی یونانی از آن را نشان می‌دهد. از داستان اودیپ و همچنین

روایتی که هرودوت درباره‌ی زایش کوروش نقل می‌کند، روشن است که در دوران هخامنشی چنین رسمی در ایران زمین وجود داشته است. در منابع چینی اشاره‌ی صریحی به این رسم نداریم و تا جایی که من دیده‌ام همین بند از «دائو دِه جینگ» کهن‌ترین اشاره در زبان چینی به رسم فال‌زنی برای نوزادان است. این رسم البته در چین بومی بوده و ارتباطی با رسم مشابه در ایران یا یونان نداشته است. چون مشابه این را در سراسر فرهنگهای کهن می‌بینیم و حتا امروز هم بعد از زاده شدن نوزاد در هند و اروپا برایش داستان‌های طالع‌بینانه سر هم می‌کنند و گاه در ایران با فال حافظ شکلی روشنفکرانه‌تر از همان را انجام می‌دهند.

در همه‌ی این موارد فال‌زنی برای سرنوشت نوزاد زمانی انجام می‌پذیرفته که از زنده ماندن وی مطمئن می‌شده‌اند. این مثل نام‌گذاری مجدد کودک پس از یکی دو سالگی بوده و از آنجا ناشی می‌شده که احتمال مرگ نوزادان بسیار بالا بوده و بنابراین احتمالا پیشگویان و رمالان خطر نمی‌کرده‌اند تا شهرت خود را به خاطر نوزادی که احتمالا می‌مرده، به خطر بیندازند.

بند سوم به روشنی به این رسم اشاره می‌کند. می‌گوید من به پسربچه‌ی نوزادی شبیه هستم که هنوز به سن فال‌گیری و تعیین تقدیر نرسیده و به همین خاطر نگران سرنوشت خود است. اشاره‌ی صریح به پسربچه جای توجه دارد، چون در جامعه‌ی چینی پسران را بسیار مهمتر از دختران می‌دانسته‌اند و این بند نشان می‌دهد که چه بسا تنها برای پسران نوزاد فال می‌گرفته‌اند. اشاره‌ی جمله‌ی دوم هم نشان می‌دهد که گذار از سن نوزادی به کودکی (احتمالا حدود دو سالگی) تاریخ انجام این مراسم بوده است. « شگفتا که فقط من نگرانم، (چون) هنوز فال و تقدیرم آشکار نشده است. همچون پسربچه‌ی نوزادی که هنوز به سن کودکی و نوجوانی نرسیده است.»

جای دادن این جملات در بافت مراسم یاد شده از بدفهمی‌های رایج در ترجمه‌ی متن جلوگیری می‌کند. نمونه‌اش آن که در جمله‌ی دوم همه‌ی مترجمان معنای فرعی لبخند زدن را مهم قلمداد کرده‌اند. در حالی که این تعبیر در جمله معنایی ندارد. نوزادان از همان روزهای اول عمر به شکلی بازتابی لبخند می‌زنند و این شاخص خوبی برای

جدا کردن زمان‌ها از هم نیست. در پایان بند سوم می‌بینیم که جبر پیش‌فرض حاکم بر متن بوده است، همچنان که اصولا فال گرفتن زیربنایی از جنس جبرگرایی را در خود نهفته است. زیربنایی که در متونی مثل «اودیپ شهریار» – باز در تقابل با اراده‌گرایی ایرانی– مورد تاکید و موضوع افسانه‌پردازی قرار می‌گیرند.

تقدیر و مسیر زندگی فرد باید پیشاپیش روشن باشد، وگرنه نگرانی و هراس بر وی مستولی می‌گردد. جمله‌ی آخر می‌گوید اگر کسی که بازگشت‌گاهی مشخص (و مقدر) نداشته باشد، پریشان و سرگردان خواهد شد: «عجب خسته و کوفته می‌شود، اگر کسی جایی برای بازگشت نداشته باشد». این جمله‌ها البته در تقابل با نگرش اراده‌گرایانه‌ی زرتشتی معنادار می‌شوند. راوی می‌گوید غیاب تقدیری مقدر و پاکیزه بودن لوح سرنوشت که مورد نظر آریایی‌هاست، ویژگی کودکانی نوزاد است که هنوز فال‌شان را نگرفته‌اند، و وضعیتی نگران کننده و فرساینده است که به سرگردانی و تنبلی و فرسودگی منتهی می‌شود. بنابراین دوقطبی داشتن یا نداشتن فال، در اصل به اختیار یا جبر اشاره می‌کند و با دستمایه‌ی مراسم فال‌گیری برای کودکان، تقدیر را بر خودمختاری اراده‌گرایانه برتر می‌شمارد.

سه بند بعدی به بسطی از جملات فصل‌های پیشین و بند آغازین می‌مانند، که خردمندی و هوشمندی و دانایی را مورد حمله قرار می‌داد. علاقه‌ی توده‌ی مردم به این چیزها در این بندها مورد شماتت قرار گرفته است. توده‌ی مردم ذهنهایی درخشان و زیرک دارند و به همین خاطر مهارتی و خاصیت وجودی‌ای افزونتر از حالت پایه دارند و با تکیه بر این استعدادها توانگر می‌شوند. این توصیف از وضعیت مردم عادی، البته به هنجارهایی بیگانه و مهاجم مربوط می‌شود که از سمت قبایل سکا می‌آمده و هسته‌ی مرکزی‌اش مفهوم خردمندی اوستایی و خویشکاری داشتنِ جامعه‌ی یک‌جانشین ایرانی است. این که مردمان هریک گرانیگاهی از جنس خرد و عقل و هوش دارند و با مسلح شدن به دانایی می‌توانند خویشکاری ویژه‌ی خود را به انجام برسانند، پیکره‌ی اخلاق زرتشتی را بر می‌سازد و همین است که در عصر هخامنشی مبنای سازماندهی اقتصادی ایران‌زمین می‌شود و ساختارهای صنفی و جرگه‌های

تخصصی پیشه‌ها را پدید می‌آورد. چارچوبی اجتماعی که از شهرنشینی ناشی شده و در دو هزاره پیشتر ریشه داشته و در عصر هخامنشی رمزپردازی و ماهیت حقوقی شفافی پیدا می‌کند.

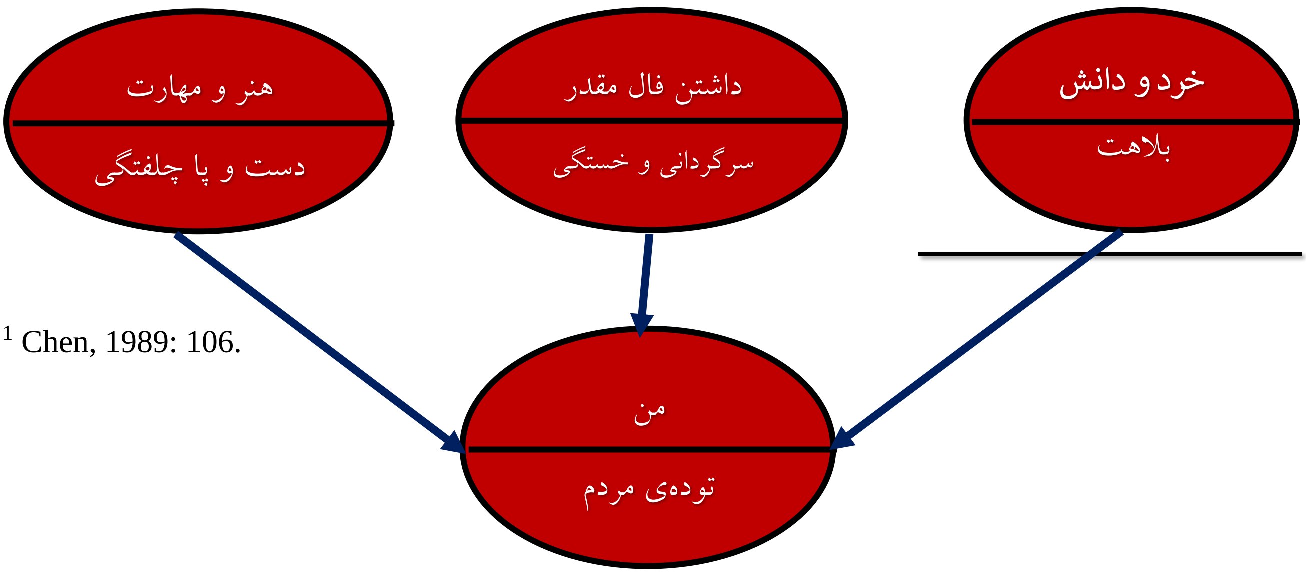
متن گرایش به این نظم اجتماعی را به توده‌ی مردم نسبت می‌دهد، اما در برابر آن وضعیتی به ظاهر فرودست و نادلخواه را تعریف می‌کند، که کم کم معلوم می‌شود پیشنهاد اصلی متن و وضعیت آرمانی رقیبی هم هست. در برابر توده‌ی مردم که پیرو «من پارسی» شده‌اند، «من چینی»ای قرار دارد که تهیدست است. چرا که نادان و ابله است و در کارها مانند باقی مردم کنکاش و برنامه‌ریزی نمی‌کند. «فقط منم آن کسی که سرش بی‌کلاه مانده»، چون «ذهن آدمهای احمق را هم دارم» و «عجب نادانم» و «فقط منم که گیج و گولم».

تا اینجای کار چنین به نظر می‌رسد که من چینی در برابر من پارسی تسلیم شده و برچسبهای ناگواری که به افراد نادان و فرودست و مفلوک منسوب است را می‌پذیرد. اما در بند هفتم از همین‌ها برای دفاع از سنتی قدیمی استفاده می‌کند. هرچند توده‌ی مردم به گیاهانی شکوفا و رنگین می‌مانند و من به خس و خاشاکی ناچیز شبیه است، اما این شاخه‌ی خشکیده بر دریایی فرو افتاده و به پیروی از آن است که جنبش می‌کند. «عجب آرام است اگر کسی که تابع دریا شود، عجب (رها، بر سطح آب) سُر می‌خورد، اگر پایبند نباشد». اینجاست که غیاب مهارت و برخوردار نبودن از چیزها به نوعی برتری تبدیل می‌شود. «فقط منم که مثل دهاتی‌ها دست و پا چلفتی‌ام»، اما این ایرادی ندارد، چون من تکیه‌گاهی مهمتر به نام دریا را پشت سر خود دارد که از کوشیدن و اندیشیدن و داشتن بی‌نیازش می‌کند.

بند آخر در این زمینه معنادار می‌شود. در شرایطی که همگان شأن و اقتدار اجتماعی‌شان (که خوراک گرانبها نمادش است) را از پدر (یعنی کوشش شخصی و اقتدار فردی) می‌طلبند، آن من دهاتی دست و پاچلفتی و نادان چنین چیزی را از مادرش دریافت می‌کند، که خود هستی است. اما این هستی ماده‌ی خامی برای تغییر دادن و میدانگاهی برای نبرد خیر و شر نیست، بلکه به سادگی کلیتی یکپارچه و ایستا و آرام است که وجود دارد. راه (دائو) به این ترتیب در تکیه کردن به وضعیت موجود هستی معنای خود را پیدا می‌کند، در مقابل وضعیتی جنگاورانه و پرتکاپو که با نقض

این وضع موجود و کوشش برای آفریدن وضع مطلوب گره خورده، و ویژگی گفتمان زرتشتی–ایرانشهری آن روزگار بوده است.

بند آخر را البته می‌توان به جای «من از مادرم خوراک می‌گیرم»، چنین هم برگرداند که «من مادرم را می‌خورم»! این خوانش که قدری غیرعادی می‌نماید از نظر دستوری درست است و سرراست. به همین خاطر الن چن که در ترجمه‌اش پیرو وانگ پی است، آن را به این صورت برگردانده و به تفسیر اسطوره‌شناسانه‌ی مارسل گرانِت ارجاع داده است. گرانت می‌گوید «خوردن پدر» به معنای جایگزینی پسر به جای پدر است و به رسم سلطنتی چینی‌ها اشاره می‌کند که پسر باید رسیدن‌اش به کمال و پختگی را با خوردن خوراک ویژه‌ی پدر نشان دهد. چنان که مثلا هوانگ تی که بر «تپه‌ی جغد» زاده شده بود، این لیاقت را با کشتن و خوردن جغد نمایش داد. او با طنینی روانکاوانه تعبیر «خوردن مادر/ پدر» را نوعی آدمخواری آیینی دیرینه می‌داند و بر این مبنا متن را تفسیر می‌کند.[1] در این خوانش قدری تردید هست، چون اصولا هیچ شاهدی نداریم که خوردن آیینی پدر یا مادر در هیچ جامعه‌ای هنجار یا رسمی سیاسی بوده باشد. در مقابل چنین می‌نماید که تعبیر نمادینِ خوراک گرفتن از پدر یا مادر مناسبتر باشد، که شواهد فراوانی هم برایش هست، و مضمون کلی مورد نظر این نویسندگان را نیز برآورده می‌کند.



[1] Chen, 1989: 106.

فصل بیست و یکم: برگردان و زند فصل بیست و یکم

گفتار نخست: برگردان فصل بیست و یکم

孔德之容，唯道是從。

道之為物，唯恍唯惚。

忽兮恍兮，其中有象；恍兮忽兮，其中有物。

窈兮冥兮，其中有精；其精甚真，其中有信。

自古及今，其名不去，以閱衆甫。

吾何以知衆甫之狀哉？以此。

۲۱.۱: فضیلتِ بزرگ تنها با پیروی از راهی که هست جریان پیدا می‌کند

۲۱.۲: راه، همان چیزی که یکسره مبهم و بی‌شکل است و یکسره گیج و گول است.

۲۱.۳: عجب نامنتظره، عجب مبهم و بی‌شکل (ولی) در اندرون آن شکل‌های فراوان است

عجب مبهم و بی‌شکل، عجب نامنتظره (ولی) در اندرون آن چیزهای فراوان است.

۲۳.٤: عجب تاریک، عجب تیره و تار (ولی) در اندرون آن نیرویی فراوان است

آن نیرویی که بس اصیل است در اندرون آن راستی فراوان هست.

۲۳.٥: از حالا (بگیر و) برو تا عهد عتیق

نام آن هرگز طرد نشده است

پس (با این نام است که) عالیجنابِ مردمان را می‌شناسیم.

۲۳.٦: شگفتا، پس من چطور بدانم که عالیجنابِ مردم چه شکلی دارد؟ اینجوری!

دو بند آغازین فصل بیست و یکم در اصل یک شعر دوبیتی با مصراع‌های چهار کلمه‌ایست:

孔德之容，唯道是從。

道之為物，唯恍唯惚。

این دو بیت وزن و آهنگی همسان دارند و مصراع دومشان با یک کلمه (唯) آغاز می‌شود. بنابراین شاید درست‌تر می‌بود که هردو را در یک بند می‌گنجاندند. اما به پیروی از شیوه‌ی نقطه‌گذاری استانده‌ی متن. در ترجمه جدا جدا آورده شده‌اند. کلمات بر سازنده‌ی بند نخست اینهاست:

孔 (کُونگ: رخنه، درشت، خوب، طاووس، سوراخ) 德 (دِه: فضیلت، مهربانی، ذهن) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 容 (رُنگ: حمل کردن، بخشودن، شکل)

唯 (وِئی: فقط، چون، گرچه) 道 (دائو: راه) 是 (شی: بودن، باشه) 從 (تْسُنگ: دنبال کردن، تحویل دادن، پذیرفتن، از وقتی که)

یعنی: «فضیلتِ بزرگ تنها با پیروی از راهی که هست جریان پیدا می‌کند».

و دومین بند در ادامه‌اش می‌گوید:

道 (دائو: راه) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 為 (وِی: کردن، ساختن، بودن) 物 (وو: چیز)

唯 (وِئی: فقط، چون، گرچه) 恍 (هوانگ: گیج، گویی که، انگار) 唯 (وِئی: فقط، چون، گرچه) 惚 (هو: گیج، حواس پرت)

یعنی: «راه، همان چیزی که یکسره مبهم و بی‌شکل است و یکسره گیج و گول است.» در نسخه‌های پیشتار ما وانگ توئی به جای «دائو ژِه وِی وو» (راه آن چیز است) این عبارت آمده: «دائو ژِه وو» (چیزهای راه).[1] در این حالت

[1] Henricks, 1989: 902–903.

ترجمه‌ی این بند چنین می‌شود: «چیزهای راه یکسره مبهم و بی‌شکل هستند، یکسره گیج و گول». تفاوت معنی در این میان چندان نیست. با این همه هنریکز که این تفاوت را تشخیص داده معتقد است همان نسخه‌ی استانده درست است و کاتب در این نسخه‌های پیشتاز «وِی» را از قلم انداخته است. این برداشت با چهار کلمه‌ای بودن مصراعها هم سازگاری دارد، که با این افتادگی سه کلمه‌ای شده‌اند.

بندهای سوم و چهارم هم باز به همین ترتیب شعری پیوسته را تشکیل می‌دهند .شعری که از چهار بیت با مصراعهای چهار کلمه‌ای تشکیل یافته است. بیت دوم در همه‌ی مصراعها سه کلمه‌ی آغازین همسان دارد و مصراع اول در سه بیت آغازین یکی در میان کلمه‌ی «شی» (兮) را تکرار می‌کنند که علامت تعجب است. مصراع‌های اول و سوم هم در واقع یکی هستند و تنها ترتیب کلماتشان فرق می‌کند. پس کل بند دوم و سوم در اصل یک شعر یکپارچه است، با تکراری چشمگیر در کلمات:

忽兮恍兮,　　　其中有象；
恍兮忽兮,　　　其中有物。
窈兮冥兮,　　　其中有精；
其精甚真,　　　其中有信。

بیت‌های اول و دوم این نشانه‌ها را دارند:

忽 (هو: ناگهان، نادیده گرفتن) 兮 (شی: علامت تعجب در جمله) 恍 (هوانگ: گیج، گویی که، انگار) 兮 (شی: علامت تعجب در جمله)

其 (چی: او، آن) 中 (ژونگ: میان، درون، در حینِ) 有 (یُوو: فراوان، داشتن) 象 (شیانگ: شکل، فیل، عاج)

恍 (هوانگ: گیج، گویی که، انگار) 兮 (شی: علامت تعجب در جمله) 忽 (هو: ناگهان، نادیده گرفتن) 兮 (شی: علامت تعجب در جمله)

其 (چی: او، آن) 中 (ژونگ: میان، درون، در حینِ) 有 (یُوو: فراوان، داشتن) 物 (وو: چیز)

یعنی: «عجب نامنتظره، عجب مبهم و بی‌شکل/ (ولی) در اندرون آن شکل‌های فراوان است/ عجب مبهم و بی‌شکل، عجب نامنتظره/ (ولی) در اندرون آن چیزهای فراوان است.»

و کلمات برسازنده‌ی دو بیت بعدی چنین‌اند:

窈 (یَئو: چشمگیر، تاریک) 兮 (شی: علامت تعجب در جمله) 冥 (مینگ: تاریک، عمیق، جهان مردگان، شب) 兮 (شی: علامت تعجب در جمله)

其 (چی: او، آن) 中 (ژونگ: میان، درون، در حینِ) 有 (یُوو: فراوان، داشتن) 精 (جینگ: عصاره، منی، نیرو، روح، جن، خالص، روشن)

其 (چی: او، آن) 精 (جینگ: عصاره، منی، نیرو، روح، جن، خالص، روشن) 甚 (شِن: جدی، وخیم، افراطی) 真 (ژِن: واقعی، اصیل، مشخص، جایگاه، تصویر)

其 (چی: او، آن) 中 (ژونگ: میان، درون، در حینِ) 有 (یُوو: فراوان، داشتن) 信 (شین: راست، درست، باور، پیام)

یعنی: «عجب تاریک، عجب تیره و تار/ (ولی) در اندرون‌اش نیرویی فراوان هست/ آن نیرویی که بس اصیل است/ در اندرون آن راستی فراوان هست.»

بند پنجم از سه جمله‌ی چهار کلمه‌ای تشکیل شده که با قالبی شبیه به مصراعهای شعر پیشین و در توضیح آن آمده‌اند:

自 (زی: خود، خویش، البته) 古 (گو: گذشته، دیرینه، ساده، عتیقه) 及 (جی: رسیدن، دست یافتن) 今 (جین: حالا، این، اگر)

其 (چی: او، آن) 名 (مینگ: نام) 不 (بو: نه) 去 (چو: رفتن، ترک کردن، فرستادن)

以 (ای: پس) 閱 (یوئه: تجربه کردن، از سر گذراندن، خواندن، آزمودن) 衆 (ژُونگ: مردم، سپاه، توده، جمع) 甫 (فو: جناب آقا، عالیجناب)

یعنی: «از حالا (بگیر و) برو تا عهد عتیق/ نام آن هرگز طرد نشده است/ پس (با این نام است که) عالیجنابِ مردمان را می‌شناسیم». در نسخه‌ی کلاسیک عبارت «گو» (古: گذشته) و «جین» (今: حال) به همین صورت آمده، اما این احتمالا خطای کاتب بوده و در متن تثبیت شده است. چون در نسخه‌های ما وانگ توئی نخست «جین» و بعد «گو» آمده و همین هم باید درست باشد. چون تنها در این شکل است که قافیه‌ی شعر -در کنار «چو» و «فو»- درست در می‌آید.[1]

در اینجا متن چینی کلاسیک را نقل کرده‌ام که از ویراست وانگ پی پیروی می‌کند، اما چنان که گفتیم متن‌های قدیمی‌تر دوران هان و تانگ واژگونه‌اش را نوشته‌اند[2] و بنابراین ترجمه‌ی اصلی «از حالا تا گذشته» درست است، و نه شکل کلاسیک «از گذشته تا حالا». «ژونگ فو» در پایان جمله را هم به شکل‌های متفاوتی ترجمه کرده‌اند. هنریکز در نسخه‌های پیشتاز ما وانگ توئی آن را «پدر چیزهای پرشمار» خوانده[3] و در بیشتر ترجمه‌ها آن را «خاستگاه چندگانگی‌ها» برگردانده‌اند. اما معنای اصلی و دم‌دستی کلمات همین است که آورده‌ام و به نظرم روشن است که با کلیدواژه‌ای سیاسی سر و کار داریم. یعنی «عالیجنابِ مردمان» که تعبیر متن کلاسیک است کمابیش با «پدر خلق» یا «پدر مردمان» در نسخه‌های اقدم برابر است و آن دلالت فلسفی و انتزاعی که در بیشتر ترجمه‌ها آمده را ندارد.

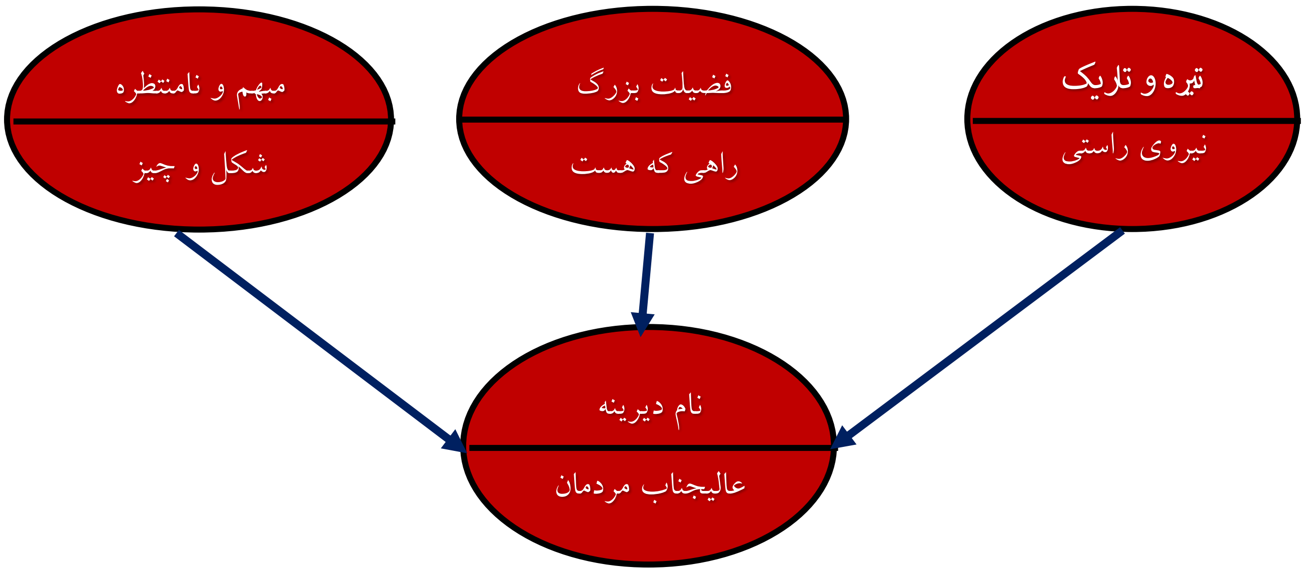
---

[1] Henricks, 1989: 904.
[2] Chen, 1989: 107.
[3] Henricks, 1989: 903–904.

بند پایانی این فصل از یک جمله‌ی طولانی و یک جمله‌ی بسیار کوتاه در ادامه‌اش تشکیل شده است، با این نشانه‌ها:

吾 (ووا: من، مال من) 何 (هه: چی؟ کی؟ چرا؟ کجا؟) 以 (ای: پس) 知 (تْسی: دانش، آموزاندن) 衆 (ژُونگ: مردم، سپاه، توده، جمع) 甫 (فو: جناب آقا، عالیجناب) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 狀 (ژوَنگ: ریخت، ظاهر، اعتبار، شکل) 哉 (زای: علامت تعجب و تاکید در جمله)! 以 (ای: پس) 此 (تْسی: این، اینجا)

یعنی: «شگفتا، پس من چطور بدانم که عالیجنابِ مردم چه شکلی دارد؟ اینجوری!»



گفتار دوم: زند فصل بیست و یکم

چنان که گفتیم، بند بیست و یکم در اصل از دو شعر پیاپی تشکیل یافته که شرحی در پایان بدان افزوده شده است. در ابتدا یک دو بیتی و بعد از آن شعری بلند در پنج بیت داریم که همگی چهار کلمه دارند. در مصراعهای زوج شعر دوم سه چهارم کلمات تکراری است و تنها در بیت آخر است که این قاعده به هم می‌خورد.

孔德之容，唯道是從。
道之為物，唯恍唯惚。
忽兮恍兮，其中有象；
恍兮忽兮，其中有物。
窈兮冥兮，其中有精；
其精甚真，其中有信。
自古及今，其名不去，

دو بیتی نخستین از بخش‌های نادر «دائو دِه جینگ» است که به طور صریح به ارتباط میان راه (دائو) و فضیلت (دِه) پرداخته است. نخستین بند می‌تواند شعار کل کتاب قلمداد شود: «فضیلتِ بزرگ تنها با پیروی از راهی که هست جریان پیدا می‌کند». این بند پیوندی میان مضمون این بخش و فصل چهاردهم برقرار می‌کند، چون در آنجا هم راه با دو صفت فراگیری و وهم‌انگیزی (هو هوانگ) توصیف می‌شود. این هم جای توجه داد که «کونگ» علاوه بر بزرگی

و پهناوری، نام چینی کنفوسیوس هم هست. به همین خاطر یکی از خوانش‌های قدیمی از بند نخست آن بوده که «کونگ تِه» را به جای «فضیلت بزرگ و پهناور»، «ارزش اخلاقی کنفوسیوسی» تعبیر کنند.[1]

«راهی که هست» یعنی همان دائوی مقدس، اگر واکاوی شود، با وضعیت موجودِ جهان مترادف است. کیش دائویی دعوتی است به استقرار در وضعیت موجود و نادیده گرفتن وضعیت مطلوب، و در این معنا –به تعبیر مدل نظری زروان– می‌توان گفت که نوعی مذهبِ گریز از تنش است. بند دوم که در اصل بیت دوم همین شعر است، همین معنا را با صراحت و دقت بیان می‌کند: «راه، همان چیزی که یکسره مبهم و بی‌شکل است و یکسره گیج و گول است». بر خلاف آیین‌هایی که بر وضعیت مطلوب تمرکز می‌کنند و ترک حالت دم دستی و تحقق یافته‌ی کنونی را تبلیغ می‌کنند.

«راه» به همان وضعیت میانه‌حال و پیش پا افتاده‌ی موجود تاکید دارد. به همین خاطر مبهم و بی‌شکل و گیج و گول به نظر می‌رسد. چرا که طبیعت در وضعیت موجودش امری شلخته و نابسامان و آمیخته است، و تنها در وضعیت مطلوب و آرمانی است که می‌توان از نیکی و سامان‌مندی و شفافیت‌اش سخن گفت. راه، رو به سوی جایی ندارد. بلکه همان برهوت بی‌افقی است که مه‌آلود و مبهم و سردرگم می‌نماید و پیمودن هیچ جهتی در آن با جهتهای دیگر تفاوت ندارد. راه در این معنای چینی یکسره واژگونه‌ی مفهوم راه در تمدن ایرانی است. در ایران زمین شالوده‌ی نظم اجتماعی بر شهرنشینی و بازرگانی نهاده شده و بنابراین راههای تجاری که شهری را به شهری متصل می‌کنند، شاهرگ‌های تمدن هستند.

[1] Chen, 1989: 107.

در تمدن ایرانی راه از همان ابتدای کار استعاره‌ای جغرافیایی بوده که شیوه‌ی رویارویی با تنش‌ها را نشان می‌داده است. پیمودن راه در بستر ایران زمین امری هدفمند، برنامه‌دار و جهت‌گیری شده بوده که با قصد دستیابی به سود انجام می‌پذیرفته است. خواه این سود مادی باشد (در سفرهای تجاری) یا معنوی (در سفرهای زیارتی). رهسپار شدن در ایران از ابتدای کار، دو هزار سال پیش از آن که زرتشت صورتبندی‌ای فلسفی از آن به دست دهد، ترک کردن مبدأ (وضعیت موجود) و رسیدن به مقصد (وضعیت مطلوب) بوده است. این بدان معناست که ایرانیان به شکلی طبیعی از همان ابتدای کار وقتی به راه می‌اندیشیدند، نیت‌مندی و اراده‌گرایی و جهت‌دار بودن را در ترکیب با سبکباری و پویایی در زمان و مکان درک می‌کرده‌اند. به همین خاطر است که در ایران زمین استعاره‌ی راه برای رمزگذاری تمام ادیان بومی کاربرد داشته است. دین و پل چینوت و مسیر معنوی (به اوستایی: پَیتو) در دین زرتشتی، دین و پایاب در کیش مانوی و مذهب و شریعت و طریقت در دوران اسلامی همگی به معنای راه هستند و همگی نه تنها سلوک معنوی را با پیمودن راه، که حتا با تجارت و بازرگانی همسان می‌انگاشته‌اند.

در حوزه‌ی تمدن چینی اما راه معنایی به کلی متفاوت داشته است. در دوران هخامنشی که کلمه‌ی راه در چین مهم می‌شود و متن «دائو دِه جینگ» برای نخستین بار صورتبندی‌اش می‌کند، چینیان هنوز به معنای دقیق کلمه راه نداشته‌اند. یعنی مسیرهای ساخته شده و جا افتاده‌ای که بین شهرهایشان کشیده شده باشد و کاروانهای تجاری در آن آمد و شد کنند، در قلمرو چین وجود نداشته‌اند. تنها کاروانهای تجاری که چینی‌ها در این دوران می‌دیدند، به ایرانی‌تباران سغدی و خوارزمی و سکایی تعلق داشته است و تا هزار و پانصد سال بعد نیز این وضعیت تغییری پیدا نکرد. یعنی راه برای چینیان نه تنها وسوسه کننده و سودمند نبوده، اصولا گذرگاه نیرویی بیگانه و مهاجم محسوب می‌شده است. به همین خاطر است که چینی‌ها در سراسر تاریخ‌شان به ساخت دیوارهایی گوناگون مشغول بوده‌اند. دیوارهایی که مشهورترین‌شان دیوار بزرگ چین است، اما نمونه‌هایی بسیار متنوع و متفاوت از آن را در دوران‌های تاریخی دیگر هم سراغ داریم. دیوارهای ایرانی هم البته داشته‌ایم. از دربند قفقاز یا دیوار دامغان گرفته تا دیواری که

کوروش در کنار آمودریا ساخت و بعدها به سد اسکندر نامبردار شد. اما این دیوارها همه برای کنترل راهها و نه مسدود کردن‌شان کاربرد داشته‌اند. دیوارها در ایران بخشی افزوده به ابزار راهداری بوده‌اند. اما در چین، در غیاب راه بومی سامان یافته، دیوارها تنها سدهایی در برابر جریانهای انسانی قلمداد می‌شدند. اروپاییان هم با آن که مفهوم راه را از ایرانیان وامگیری کردند و در امپراتوری روم همتاهایی بومی برایش تولید کردند، اما همچنان پیوند میان دیوار و راه را در نیافتند. به همین خاطر دیوار هادریان در بریتانیا بیشتر به دیوار چین شبیه است، تا دربند قفقاز.

به همین خاطر است که راه در چینی در اصل به کوره‌راهها و مسیرهایی طبیعی اشاره می‌کند که ساخته نشده‌اند، بلکه به طور تصادفی در محیط شکل می‌گیرند و با پیموده شدن کشف می‌شوند. راه در چین بخشی از قلمرو متمدن نبوده که در درون محیط وحشی طبیعی امتداد پیدا کند و مثل خیابانهای شهر ساخته شود. برعکس، در چین راه بخشی از طبیعت بوده و با محیط رام شده‌ی داخل شهرها بیگانه بوده است. به همین خاطر است که در سراسر «دائو دهِ جینگ» و بعدتر در کل سنت آیین دائویی مفهوم راه به معنایی متفاوت با آنچه در ایران و اروپا می‌بینیم به کار گرفته می‌شود. در چین راه به واقع گیج و گول و سردرگم و مبهم و بی‌شکل است. امری که در بافت تمدن ایرانی نامنتظره و نادرست می‌نماید. چون در ایران اتفاقا راه است که گیج و مبهم نیست و جهت و سوگیری را به صریحترین شکل نشان می‌دهد.

هنگام خواندن «دائو دهِ جینگ» باید به این نکته‌ی مهم دقت کرد و «راه» را در تعبیر چینی‌اش فهمید. تعبیری که درست ضد مفهوم دین و طریقت در قلمرو ایرانی است.

چهار بیت بعدی به روشنی به توصیف راه اختصاص یافته‌اند:

۲۱.۳: عجب نامنتظره، عجب مبهم و بی‌شکل — (ولی) در اندرون آن شکل‌های فراوان است

عجب مبهم و بی‌شکل، عجب نامنتظره — (ولی) در اندرون آن چیزهای فراوان است.

۲۳.٤: عجب تاریک، عجب تیره و تار — (ولی) در اندرون آن نیرویی فراوان است

آن نیرویی که بس اصیل است   در اندرون آن راستی فراوان هست.

این بندها را اغلب همچون نظریه‌ای درباره‌ی تکامل هستندگان تعبیر کرده‌اند. چنان که انگار راه عبارت است از مسیر دگردیسی شکل‌ها به چیزها به نیروها به حقیقت‌ها.[1] این خوانش اما جای چون و چرا دارد. چون پیوند اصلی اینها با خودِ راه را نادیده می‌گیرد. یعنی این نگرش تکامل تدریجی چیزها به هم بافتی ارسطویی دارد و در متن گواهی بر آن نمی‌توان یافت. در مقابل کافی است به همین تعبیر چینی از راه بنگریم تا معنای اینها روشن شود.

راه در این معنای چینی، جز کورسویی از جهت‌گیری‌های مقطعی و موقت در دل طبیعت نیست. پیوستگی و هدفمندی در آن یافت نمی‌شود و ارتباط دورادور و دیرادیر میان مبدأ و مقصد را فراهم نمی‌آورد. در اینجا با جاده‌ی شاهی میان سارد و بابل یا شاهراه میان ری و بلخ سر و کار نداریم، بلکه به سادگی کوره‌هایی داریم که پیرامون روستایی شکل گرفته و در محیط طبیعی منحل می‌گردد، پیش از آن که بخواهد به مقصدی مشخص راه ببرد. چنین راهی است که مبهم و بی‌شکل است و نامنتظره، و تیره و تار. واژگونه‌ی راه ایرانی که صریح است و متمایز و ساختارمند، و جهتها و افقها را روشن می‌سازد و از تیرگی و ابهام بیرون می‌کشد.

شاعر در بند سوم و چهارم می‌پذیرد که راه در بافت چینی‌اش چنین ویژگی‌هایی دارد، اما با این حال آن را ارج می‌نهد. می‌گوید در دل این بی‌شکلی و نامنتظره بودن، یعنی آشوبگونه بودنِ راه چینی در مکان و زمان، چیزها و شکل‌هایی فراوان نهفته‌اند. به واقع چنین هم هست. چون کوره‌راه روستایی اگر چه به شهری راه نمی‌برد، اما در دل طبیعتی محو می‌شود که از چیزها و شکل‌های گوناگون انباشته شده است. راهی که در مکان شکل و در زمان چشم‌انداز نداشته باشد، مبهم و نامنتظره است، و با واگرایی فراگیری در افقی آشفته محو می‌شود. اما با محاصره شدن در چیزها

---

[1] Chen, 1989: 108.

و شکل‌های گوناگون طبیعی است که بی‌رمق می‌گردد و رقیق و ناپدید می‌شود. به همین خاطر در تیرگی‌اش نیرویی نهفته است. نیرویی که نتیجه‌ی زاد و ولد چیزها و شکل‌های طبیعی است. توجه داشته باشید که شاعر در بند چهارم با کلمه‌ی «جینگ» (精) بازی کرده است. چون این واژه هم نیرو و هم منی مردان را می‌رساند. بنابراین وقتی می‌گوید در تیرگی راه نیرویی نهفته است، ایهامی می‌سازد و همزمان می‌گوید در شبانگاهِ راه، پشتاب مردانه‌ای فرو می‌چکد که بارور کننده است و اصیل و زادآور.

بند پنجم هرچند ساختاری شبیه به دو بند پیشین دارد، و آشکارا بیتی است در ادامه‌ی آن، اما احتمالا دیرتر و همچون شرحی بر آن سروده شده است. چون موضوعش از آن بیرون می‌زند و بیشتر به مقدمه‌ای برای پایان فصل و مفصل‌گاهی برای چفت کردن این دو بخش شباهت دارد. می‌گوید «از حالا (بگیر و) برو تا عهد عتیق/ نام آن هرگز طرد نشده است/ پس (با این نام است که) عالیجنابِ مردمان را می‌شناسیم». جملاتی که مبهم است، اما حدسم آن است که با قصد نتیجه‌گیری سیاسی از شعر به آن افزوده شده است.

«فو» (甫) در واقع لقبی است اشرافی که می‌شود آن را به عالیجناب، حضرت آقا، یا شبیه اینها ترجمه کرد. لقبی که سلطنتی و شاهانه نیست، اما به سلسله مراتب سیاسی و شأن بالای اجتماعی دلالت می‌کند. بیت پایانی می‌گوید با این نام –یعنی اسم راه– است که عالیجنابِ مردم شناسایی می‌شود. کمابیش این را می‌توان چنین دریافت که ویراستار با سرودن بیتی افزوده، خواسته بگوید که نظم عادی چیزها که در راهِ انباشته از چیزها و شکل‌ها نهفته است، تغییر ناپذیر است و مقدس، و جایگاه اجتماعی افراد و این که چه کسی عالیجناب باشد یا نباشد هم بر همین اساس تعیین می‌شود.

بند پایانی این فصل خوانش ما را تایید می‌کند. می‌گوید « شگفتا، پس من چطور بدانم که عالیجنابِ مردم چه شکلی دارد؟» و این پرسشی سیاسی است. یعنی از کجا مشروعیت کسی که مدعی عنوان عالیجناب است مشخص می‌شود؟

و پاسخ جالبی داده که: «اینجوری!». یعنی دلیل خاصی ندارد، و همه چیز چنانکه هست، هست. وضعیت موجود مقدس است، به سادگی به این دلیل که موجود است. عالیجناب شکلی دارد که یکی از شکل‌های نهفته در راهِ گیج و سردرگم است. او هم مثل سایر چیزها شکل خود را در وضعیت موجود گنجانده و تثبیت کرده و همین برای مشروع دانستن‌اش بسنده است.

بخش بیست و دوم: برگردان و زند فصل بیست و دوم

گفتار نخست: برگردان فصل بیست و دوم

曲則全，枉則直，窪則盈，弊則新，少則得，多則惑。
是以聖人抱一為天下式。
不自見，故明；不自是，故彰；不自伐，故有功；不自矜，故長。
夫唯不爭，故天下莫能與之爭。
古之所謂曲則全者，豈虛言哉！誠全而歸之。

۲۲.۱: ناقص از قاعده‌ی بی‌نقص پیروی می‌کند　　کج از قاعده‌ی راست پیروی می‌کند
تهی از قاعده‌ی پُر پیروی می‌کند　　منسوخ از قاعده‌ی نو پیروی می‌کند
نابسندگی از قاعده‌ی برخورداری پیروی می‌کند　　فراوانی از قاعده‌ی سردرگمی پیروی می‌کند

۲۲.۲: پس اینطوری است که شاه مردم یگانگی را پاس می‌دارد: با وضع کردن قانونی فروپایه برای آسمان

۲۲.۳:	خویشتن را ندیدن		(این است) بینایی کهن

خویشتن را تایید نکردن		(این است) آشکارگی کهن

خویشتن را نکوهش نکردن		(این است) دستاورد بزرگ کهن

به حال خویشتن تأسف نخوردن	(این است) ماندگاری کهن

۲۲.٤:	فقط آن مردی که ستیزه نمی‌جوید،

(فقط آن) مرد قدیمی، فروپایه است و توانایی ندارد تا بجنگد یا ستیزه بجوید.

۲۲.۵:	گذشتگان بر این گفتار تکیه می‌کردند که: «ناقص قانون بی‌نقص‌ترین را رعایت می‌کند»

چطور ممکن است این حرفی پوچ بوده باشد؟

اما بی‌نقصی حقیقی به او تعلق دارد.

بند نخست از فصل بیست و دوم شعری است با سه بیت سه کلمه‌ای که کلمه‌ی میانی در هر مصراع آن یکسان است.

曲則全,	枉則直,

窪則盈,	弊則新,

少則得,	多則惑。

این واژه‌ی تکرار شونده «زِه» (**則**) است و قانون و هنجار و رعایت کردن آن را می‌رساند. بنابراین جمله‌هایی داریم که ساختار کلی‌شان چنین است: «بهمان، قاعده‌ی حاکم بر فلان است» یا «فلان، قانونِ بهمان را رعایت می‌کند». «زه»

را البته به شکل‌های دیگر هم ترجمه کرده‌اند. مثلا چن این عبارتها را «پس فلان، بهمان است» برگردانده[1] و کلیری خوانده «فلان باش، و بهمان خواهی ماند»[2] و هدریکز «وقتی فلان هستی، بهمان خواهی شد» ترجمه کرده است.[3] همه‌ی این مترجمان «زه» را به معنای «مثل این که» گرفته‌اند که یکی از معانی این عبارت است. من اما به مفهوم قدیمی‌تری پایبند مانده‌اند که مثال بودن چیزی برای چیزی را به معنای پیروی از قاعده‌ای و رعایت هنجاری می‌داند.

کلمات تشکیل دهنده‌ی این شش مصراع چنین‌اند:

曲 (چو: خمیده، کج، نادرست) 則 (زِه: قانون، هنجار، مثال، رعایت کردنِ قاعده) 全 (چوَن: کامل، همه، بی‌نقص، بی‌نقص، حفظ کردن، یشمِ بی‌رگه)

枉 (وانگ: کج، غلط، منحرف، بی‌فایده) 則 (زِه: قانون، هنجار، مثال، رعایت کردنِ قاعده) 直 (ژی: مستقیم، عمودی، راستگو، عمدی، فقط)

窪 (وا: تهی، سوراخ، مرداب، افسردگی) 則 (زِه: قانون، هنجار، مثال، رعایت کردنِ قاعده) 盈 (یینگ: پر کردن، انباشتن، غرور، افزودن)

弊 (بی: فریب، عقب‌نشینی) 則 (زِه: قانون، هنجار، مثال، رعایت کردنِ قاعده) 新 (شین: نو، تازه)

少 (شّائو: کم، کوچک، ناکافی، نقص، به ندرت) 則 (زِه: قانون، هنجار، مثال، رعایت کردنِ قاعده) 得 (دِه: به دست آوردن، قرارداد، نتیجه، مناسب)

多 (دووُ: خیلی، بیشتر) 則 (زِه: قانون، هنجار، مثال، رعایت کردنِ قاعده) 惑 (هوئُو: گیج، سردرگم)

---

[1] Chen, 1989: 110.
[2] Cleary, 1993: 12-13.
[3] Henricks, 1989: 915-916.

این جملات را با توجه به دلایلی که گذشت، می‌توان چنین ترجمه کرد: «ناقص از قاعده‌ی بی‌نقص پیروی می‌کند/ کج از قاعده‌ی راست پیروی می‌کند/ تهی از قاعده‌ی پُر پیروی می‌کند/ منسوخ از قاعده‌ی نو پیروی می‌کند/ نابسندگی از قاعده‌ی برخورداری پیروی می‌کند/ فراوانی از قاعده‌ی سردرگمی پیروی می‌کند». این ترجمه البته به لحاظ معنایی با برگردانهای مشهور دیگر همخوانی دارد. یعنی می‌شود هم گفت که «ناقص (بنا به قاعده) همان بی‌نقص است و...» یا «کج باش و (بنا بر قانون) راست خواهی بود». با این همه این تعریف با تکرار کلمه‌ی قاعده یا قانون به نظرم معنای «زه» را بهتر در پارسی منتقل می‌کند. همچنین ترجمه‌ی مرسوم از آخرین جمله آن است که «بسیار و فراوان بودن مایه‌ی سردرگمی‌ست». اما این تغییر در ساختار دستوری و مضمون جمله دلیلی ندارد و باید این را هم مثل جملات پیشین ترجمه کرد.

بند دوم جمله‌ای طولانی است با ده کلمه: **是以聖人抱一為天下式**

是 (شی: بودن، باشه) **以** (ای: پس) **聖** (شِنگ: دانایی، مقدس، نجیبزاده، پادشاه، خبره) **人** (رِن: مردم، انسان) **抱** (باو: آغوش، حفاظت کردن) **一** (یی: یک، یگانه، هر) **為** (وِی: کردن، ساختن، بودن) **天** (تیان: آسمان) **下** (شیا: پایین، فروپایه، بعدی) **式** (شِه: نوع، مثال، قانون، مراسم)

این جمله را به شکل‌های گوناگون و نزدیک به هم برگردانده‌اند: «پس فرزانه به یگانگی مقید می‌ماند و به این ترتیب چوپان جهان می‌شود»،[1] «پس فرزانه یکتا را در آغوش می‌کشد و به سرمشقی برای جهان تبدیل می‌شود»[2] و «پس فرزانه اضداد را یکی می‌داند، و نمونه‌ای بنیاد می‌نهد جهان را».[3] اما این برگردانها چندان دقیق نیست. نمونه‌اش آن که عبارت روشن و صریح «شِنگ رِن» به معنای «شاه مردم» را به حکیم یا فرزانه برگردانده‌اند که نوعی سیاست‌زدایی

[1] Henricks, 1989: 917.
[2] Chen, 1989: 110.
[3] پاشائی، ۱۳۷۱: ۲۵۲.

و تحریف متن است. اگر بخواهیم به کلمات متن اصلی وفادار باشیم، باید چنین ترجمه کنیم: «پس اینطوری است که شاه مردم یگانگی را پاس می‌دارد: با وضع کردن قانونی فروپایه برای آسمان». این نکته هم به گوشزد کردن می‌ارزد که در نسخه‌های پیشتاز ما وانگ توئی به جای فعل «باو» (در آغوش کشیدن) کلمه‌ی «چیهْ» (مقید بودن) را آورده و انگار شکل اصلی متن همین بوده باشد، هرچند این کلمه را اغلب به مکتب قانون‌گرا مربوط دانسته‌اند.[۱] تفاوت مهم دیگر آن است که در این نسخه‌های پیشتاز به جای «شِه» (قانون، مثال، مراسم) کلمه‌ی «مو» به معنای چوپان را داریم. کلمه‌ی چوپان در فصل ٦١ هم آمده و در متون همزمان دیگر چینی هم یافت می‌شود و همه جا لقبی است برای پادشاه.[۲] یعنی روشن است که دلالت اصلی متن در زمان تدوین سیاسی بوده و خوانش ما که هنگام ترجمه‌ی «شنگ» فرزانه را رها کردیم و شاه را برگزیدیم، درست بوده است.

بند سوم هم باز شعری است در چهار بیت با مصراعهای سه و دو کلمه‌ای:

不自見，故明；
不自是，故彰；
不自伐，故有功；
不自矜，故長。

در این عبارتها تکرار کلمات چشمگیر است. در سه کلمه‌ی مصراع اول دو واژه و در دو کلمه‌ی مصراع دوم یکی در کل بیت‌ها تکرار می‌شوند. این کلمات چنین‌اند:

不 (بو: نه) **自** (زی: خود، خویش، البته) **見** (جیِه: دیدن، ملاقات)

故 (گو: پیر، قدیمی) **明** (مینگ: روشن، شفاف، بینایی، دقیق، فردا)

[1] Henricks, 1989: 924.
[2] Henricks, 1989: 925–926.

不 (بو: نه) 自 (زی: خود، خویش، البته) 是 (شی: بودن، باشه)

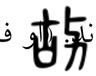
故 (گو: پیر، قدیمی) 彰 (ژانگ: آشکار، روشن)

不 (بو: نه) 自 (زی: خود، خویش، البته) 伐 (فا: کشتن، زدن، هجوم، شکست دادن، نکوهش)

故 (گو: پیر، قدیمی) 有 (یُوو: فراوان، داشتن) 功 (گُونگ: دستاورد، نتیجه)

不 (بو: نه) 自 (زی: خود، خویش، البته) 矜 (جین: تاسف، همدردی، ترحم)

故 (گو: پیر، قدیمی) 長 (چآنگ: طولانی، مستمر، راست، پایدار)

این بیت‌ها همه ساختار دستوری همسانی دارند و از یک مقدمه (بو زی: 不自) و  یک نتیجه‌گیری (گو: 故) تشکیل یافته‌اند. ساختار کلی‌شان را چنین ترجمه کرده‌اند:  «او فلان نمی‌کند، پس بهمان می‌شود»[1] یا «آنها فلان نمی‌کنند، پس بهمان هستند»[2] یا «چون فلان نمی‌کند، بهمان است».[3] همه‌ی این ترجمه‌ها کلمه‌ی «گو» (故) در مصراع دوم را «بنابراین» ترجمه کرده‌اند که نادرست است. این کلمه برای نخستین بار بر آوندهای برنزی دوران ژوی غربی (قرن یازدهم تا هشتم پ.م) پدید آمد و چنین شکلی داشت:  . این شکل در دوران بهار و پاییز یعنی عصر هخامنشی و زمان سروده شدن اغلب شعرهای کهن «دائو دِه جینگ» هم به همین شکل باقی ماند و بعدتر در دوران ایالت‌های جنگاور (قرن پنجم تا سوم پ.م) که «دائو دِه جینگ» ویرایش و تدوین می‌شد، به  بدل شد. نشانه‌ی آن در مُهرهای کوچک دوران هان، زمانی که متون پیشتاز ما وانگ توئی نوشته شده‌اند، بوده و در عصر مینگ که تفسیرهای اصلی متن نگارش یافتند، به صورت در آمده است.

---

[1] Chen, 1989: 110; Henricks, 1989: 918-919.
[2] Cleary, 1993: 13.

[3] پاشائی، ۱۳۷۱: ۲۵۲.

نشانه‌ی «گو» در عمر طولانی‌اش معناهایی متفاوت را حمل کرده است. در ابتدا دیرینه و کهن معنی می‌داده و بعدتر معناهایی متنوع را حمل کرده است: علت و سبب، تصادف و سانحه، دوست قدیمی، مردن، قبلی و پیشین، همچنان مثل قدیم، و بنابراین. در تمام این دلالتها ارجاع به زمان گذشته به چشم می‌خورد و معنای «علت» و «بنابراین» هم از اشاره به تداوم چیزی قدیمی در زمان حال برخاسته است. این معنای اخیر به نسبت دیرآیند هم هست و معنای اصلی «گو» همان قدیمی و دیرین و کهن و اصیل بوده است. با توجه به این که متن مورد نظرمان ستایشی از امر قدیمی در برابر نظمهای مهاجم جدید است، اگر این نشانه را به همین شکل ترجمه کنیم، و بر خلاف روش مرسوم علامت «زی» (自) به معنای خویش را نادیده نگیریم، معنای این شعر به کلی با آنچه که مترجمان معاصر برداشت کرده‌اند، متفاوت می‌شود: «خویشتن را ندیدن/ (این است) بینایی کهن/ خویشتن را تایید نکردن/ (این است) آشکارگی کهن/ خویشتن را نکوهش نکردن/ (این است) دستاورد بزرگ کهن/ به حال خویشتن تأسف نخوردن/ (این است) ماندگاری کهن».

برگرداندن «گو» به بنابراین باعث شده یکی از ارکان مهم نتیجه‌گیری هر بیت یعنی ارجاعش به وضعیت دیرینه و ابتدایی نادیده انگاشته شود، و در همین راستا اشتیاق مترجمان و مفسران برای به دست دادن معنایی هموار و سازگار با برداشتهای زمانه‌شان، باعث شده برخی از کلمات را عملا تحریف کنند. چنان که «فا» (伐) و «جین» (矜) را به خودنمایی و خودستایی و لاف زدن برگردانده‌اند. در حالی که معنای «فا» اصولا منفی است و حمله و هجوم و ویران کردن و کشتن را می‌رساند. مفهوم نکوهش کردن و تهمت زدن هم از تعمیم همین‌ها حاصل آمده و تعبیر ستایش کردن از واژگونگی این معنای اخیر در زمان‌هایی دیرآیندتر ناشی شده است. یعنی هنگام ترجمه‌ی نسخه‌ی کهنی مثل «دائو دِه جینگ» باید به معنای اصلی واژه نظر کرد. همچنین است درباره‌ی «جین» که از معدود کلمات

تک‌معنایی در زبان چینی است و تاسف خوردن و احساس ترحم کردن را می‌رساند و نه چیزهای دیگری مثل «احساس غرور کردن»[۱] یا «لاف زدن»[۲] یا «ستودن اعمال خویش»[۳] را.

بند بعدی نثر است و از دو جمله‌ی کوتاه و بلند تشکیل یافته که به شرحی بر شعر پیشین می‌مانند. کلمات تشکیل دهنده‌شان چنین‌اند:

夫 (فو: مرد، شوهر) 唯 (وِئی: فقط، چون، گرچه) 不 (بو: نه) 爭 (ژِنگ: دعوا کردن، ستیزه، نقص)

故 (گو: پیر، قدیمی) 夫 (فو: مرد، شوهر) 下 (شیا: پایین، فروپایه، بعدی) 莫 (مُو: نه) 能 (ننِگ: توانا، نیرو، توانستن، خرس–گوزن اساطیری) 與 (یو: دادن، کمک، پیروی، جنگیدن، برگزیدن) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 爭 (ژِنگ: دعوا کردن، ستیزه، نقص)

باز می‌بینیم که ترجمه‌ای که از این جملات در دست داریم، بیش از حد جمله را ساده می‌کند. تقریبا همه چنین برگردانده‌اند: «با کسی سر ستیزه ندارد، پس هیچکس زیر آسمان به دشمنی‌اش برنمی‌خیزد». اما کلمات تشکیل دهنده‌ی متن دقیقتر هستند و معنایی پیچیده‌تر را می‌رسانند. متن می‌گوید: «فقط آن مردی که ستیزه نمی‌جوید،/ (فقط آن) مرد قدیمی، فروپایه است و توانایی ندارد تا بجنگد یا ستیزه بجوید.»

آخرین بند در فصل بیست و دوم هم به شرحی بر مطالب پیشین شبیه است و با نقل کردن نخستین بیت از شعر آغازین بحث خود را پیش می‌برد. اینجا سه جمله با هشت و چهارو پنج کلمه داریم، با این نشانه‌ها:

[1] Cleary, 1993: 13.
[2] Chen, 1989: 110.
[3] Henricks, 1989: 919.

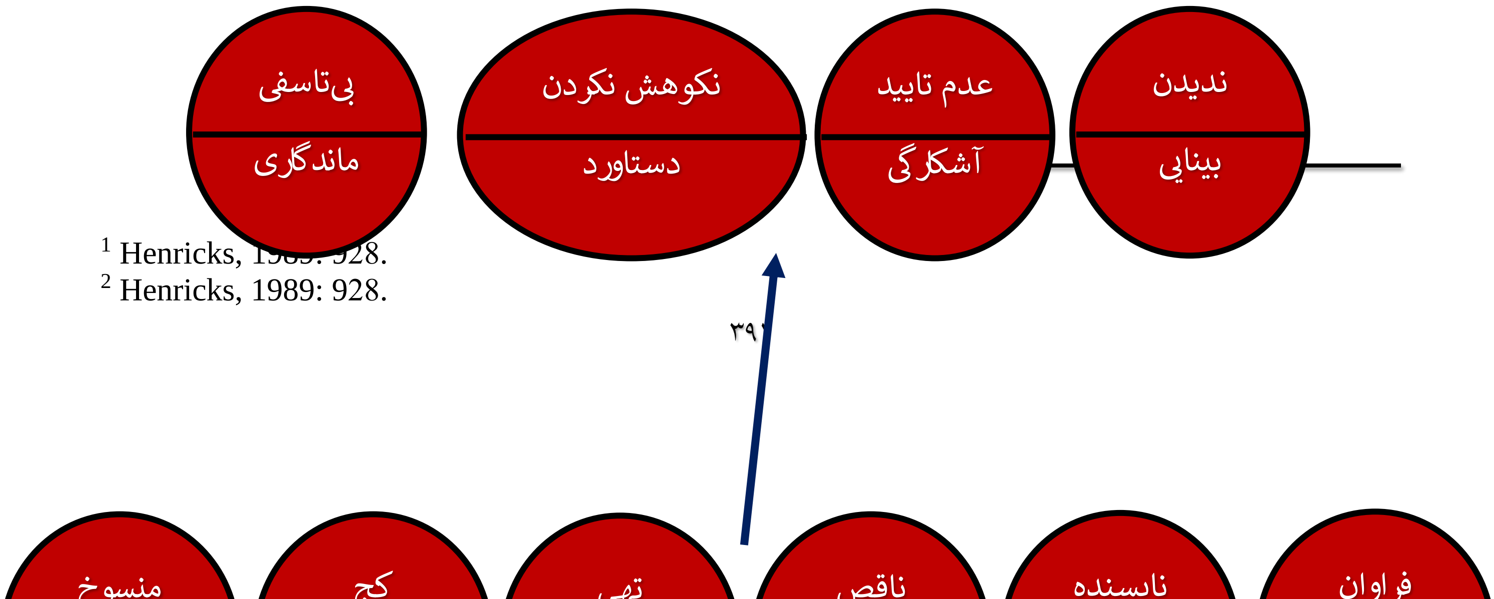
古 (گو: گذشته، دیرینه، ساده، عتیقه) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 所 (سوئُو: جا، مکان) 謂 (وِی: گفتن) 曲 (چو: خمیده، کج، نادرست) 則 (زِه: قانون، هنجار، مثال، رعایت کردنِ قاعده) 全 (چوَن: کامل، همه، بی‌نقص، بی‌نقص، حفظ کردن، یشمِ بی‌رگه) 者 (ژِه: پسوند صفت برتر؛ –تر/ –ترین)

豈 (چی: چطور؟ ممکنه؟) 虛 (شو: خالی، پوک، باطل) 言 (یَن: گفتن، بحث، اعلام) 哉 (زای: علامت تعجب و تاکید در جمله)!

誠 (چِنگ: صادق، حقیقتا، خیلی) 全 (چوَن: کامل، همه، بی‌نقص، بی‌نقص، حفظ کردن، یشمِ بی‌رگه) 而 (اِر: و، آنگاه، اما) 歸 (گویی: برگشتن، حضور یافتن، تعلق داشتن) 之 (ژِه: داشتن، رفتن)

یعنی: «گذشتگان بر این گفتار تکیه می‌کردند که: «ناقص قانون بی‌نقص‌ترین را رعایت می‌کند»/ چطور ممکن است این حرفی پوچ بوده باشد؟/ اما بی‌نقصی حقیقی به او تعلق دارد.»

در نسخه‌های پیشتاز ما وانگ توئی کلمه‌ی «چی» (豈) که جنبه‌ای بلاغی به جمله می‌بخشد، غایب است.[۱] هرچند مفهومش در باقی جمله مستتر است و احتمالا دیرتر برای تاکید بر همین معنی به متن افزوده شده است. به جای کلمه‌ی «شو» (虛) هم «چی» را داریم که یعنی «نزدیک، تقریبا».[۲] یعنی جمله‌ی اول در شکل آغازینش چنین چیزی بوده: «شگفتا که این سخن چقدر نزدیک (به حقیقت) است». با افزوده شدن علامت انکار و تاکید بر تعجب، کلمه‌ی تقریبا هم به باطن دگرگون شده و معنای جمله کمابیش باقی مانده، ولی تشدید شده است.



[1] Henricks, 1989: 928.
[2] Henricks, 1989: 928.

گفتار دوم: زند فصل بیست و دوم

فصل بیست و دوم را اغلب همچون متنی یکپارچه تفسیر کرده‌اند و این چنان که نشان خواهم داد، جای چون و چرا دارد. خوانش سنتی از این بخش از متن، چنان که هو شانگ کونگ به دست داده، آن را رسال‌های درباره‌ی بقا قلمداد می‌کند. یعنی دستیابی به عمر طولانی را در گروی پرهیز از خودبینی و غرور و ستیزه‌جویی می‌داند. همین نویسنده مضمون فصل ۲۲ را با عبارتی در چارچوب «ای چینگ» برابر می‌داند که با شش‌خطی ٤۲ (ای چِین) برابر است. «ای» (افزایش) و «چِین» (فروتنی، خاکساری) نام دو سه‌خطی‌ایست که شش‌خطی شماره‌ی ٤۲ را بر می‌سازد، و از دیرباز تفسیر این علامت با فصل ۲۲ «دائو دِه جینگ» مربوط دانسته می‌شده است.[1] این خوانش البته زمان‌پریشانه است. چون قرنها پس از تدوین متن مورد نظرمان شکل گرفته است.

با این حال اگر به متن دقیقتر بنگریم، در می‌یابیم که با گفتمانی جدلی سر و کار داریم که دو متن ضد هم را کنار یکدیگر نهاده و از یکی دفاع می‌کند. آغازگاه فصل بیست و دوم شعری است سه بیتی که در هر مصراع آن یک جفت متضاد معنایی آمده و با علامت «زِه» (則) به هم مربوط شده‌اند. خواه این کلمه را در معنای قدیمی‌اش بخوانیم و چه جدید، نوعی همگرایی و همنشینی میان این دو قطبهای ضد را نشان می‌دهد. معنای قدیمی این کلمه «رعایت کردن قانون، پیروی از سنت، استیلای قاعده» بوده است، و در ترجمه‌های جدیدتر آن را به صورت «خواهد شد» یا «پیروی می‌کند» فهمیده‌اند.

۲۲.۱: ناقص از قاعده‌ی بی‌نقص پیروی می‌کند	کج از قاعده‌ی راست پیروی می‌کند
تهی از قاعده‌ی پُر پیروی می‌کند	منسوخ از قاعده‌ی نو پیروی می‌کند

[1] Chen, 1989: 111.

نابسندگی از قاعده‌ی برخورداری پیروی می‌کند		فراوانی از قاعده‌ی سردرگمی پیروی می‌کند

جفت‌های متضاد معنایی به کار گرفته شده در این شعر عبارتند از: ناقص/ بی‌نقص، کج/ راست، تهی/ پر، منسوخ/ نو، نابسنده/ برخوردار، و فراوانی/ سردرگمی. برای فهم این شهر نخست باید ببینیم در زمانه‌ای که این متن نوشته می‌شده، این شبکه از جم‌ها در کدام چارچوب مفهومی جای می‌گرفته‌اند؟ درباره‌ی چهار جفت اولی که صریحتر هستند و تقابل‌شان روشن است، تنها یک چارچوب مفهومی مقدم بر «دائو دِه جینگ» را می‌شناسیم که همه‌ی اینها را کنار هم گرد آورده و همچون جفت‌هایی مهم مطرح کرده باشد. آن هم دستگاه فلسفی گاهانی و اندیشه‌ی زرتشتی است. در متون چینی قدیمی‌تر یا معاصر «دائو دِه جینگ» اشاره‌هایی به برخی از جفت‌ها می‌بینیم، اما همه‌شان در کنار هم دیده نمی‌شوند. نشانه‌ی دیگری که ارتباط مفاهیم با چارچوب زرتشتی را نشان می‌دهد، مصراع چهارم است که قدیمی و نو را در نظر دارد، اما قدیمی را با کلمه‌ی «بی» (弊) نشان داده که دلالتی به کلی منفی دارد و به امر فریبکارانه یا موهوم و در ضمن عقبگرد و پسروی اشاره می‌کند. در فرهنگ چینی مثل بقیه‌ی نظام‌های معنایی قدیمی و پیشازرتشتی، اصولا گذشته از حال و آینده بهتر قلمداد می‌شده و عصر زرین در گذشته‌های دوردست قرار داشته است. تنها در چارچوب فلسفه‌ی تاریخ زرتشتی است که گذشته با آمیختگی خیر و شر و تباهی بزرگی نشانه‌گذاری شده و رهایی از آن و دستیابی به رستگاری در آینده تصویر می‌شود. بنابراین در مصراع چهارم نه تنها ترجیح نو بر قدیمی و همنشینی نو با راست و بی‌نقص و پُر را داریم، که «قدیمی» در قطب مقابلش با کلمه‌ای منفی برچسب خورده که مطرود بودن‌اش را تشدید می‌کند.

بر مبنای این گواهان می‌توان حدس زد که دست کم چهار مصراع آغازین انگار واگویه‌ای کهن بوده که از آرای آریایی تاثیر پذیرفته و نظام جهان‌بینی زرتشتی را بیان می‌کرده است. این چهار مصراع آغازین در ضمن با سرمشق عمومی «دائو دِه جینگ» تضادی دارند. یعنی امر منفی را تابع و مشتقی معیوب از امر مثبت می‌دانند، و این پیامی زرتشتی است. برداشت گاهانی است که پری و راستی و بی‌نقصی را اصل می‌گیرد و نقص و عدم و تهیا را همچون

مرضی ثانویه می‌بیند که در بدنه‌ی این اصالت آغازین رخنه کرده‌اند. بدنه‌ی «دائو دِه جینگ» در مخالفت با این برداشت صورتبندی شده و از امر منفی دفاع می‌کند. اما در شعر آغازین انگار این موضع وا نهاده شده باشد.

به همین خاطر حدس من آن است که شعر آغازین فصل بیست و دوم در اصل به مکتب دائویی تعلق نداشته و شعری بوده که زیر تاثیر آرای ایرانی پدید آمده است. فصل بیست و دوم در واقع این شعر را نقل و نقد کرده و کوشیده آن را ابطال کند. زرتشت می‌گفت سخنی نو و ناشنیده دارد که پیش از این سابقه نداشته است، به سیری شکوفان و بالنده برای هستی قایل بود که با عقبگرد تدریجی اهریمن و شکست خوردن‌اش در آخرالزمان مشخص می‌شود. از دید او تهیا و نقص و کژی و فریب و شکست از اهریمن بر می‌خیزد. اما این سویه‌های منفی هم در نهایت از قاعده‌ی حاکم بر امر مثبت، یعنی از اَشَه پیروی می‌کنند. به عبارت دیگر شعار زرتشت آن بود که خرد و عقلانیت بر سراسر هستی حاکم است. هم بر بخش‌های آفریده‌ی اهورامزدا و هم بر کاستیها و حفره‌هایی که اهریمن خلق کرده است. به خاطر همین استیلای فراگیر خرد و پیوندش با اهورامزدا بود که او در نهایت پیروز میدان می‌شد و در پایان زمان بر اهریمن غلبه می‌کرد.

شعر آغازین فصل بیست و دوم در اصل دارد همین را می‌گوید. در اینجا پری و راستی و نویی و پری اصل هستند. عدم از قاعده‌ی وجود و دروغ (کژی) از قاعده‌ی راستی و عقبگرد به سنن فریبکارانه‌ی قدیمی از تقدیر زمان کرانمند (نو شدن) پیروی می‌کنند.

بیت آخر هم با آن که معنایی مبهم دارد، اما قاعدتا در همین چارچوب فهمیده می‌شده است. مصراع اول کاملا در امتداد بیت‌های پیشین است: «نابسندگی از قاعده‌ی برخورداری پیروی می‌کند». یعنی فقر و تهیدستی و محرومیت برآمده از همان قانونی است که بر آبادانی و رفاه و برخورداری حاکم است، و این همان عقلانیت حاکم بر جامعه است که در عصر هخامنشی به ویژه در حوزه‌ی اقتصاد و تجارت انقلابی به پا کرده بود. مصراع آخر اما بسیار مبهم است: «فراوانی از قاعده‌ی سردرگمی پیروی می‌کند». این را می‌توان نوعی تحریف در شعر اصلی دانست. چرا

که معنایش با آنچه که در سایر بخش‌های «دائو دهِ جینگ» می‌بینیم سازگاری دارد و واژگونه‌ی نگرش زرتشتی است. این همان سخنی است که پیشتر هم شنیدیم و می‌گفت فراوانی و پر بودن و دانایی خطرناک است، چون به سرگردانی و گیجی و سردرگمی منتهی می‌شود.

بند دوم دقیقا در ادامه‌ی همین چرخش مفهومی قرار می‌گیرد. این بند از جمله‌ای طولانی تشکیل یافته که شرحی درباره‌ی بند نخست می‌دهد و آن را به بند سوم متصل می‌کند. بند سوم هم شعری است همسان با بند اول، اما مضمونی واژگونه دارد و ارزش‌های دائویی را شرح می‌دهد و امر منفی را ستایش می‌کند. جالب آن که امر منقی در این بیان با قدمت و دیرینگی پیوند خورده و این را می‌توان پاسخی دانست به مصراع چهارم که حق تقدم را به امر نو می‌داد و کهنگی را با عنوانی طرد کننده تابع قاعده‌ی آن می‌دانست.

بند دوم آشکارا دلالتی سیاسی دارد. می‌گوید شاه باید برای حفظ یگانگی مردم قانون فرودستی را بر آسمان را اعمال کند. یعنی امر قدسی (آسمان) با فرودستی و وضعیت موجود همساز است و نه فرادستی و جستجوی وضعیت آرمانی. اما چرا شاه باید چنین کند؟ چون که فراوانی به سردرگمی منتهی می‌شود. از اینجا می‌توان دریافت که احتمالا مصراع پایانی شعر بند نخست در حالت اصلی‌اش فراوانی تابع چیزی مثبت‌تر از خود –شاید شادمانی یا خوشبختی– می‌دانسته است. اما این کلمه‌ی دوم به «سردرگمی» تحریف شده است. چرا که در جاهای دیگر متن هم پرهیز از گیجی و سرگردانی بهانه‌ای برای منع دانایی و آموزش و برخورداری از رفاه و لذت دانسته شده بود.

بند سوم شعری است ساده که انگار برای مخالفت با هسته‌ی مرکزی آرای زرتشتی–ایرانشهری سروده شده است و از این نظر ضد شعر اولیه‌ی این فصل است:

۲۲.۳: خویشتن را ندیدن (این است) بینایی کهن

خویشتن را تایید نکردن (این است) آشکارگی کهن

خویشتن را نکوهش نکردن (این است) دستاورد بزرگ کهن

به حال خویشتن تأسف نخوردن (این است) ماندگاری کهن

خوانش مرسوم امروزین از این فصل – و کل «دائو دِه جینگ»– به شدت زیر تاثیر آرای مسیحی اروپایی قرار دارد. چنان که از دست رفتن ثروت توانگران و بهروزی فقیران در بافتی تقریبا الاهیاتی به عدلی آسمانی منسوب شده است. بدان شکلی که در موعظه‌ی مسیح بر فراز کوه می‌بینیم.[1] در آنجا که می‌گوید «آمرزیده‌اند فقیران، چرا که ملکوت اعلی از آن ایشان است و آمرزیده‌اند گرسنگان، چون سیر خواهند شد». این البته درست است که در هردو سنت چینی و اروپایی ستایش فرودستان و شماتت کوشش برای دستیابی به قدرت و لذت و معنا و بقا موج می‌زند و کوششی برای حفظ وضعیت موجود دیده می‌شود. اما اینها به سنت‌های فرهنگی به کلی متفاوتی تعلق دارند. سنت مسیحی که خاستگاهی یهودی دارد و در بافتی افلاطونی تفسیر و تعبیر شده، به کلی با رویکرد «دائو دِه جینگ» متفاوت است که بسیار کهن‌تر است و برخاسته از فرهنگی به کلی متمایز. از این رو همسان انگاشتن پیام این دو –مثلا نزد چِن[2]– قدری سطحی‌نگرانه است و همین است که راه را بر درک ریزه‌کاری جدلیِ متن می‌بندد.

برای دستیابی به گسست اصلی این فصل، باید بند سوم را در کنار بند اول خواند. در این چهار بیت، وضعیت خوب و آرمانی در گذشته جای گرفته و به همین خاطر کلمه‌ی کهن/ دیرینه مدام تکرار شده است. کلمه‌ای بسیار مهم که در ترجمه‌ها به یکی از معناهای فرعی‌اش (سانحه، بنابراین، عمدی) برگردانده شده. در حالی که احتمالاً همان «قدیمی» را می‌رساند و توجه به آن برای فهم تقابل میان دو شعر اهمیت دارد. در مصراعهای فرد این شعر، عناصر اصلی «خودشناسی» با لحنی منفی و تهاجمی مورد اشاره قرار گرفته، و غیابشان با وضعیت آرمانی کهن برابر انگاشته شده است. دیدن خویش، تایید کردن یا نکوهش کردن کردارهای خویش، و داوری کردن درباره‌ی وضعیت خویشتن

---

[1] انجیل لوقا، باب ششم، آیات ۲۰–۲۶.

[2] Chen, 1989: 111-112.

مبانی نیرویی درونزاد و مهم در دستگاه فکری مغانه است که دین یا وجدان خوانده می‌شود. این همان نیرویی است که تفکیک میان خیر و شر را ممکن می‌کند و درستی یا نادرستی کارهایی که می‌کنیم را تعیین می‌کند. بنابراین همه‌ی عناصری که در این شعر به صورت منفی در جلوه‌ی خودبینی و خودخوارپنداری آمده، در اصل نسخه‌هایی آمیخته به کژفهمی از یکی از نیروهای مهم نفسانی هستند که اخلاق را ممکن می‌سازند. در این جمله‌ها هر سویه از خودشناسی به یک ارزش سنتی اخلاقی برگردانده شده و با برچسب کهن از وضعیت نو و تازه‌واردِ بیگانه تفکیک شده است.

دو بند پایانی فصل بیست و دوم هم به شرحی نثرگونه از شعر پیشین می‌ماند. بند چهارم باز فرودستی و خواری را ستایش می‌کند و می‌گوید خوشا به حال کسی که اصولا جنگاور نیست و بنابراین هماوردی هم ستیزه با او را انتخاب نمی‌کند. این را به ویژه اگر در بافت تقابل کشاورزان نیمه‌برده‌ی چینی و کوچگردان جنگاور و گردنکش سکا بنگریم، معنادارتر خواهد نمود.

در شرح موقعیت رعیت چینی همین بس که در زبان چینی «برده» با کلمه‌ی «نولی» مترادف است که در ضمن «بدهکار، وابسته، رعیت» هم معنی می‌دهد. یعنی مرز معنایی روشنی میان رعیت کشاورز و برده وجود نداشته است. برخی از نویسندگان معاصر این کلمه را به معنای باریک «برده‌ای که اسیر جنگی بوده» حمل کرده‌اند، و شمار کل بردگان را در چین اندک شمرده‌اند.[۱] در حالی که این کاربرد دیرآیند این واژه طی دو سه قرن گذشته است. اگر برده را دقیق وارسی کنیم، به این تعریف می‌رسیم: «انسانِ فاقد حقوق مدنی که نیروی کار اقتصادی و اجباری باشد و تحت مالکیت یک ارباب قرار داشته باشد». در این حالت بدنه‌ی جمعیت چین از دوران سلسله‌ی چین که برده‌سازی کشاورزان بدهکار را باب کرد،[۲] تا پایان دوران مائو برده محسوب می‌شده‌اند و هنوز هم چین بزرگترین جمعیت

---

[1] Schottenhammer, 2003: 143–154.
[2] Lewis, 2007: 252.

بردگان در دنیا را دارد، و تنها تفاوت آن است که پس از انقلاب کمونیستی این جمعیت دیگر زیر نظارت اربابانی از حزب کمونیست قرار دارند، و این نیروها جایگزین دربار امپراتوری شده است.

بند پنجم اغلب چنین خوانده شده که انگار مصراع نخستین متن را تکرار و تایید می‌کند. اما باز در اینجا نشانه‌ی «ژِه» (者) که صفت تفضیلی درست می‌کند نادیده انگاشته شده است. اتفاقا این جمله به شکلی ضمنی با نخستین مصراع متن مخالفت می‌کند. یعنی می‌گوید ناقص از قانون بی‌نقص پیروی نمی‌کند. بلکه دنباله‌روی قانون «بی‌نقص‌ترین» است. قانونی که به دائو مربوط می‌شود و با پذیرش وضعیت فروپایه‌ی موجود و ستایش امر منفی پیوند خورده است. ادامه‌ی جمله هم این خوانش را تایید می‌کند. چون در پایان می‌گوید آنچه به واقع بی‌نقص است، این یک است، و نه آن که در ابتدای کار مطرح شده بود.

بخش بیست و سوم: برگردان و زند فصل بیست و سوم

گفتار نخست: برگردان فصل بیست و سوم

希言自然，故飄風不終朝，驟雨不終日。

孰為此者？天地。

天地尚不能久，而況於人乎？

故從事於道者，道者，同於道；德者，同於德；失者，同於失。

同於道者，道亦樂得之；同於德者，德亦樂得之；同於失者，失亦樂得之。

信不足，焉有不信焉。

۲۳.۱: چشمداشت از خویشتن این شکلی است:

بادِ کهن می‌وزد، (اما) نه تا پایان صبح

باران می‌بارد، (اما) نه تا پایان روز

۲۳.۲: چه کسی این را ساخته؟ آسمان و زمین

۲۳.۳: حتا توان آسمان و زمین هم دیرزمانی نمی(پایند)

پس (این ناتوانی) درباره‌ی آدمها چقدر کمتر است؟

۲۳.٤: بنابراین (هرکسی) کاری را بر عهده می‌گیرد:

در راه باش رهسپارتر می‌شوی

همان که رهسپار است فضیلت‌مندتر است

همان که با فضیلت است ناکام‌تر است

همان که ناکام است...

۲۳.۵: (کسی که) با راه همراه گردد راه نیز (آوای) در اختیار داشتنِ او را ساز می‌کند

(کسی که) با فضیلت همسان گردد فضیلت نیز (آوای) در اختیار داشتنِ او را ساز می‌کند

(کسی که) با شکست و ناکامی همسان گردد، شکست و ناکامی نیز (آوای) در اختیار داشتنِ او را ساز می‌کند»

۲۳.٦: وقتی اعتماد فراوان نباشد

پس بی اعتمادی فراوان است

فصل بیست و سوم از شش بند تشکیل یافته که دو شعر را در میانه‌ی خود می‌گنجاند. نخستین بند، سه جمله‌ی ٤ و ٦ و ۵ کلمه‌ای دارد و منثور است، با این کلمات:

希 (شی: امید، توقع) 言 (یَن: گفتن، بحث، اعلام) 自 (زی: خود، خویش، البته) 然 (رَن: سوزاندن، به این شکل، اما، درست)

故 (گو: پیر، قدیمی) 飄 (پیائو: سُر خوردن، افتادن) 風 (فِنگ: باد، هوا، احوال، سبک، عشق، انضباط، صرع، بی‌پایه)

不 (بو: نه) 終 (ژونگ: پایان، مرگ، بالاخره) 朝 (ژائو: روز، صبح، صبحانه، فعال، لحظه)

驟 (ژو: ناگهان، سریع) 雨 (یوئو: دوست، باران، دستورالعمل) 不 (بو: نه) 終 (ژونگ: پایان، مرگ، بالاخره) 日 (ری: خورشید، روز، وقت)

جمله‌ی نخست را تقریبا همه‌ی مترجمان یکدست چنین ترجمه کرده‌اند: «کم‌گویی طبیعی است»[1] یا «طبیعت به ندرت سخن می‌گوید».[2] مبنای این ترجمه آن است که همه‌ی مترجمان نشانه‌ی «شی» (希) را به صورت مشتقی از 稀 خوانده‌اند که نادر و کمیاب معنی می‌دهد. چنین شکلی از کوتاه‌نویسی واژه‌ی اخیر رایج بوده، اما به هر صورت معنای اصلی این نشانه نیست. نشانه‌ی «زی» (自) را هم طبیعت، طبع و خلق و خو فهمیده‌اند که جای چون و چرا دارد. در نهایت هم «رَن» (然) را به معنای اندک و کم گرفته‌اند، که آن نیز معنای اصلی این واژه نیست. حدس من آن است که این خوانش تحت تاثیر دو جمله‌ی بعدی است و خواسته‌اند موازی با آنها این یک را نیز تعبیر کنند. البته جمله‌ی نخست را می‌توان با قدری حاشیه‌روی به شکل مرسوم خواند، اما برگردان دیگری از آن هم ممکن است که سرراست‌تر هم هست: «توقع خویشتن را به این شکل ابراز می‌کند:» یا «چشمداشت از خویشتن این شکلی است:» و این مقدمه‌ای معنادار است برای دو جمله‌ی بعدی که معنایی شفاف دارند: «بادِ کهن می‌وزد، (اما) نه تا پایان صبح/ باران می‌بارد، (اما) نه تا پایان روز».

---

[1] Henricks, 1989: 932.
[2] Chen, 1989: 113; .

مترجمان معاصر معمولا معنایی اضافی را به این جملات بار کرده‌اند و «فِنگ» (風) را تندباد یا توفان دانسته‌اند و «یوئو» (雨) را سیلاب و باران سیل‌آسا.[1] در حالی که این علامت‌ها چنین معنای افراطی‌ای ندارند و اتفاقا با توجه به معناهای دیگرشان نوعی ملایمت و نرمی در مفهوم‌شان نمایان است. یعنی به سادگی باد و باران را نشان می‌دهند. هریک هم صفتی دارند که نادیده انگاشته شده است. «گو فِنگ» یعنی باد دیرینه یا باد قدیمی و «ژو یوئو» یعنی بارانی که نامنتظره و ناگهانی ببارد. گو البته معنای متنوعی دارد و بسته به بافت متن معناهایی مثل «گذشته، مرده، سانحه، و عمدی و بنابراین» را هم حمل می‌کند. آنان که این ترکیب را توفان و تندباد خوانده‌اند، مفهوم سانحه و مرگ را از «گو» برداشت کرده‌اند. اما بیشتر به نظر می‌رسد معنای اصلی‌اش یعنی قدیمی و کهن مورد نظر باشد. یعنی متن تقابلی بین بادی که از دورانی دیرینه بامدادان می‌وزد، و بارانی که ناگهانی و نو به نو پدید می‌آید برقرار کرده باشد.

بند بعدی یک جمله‌ی پرسشی است با شش کلمه: 孰為此者？天地

孰 (شو: کسی، کی؟، چی؟) 為 (وِی: کردن، ساختن، بودن) 此 (تْسی: این، اینجا) 者 (ژِه: پسوند صفت برتر؛ –تر/ –ترین)؟

天 (تیان: آسمان) 地 (دی: زمین)

معنای جمله کاملا روشن است: «چه کسی اینها – آسمان و زمین – را ساخته؟». هرچند باز در بسیاری جاها با انتزاعی افزوده بر متن برگردانده شده است. مثلا چن خوانده: «علت اینها چیست؟ آسمان و زمین»[2] یا پاشائی کلمه‌ی «شو» را جا انداخته و نوشته «اینها کردار آسمان و زمین است».[3]

---

[1] پاشائی که کلمه‌ی باران را به کل از قلم انداخته و نوشته «توفان چو برآید تمام بامداد نمی‌پاید/ تندباد نیز تمام روز نمی‌پاید» (پاشائی، ۱۳۷۱: ۲۵۹).

[2] Chen, 1989: 113; .

[3] پاشائی، ۱۳۷۱: ۲۵۹.

بند بعدی هم یک جمله‌ی پرسشی دو گزاره‌ایست، با شش و پنج کلمه:

天 (تیان: آسمان) 地 (دی: زمین) 尚 (شَنگ: هنوز، حتا، ستودن، شریف) 不 (بو: نه) 能 (نِنگ: توانا، نیرو، توانستن، خرس-گوزن اساطیری) 久 (جیُو: درازمدت، زمان طولانی)

而 (اِر: و، آنگاه، اما) 況 (کوانگ: شرایط، بسیار کمتر، به علاوه) 於 (یو: در، با، از) 人 (رِن: مردم، انسان) 乎 (هو: در، بر)؟

معنا روشن است: «حتا توان آسمان و زمین هم دیرزمانی نمی(پاید)/ پس (این ناتوانی) درباره‌ی آدمها چقدر کمتر است؟».

دو بند بعدی دو شعر هستند که انگار دومی در دنباله‌ی اولی سروده شده باشد. ساختار بند چهارم چنین است:

故從事　　於道者，道者，
同於道；德者，
同於德；失者，
同於失。

روشن است که هسته‌ی مرکزی متن شعری است با مصراعهای سه و دو کلمه‌ای که در آن دو کلمه در مصراع اول و یکی در مصراع دوم تکراری هستند. ساختار این شعر ولی شکسته است. یعنی با یک جمله‌ی سه کلمه‌ای مستقل آغاز می‌شود و مصراع آخرش جفت نیست و یک دو کلمه‌ای از انتهایش افتاده است. چنین می‌نماید که شعر مورد نظرمان زمانی مشهور و برای مخاطب آشنا بوده و ویراستار تنها بخشی از آن را با مقدمه‌چینی کوتاهی نقل کرده باشد. این مقدمه‌ی سه کلمه‌ای را به نظرم باید جداگانه همچون پیش‌درآمدی خواند، هرچند در متن کلاسیک نقطه‌گذاری‌ای بین آن و مصراع اول شعر دیده نمی‌شود. کلمات سازنده‌ی بند چهارم چنین‌اند:

故 (گو: بنابراین، پیر، قدیمی) 從 (تْسُنگ: دنبال کردن، تحویل دادن، پذیرفتن، از وقتی که) 事 (شِه: چیز، کار، خدمت، سانحه)

於 (یو: در، با، از) 道 (دائو: راه) 者 (ژِه: پسوند صفت برتر؛ –تر/ –ترین، پسوند فاعلی)

道 (دائو: راه) 者 (ژِه: پسوند صفت برتر؛ –تر/ –ترین)

同 (تُنگ: همان، با هم، همچنین) 於 (یو: در، با، از) 道 (دائو: راه)

德 (دِه: فضیلت، مهربانی، ذهن) 者 (ژِه: پسوند صفت برتر؛ –تر/ –ترین)

同 (تُنگ: همان، با هم، همچنین) 於 (یو: در، با، از) 德 (دِه: فضیلت، مهربانی، ذهن)

失 (شی: از دست دادن، نادیده گرفتن، شکست خوردن، اشتباه، تقصیر) 者 (ژِه: پسوند صفت برتر؛ –تر/ –ترین)

同 (تُنگ: همان، با هم، همچنین) 於 (یو: در، با، از) 失 (شی: از دست دادن، نادیده گرفتن، شکست خوردن، اشتباه، تقصیر)

جملهٔ سه کلمه‌ای آغازین آشکارا توضیحی است برای شعری که در ادامه می‌آید. این را اغلب چنین دریافت نکرده‌اند و آن را با سه کلمهٔ بعدی سرهم خوانده‌اند. در نتیجه دلالتِ نشانه‌هایش در شعر حل شده‌اند. این جملهٔ مقدماتی را می‌توان چنین خواند: «بنابراین (هرکسی) کاری را بر عهده می‌گیرد» یا «از دوران‌های قدیم (هرکسی) خدمتی را بر دوش می‌گیرد». ناگفته نماند که «گو» که این بند با آن شروع شده در بسیاری از نسخه‌ها دیده نمی‌شود.[۱] بنابراین معنایش احتمالاً «بنابراین» بوده و همچون حرف ربط عمل می‌کرده و معنایی غنی‌تر را نمی‌رسانده است.

پس از آن شعری آغاز می‌شود که معنایش به شدت به خاطر تکرار کلمات پرابهام شده است. باید توجه داشت که به احتمال زیاد شکل اصلی شعر، بدون آن جملهٔ پیش درآمد بوده است. در این حالت بر اساس ساخت دستوری جمله چنین می‌گوید که:

[1] Henricks, 1989: 941–942.

«در راه باش		رهسپارتر می‌شوی

همان که رهسپار است		فضیلت‌مندتر است

همان که با فضیلت است		ناکام‌تر است

همان که ناکام است...»

احتمالا این شعر ادامه داشته است. اما بخش‌هایی که ما در متن داریم همین است. ویراستار با افزودن آن جمله‌ی سه کلمه‌ای، توضیحی در این مورد داده و گفته که بودن در راه و داشتن فضیلت مثل آن است که کسی خدمتی یا کاری را بر عهده بگیرد. به همین خاطر ترجمه‌ی مرسوم از این عبارتها چنان است که بخش آغازین را به تمام جملات تعمیم داده‌اند و چنین خوانده‌اند: «بنابراین کسی که خود را به راه متعهد می‌سازد، با راه یگانه می‌شود/ کسی که خود را به فضیلت متعهد سازد، با فضیلت یگانه می‌شود/ و کسی که خود را به نقص و ناکامی متعهد سازد، ناکام می‌گردد.»[۱]

این ترجمه هموار و خوش‌خوان است، اما دو پیش‌داشت مهم را به متن وارد می‌کند. یکی آن بخش متعهد شدن و بر عهده گرفتن است، که در بدنه‌ی شعر غایب است و از جمله‌ی دیباچه به آن تعمیم یافته، و دیگری مفهوم «یگانه شدن» که به این شکل در متن دیده نمی‌شود. کلمه‌ی کلیدی در اینجا «ژِه» (者) است که مدام تکرار می‌شود. این کلمه در متون کلاسیک چینی برای نقطه‌گذاری پایان به کلمه به کار گرفته می‌شود. معنای اصلی‌اش اما «–تر/ –ترین» است و صفت تفضیلی درست می‌کند، و گاهی به صورت علامت کوتاه شده‌ی «چیان» (前) یا «هُئو» (後) به کار برده می‌شود که به ترتیب یعنی قبلی و بعدی و ضمیری است که به کلمه‌ای در جمله اشاره می‌کند. به هر روی این نشانه را نمی‌شود به «یگانه شدن» تعبیر کرد.

[1] Henricks, 1989: 935–936.

هنریکز که این ترجمه‌ی هموار ولی بحث‌برانگیز را از او نقل کردم، به درستی اشاره کرده که شاعر در اینجا از ایهام هم بهره برده و با کلمات بازی کرده است. چون «تِه» هم معنای فضیلت را می‌رساند و هم «دستیابی، به چنگ آوردن» را. از این رو متضاد «از دست دادن، ناکامی» هم هست.[1] بنابراین شعر را می‌توان چنین هم خواند:

«در راه باش　　　رهسپارتر می‌شوی

همان که رهسپار است　　　کامیاب‌تر است

همان که کامیاب‌تر است　　　ناکام‌تر است

همان که ناکام است...»

این البته به نظر ناسازه‌ای می‌ماند که هرکس بیشتر بهره‌مند باشد، بیشتر محروم باشد. اما گویا منظور آن است که هرکه بیشتر به دست بیاورد، بیشتر از دست می‌دهد، یا «هرکه بامش بیش برفش بیشتر». این البته احتمالا معنای ضمنی و فرعی برخاسته از ایهام باشد و منظور اصلی شعر از همنشینی «دائو» و «دِه» ناشی شود و کلمه‌ی اخیر همان فضیلت را برساند. تفسیر هنریکز در این مورد هم درست می‌نماید که «دِه» در اینجا دلالت اخلاقی خاصی ندارد و بیشتر به نیروی برخاسته از راه و بهره‌مندی از آن دلالت می‌کند.[2]

نیمه‌ی دوم بند چهارم و بند پنجم اگر در پی هم خوانده شوند، یک شعر کامل سه بیتی را پدید می‌آورند. بنابراین چنین می‌نماید که نقطه‌گذاری در فصل بیست و و به شدت آشفته باشد. من در اینجا از نقطه‌گذاری مرسوم سرپیچی می‌کنم و شعر کامل و منسجمی که پس از آن شعر ابتر بند چهارم آمده را یک‌جا در بند پنجم جای می‌دهم:

同於道者,　　　道亦樂得之；

[1] Henricks, 1989: 937–938.

[2] Henricks, 1989: 940.

同於德者,　　　德亦樂得之；
同於失者,　　　失亦樂得之。

در این شعر سه بیتی مصراعهای اول چهار کلمه دارند که سه تایش تکراری است، و مصراع دوم پنج کلمه دارد که چهارتایش تکراری است. یعنی شعری به شدت مصنوعی و پرتکرار را داریم، که کلیدواژه‌های اصلی‌اش همگی از آن شعر ناقص پیشین گرفته شده‌اند. از این رو حدس می‌زنم ویراستاری که جمله‌ی کوتاه اولی را به ابتدای شعر افزوده، این شعر را همچون شرحی و بسطی در ادامه‌ی آن سروده باشد. کلمات برسازنده‌ی این جملات چنین‌اند:

同 (تُنگ: همان، با هم، همچنین) 於 (یو: در، با، از) 道 (دائو: راه) 者 (ژِه: پسوند صفت برتر؛ -تر/ -ترین)

道 (دائو: راه) 亦 (یی: همچنین، فقط، گرچه) 樂 (یوئِه: موسیقی، نواختن، ساز) 得 (دِه: به دست آوردن، قرارداد، نتیجه، مناسب) 之 (ژِه: داشتن، رفتن)

同 (تُنگ: همان، با هم، همچنین) 於 (یو: در، با، از) 德 (دِه: فضیلت، مهربانی، ذهن)者 (ژِه: پسوند صفت برتر؛ -تر/ -ترین)

德 (دِه: فضیلت، مهربانی، ذهن) 亦 (یی: همچنین، فقط، گرچه) 樂 (یوئِه: موسیقی، نواختن، ساز) 得 (دِه: به دست آوردن، قرارداد، نتیجه، مناسب) 之 (ژِه: داشتن، رفتن)

同 (تُنگ: همان، با هم، همچنین) 於 (یو: در، با، از) 失 (شی: از دست دادن، نادیده گرفتن، شکست خوردن، اشتباه، تقصیر)者 (ژِه: پسوند صفت برتر؛ -تر/ -ترین)

失 (شی: از دست دادن، نادیده گرفتن، شکست خوردن، اشتباه، تقصیر) 亦 (یی: همچنین، فقط، گرچه) 樂 (یوئِه: موسیقی، نواختن، ساز) 得 (دِه: به دست آوردن، قرارداد، نتیجه، مناسب) 之 (ژِه: داشتن، رفتن)

اگر این سه بیت را با شعر پیشین مقایسه کنیم، به روشنی در می‌یابیم که نوعی بازسرایش و تکرار همان در قالبی نو است. شاهدی که حدس مرا درباره‌ی افزوده بودن این بخش و بازبینی نقطه‌گذاری متن تایید می‌کند، آن است

که کل این شعر در نسخه‌های پیشتاز ما وانگ توئی یافت نمی‌شود[1] و بنابراین در زمانی پس از نیمه‌ی نخست عصر هان (میانه‌ی دوران اشکانی) به متن افزوده شده است.

این شعر را نویسندگان گوناگون به اشکال متفاوت فهمیده و ترجمه کرده‌اند. کلیری قالب عمومی را چنین خوانده که «کسانی که به فلان شبیه می‌شوند، از دستیابی بدان شادمان‌اند».[2] او در این خوانش از وینگ تُسیت چان پیروی کرده که می‌گوید «آن که با فلان هم‌سرشت می‌شود، فلان نیز از داشتن‌اش خوشحال می‌شود»[3] و پاشائی نیز ترکیبی از این دو تا را در نظر گرفته است: «آدمی چون با فلان همسان شود، فلان هم با او همسان می‌شود».[4] چن اما به راهی متفاوت رفته و می‌گوید «کسی که فلان را دنبال کند، با فلان همسان می‌شود».[5] همه‌ی این معانی به هم نزدیک هستند، اما کلمه‌ی مهم «یوئه» (樂) را نادیده می‌گیرند. لابد چون که در بافت معنایی امروز به موضوع بی‌ربط می‌نماید. اما اگر بخواهیم به متن وفادار باشیم، به چنین برگردانی می‌رسیم:

«(کسی که) با راه همراه گردد — راه نیز (آوای) در اختیار داشتنِ او را ساز می‌کند

(کسی که) با فضیلت همسان گردد — فضیلت نیز (آوای) در اختیار داشتنِ او را ساز می‌کند

(کسی که) با شکست و ناکامی همسان گردد — شکست و ناکامی نیز (آوای) در اختیار داشتنِ او را ساز می‌کند»

واپسین بند از این فصل یک جفت جمله است با سه و پنج کلمه به این شرح:

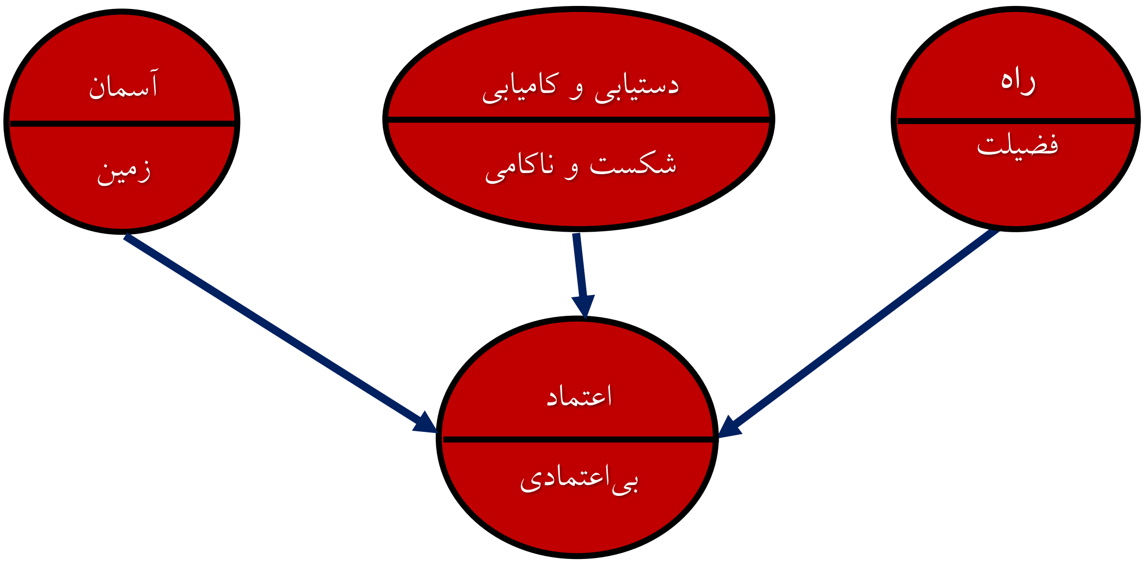
信 (شین: راست، درست، باور، پیام) 不 (بو: نه) 足 (زو: پا، رفتن، راضی کردن، فراوان، توقف، کاملا)

---

[1] Henricks, 1989: 943-946
[2] Cleary, 1393: 13.
[3] Henricks, 1989: 944.
[4] پاشائی، ۱۳۷۱: ۲۵۹.
[5] Chen, 1989: 113.

焉 (یِن: نوعی پرنده‌ی زرد، توی، چرا؟، بنابراین) 有 (یُوو: فراوان، داشتن) 不 (بو: نه) 信 (شین: راست، درست، باور، پیام) 焉 (یِن: نوعی پرنده‌ی زرد، توی، چرا؟، بنابراین) 有

این بند نیز افزوده‌ای دیرآیند است و در نسخه‌های متقدم ما وانگ توئی نیامده است.[1] ترجمه‌ی مرسوم از این دو جمله آن است که «وقتی به قدر کافی (به مردم) اعتماد نکنی، غیرقابل اعتماد می‌شوند».[2] اما خود جمله‌ها چنان که از برشمردن نشانه‌هایشان بر می‌آید، چنین سرراست نیستند. عبارت اول (信不足) به نسبت روشن است و یعنی «(وقتی) اعتماد فراوان نباشد». گزاره‌ی دوم (焉有不信焉) اما قدری مبهم است، ولی می‌شود چنین ترجمه‌اش کرد که «پس بنابراین بی‌اعتمادی فراوان است». دو جمله را احتمالا به این ترتیب برنگردانده‌اند، چون بیش از حد همانگویانه و سطحی به نظر می‌رسد. اما معنای جملات به هر صورت چنین است.



---

[1] Henricks, 1989: 946
[2] Chen, 1989: 113.

گفتار دوم: زند فصل بیست و سوم

فصل بیست و سوم در اصل دو شعر است که به کمک جمله‌هایی توضیحی به هم چسبیده‌اند. یکی از شعرها ناقص نقل شده و احتمالا بسیار مشهور و برای مخاطب آشنا بوده. طوری که نقل تکه‌ای از آن برای انتقال منظورش بسنده می‌نموده است. شعر دوم را احتمالا ویراستار خود بر مبنای آن سروده معناهای مورد نظرش را صریحتر از دل آن بیرون کشیده است. این ترکیب شعری که بندهای چهارم و پنجم را در بر می‌گیرد، با چند جمله‌ی مقدماتی و چند گزاره‌ی پی‌نوشت گسترش یافته و قوام پیدا کرده است.

سه بند نخستین متن همچون مقدمه و شرحی بر شعر اولی نگارش یافته‌اند:

۲۳.۱: چشمداشت از خویشتن این شکلی است:

بادِ کهن می‌وزد، (اما) نه تا پایان صبح

باران می‌بارد، (اما) نه تا پایان روز

۲۳.۲: سبب‌اش چیست؟ آسمان و زمین

۲۳.۳: حتا توان آسمان و زمین هم دیرزمانی نمی(پایند)

پس (این ناتوانی) درباره‌ی آدمها چقدر کمتر است؟

اغلب نویسندگان این جمله‌ها را به صورت طرح نوعی متافیزیک چینی فهمیده‌اند. یعنی فرض کرده‌اند که موضوعِ اصلی جبهه‌گیری «دائو دِه جینگ» مضمون‌هایی مثل علیت خطی یا تعین متافیزیکی طبیعت بوده است.[1] در حالی که این مفاهیم اصولا در تاریخ اندیشه دیرتر تحول پیدا می‌کنند و به ویژه در افق فرهنگ چینی دیرآیند هستند. این جملات آغازین را به نظرم باید ساده‌تر و سرراست‌تر خواند، و در این حالت به نوعی نقد و نفی متافیزیک انتزاعی شبیه می‌شود. مضمون اصلی آن است که همه چیز گذراست و هیچ قاعده‌ای پایدار و استوار نیست. به ویژه مفهوم «خویشتن» در این میان مورد حمله است، و چنان که در شعرهای بعدی خواهیم دید، موضوع عبارت است از حمله به مفهوم «منِ خودمختار خودبنیاد» که در آن دوران تنها در قلمرو تمدن ایرانی و در چارچوب اندیشه‌ی زرتشتی صورتبندی می‌شد. سه بند آغازین می‌گوید که خویشتن به بادی یا بارانی می‌ماند که دیری نمی‌پاید و گذراست. آنچه این ناپایداری را رقم می‌زند، آسمان–زمین یعنی قانون حاکم بر هستی است. اما خود این قانون هم به همین اندازه شکننده و بی‌دوام است. پس کل سه بند آغازین تردید در وجود «من» پایدار و استوار است، و «قانون طبیعی» فراگیر و محکمی که بر آن استیلا داشته باشد. این دو مفهوم به قدر کافی برای آشنایان به تاریخ اندیشه‌ی آن دوران آشنا هستند. چون آشکارا دارند به انسان و حق در چارچوب زرتشتی اشاره می‌کنند، یعنی «روان» و «اشا».

آنگاه به شعر بند چهارم می‌رسیم:

۲۳.٤: بنابراین (هرکسی) کاری را بر عهده می‌گیرد:

در راه باش	رهسپارتر می‌شوی
همان که رهسپار است	فضیلت‌مندتر است

[1] Ames and Hall, 2003: 142–141.

همان که با فضیلت است ناکام‌تر است

همان که ناکام است...

نخستین جمله که ادامه‌ی شرح منثور اولیه است، می‌گوید در این جهانِ ناپایدار، آن من‌های شکننده در نهایت وضعیتی پیدا می‌کنند و به شکلی در می‌آیند. اما این وضعیت به ناسازه‌ای می‌ماند. کسی که در راه است، یعنی از قوانین ناپایدار طبیعت پیروی می‌کند، به فضیلت دست می‌یابد، و این فضیلت در ریشه‌ی لغت در چینی به معنای دستاورد و کسب داشته‌ای بوده است. اما بعد می‌گوید که هرکس دستاورد بیشتری داشته باشد، بیشتر از دست خواهد داد. یعنی آن که فضیلت بیشتری اندوخته، شدیدتر شکست خواهد خورد. این پیوند میان ناکامی و فضیلت نقطه‌ی مقابل مفهوم فرهمندی در بافت اندیشه‌ی ایرانی است. چون در آنجا اصولا نشانه‌ی فرهمندی، یعنی درستی کردار و هماهنگی با قانون طبیعت (اشا) آن است که فرد پیروزمند باشد و بر دشواریها غلبه کند و دستاوردهایی بزرگ از خود به جای بگذارد.

پس این شعر ناقص را می‌توان حمله‌ای به نظریه‌ی فرهمندی در بافت سیاسی ایرانشهری دانست. رویکردی که دقیقا در همان دوران زیربنای مشروعیت سیاسی در دولت هخامنشی را بر می‌ساخته، و چند دهه پیش از نگارش این متن داریوش دادگر را به خاطر پیروز شدن بر رقیبانش در نبرد، فرهمند و اشون قلمداد می‌کرده است. شعر بند چهارم همین مفهوم را واژگونه می‌کند و می‌گوید کسی که از قانون طبیعت (دائو) پیروی کند، به فضیلت دست پیدا می‌کند، اما به جای آن که پیروزمندتر و کامیاب‌تر باشد، شکست خورده‌تر و ناکامتر خواهد شد. این تفاوت بزرگ میان اشای اوستایی و دائوی چینی است، و پیامد برجستگی و اهمیت «من» در اولی است و خوار شمردن‌اش در دومی.

در بند پنجم (که نقطه‌گذاری‌اش را اصلاح کردیم) با شعری همریخت در ادامه‌ی همین گزاره‌ها سر و کار داریم:

(کسی که) با راه همراه گردد راه نیز (آوای) در اختیار داشتنِ او را ساز می‌کند

(کسی که) با فضیلت همسان گردد   فضیلت نیز (آوای) در اختیار داشتنِ او را ساز می‌کند

(کسی که) با شکست و ناکامی همسان گردد،   شکست و ناکامی نیز (آوای) در اختیار داشتنِ او را ساز می‌کند»

این جملات تقریبا همانگویانه و پوچ می‌نمایند، و زمانی معنادار می‌شوند که به نظریه‌ی غیاب سوژه در فرهنگ چینی توجه کنیم. مفهوم «من» که فاعل کام و ناکامی و دارنده‌ی فرهمندی است، در چین به این شکل وجود نداشته و بنابراین من و طبیعت یکپارچه و در هم تنیده قلمداد می‌شده‌اند. از این رو دو ماهیت جداگانه نداریم که یکی بر دیگری غلبه کند یا یکی قواعد دیگری را رعایت کند. تنها یک کلیت عام و بی‌سر و ته و بی‌هدف داریم که همچنان که هست، هست. از این رو سه مضمون اصلی شعر بند چهارم، یعنی رهسپار شدن، فضیلت داشتن و شکست خوردن اینجا به صورت فعل‌هایی مجهول مطرح شده‌اند. فضیلت و رهسپاری و شکست اموری بی‌فاعل هستند که همچون الگوهایی عام طبیعت و فرد را زیر پوشش می‌گیرند و هردو را در قالب یک کل تمایزناپذیر با هم متحد می‌کنند. این که چرا راه با فضیلت و آن با شکست همنشین شده تنها زمانی فهمیدنی می‌شود که به واژگونه‌ی این حالت در اندیشه‌ی ایرانی توجه کنیم و مضمون جدلی شعر را دریابیم.

پس از آن به بند پایانی می‌رسیم که به همین اندازه همان‌گویانه و سطحی می‌نماید: «وقتی اعتماد فراوان نباشد/ پس بی اعتمادی فراوان است». کلید فهم این تعبیر آن است که دریابیم «شین» (信) که اغلب به اعتماد ترجمه شده، در اصل صداقت و راستی معنی می‌دهد و می‌توان آن را هم ترجمه‌ای از مفهوم راستی اوستایی–پارسی (در مقابل دروغ) دانست. بند آخر می‌گوید آن مفهوم راستی در برابر دروغی که می‌گویند (که اعتماد پدید می‌آورد) در واقع پوچ است و وجود ندارد. طبیعت و راه راستی نمی‌شناسند. از این رو «اعتماد» و «راستی» بدان شکلی که آریایی‌ها ادعا می‌کنند، شالوده‌ی هستی نیست. اعتماد فراوان یافت نمی‌شود، چون در واقع بی‌اعتمادی فراوان است. به تعبیری گاهانی–بیستونی، راستی را نباید جست، چون دروغ است که قاعده‌ی عمومی است.

بخش بیست و چهارم: برگردان و زند فصل بیست و چهارم

گفتار نخست: برگردان فصل بیست و چهارم

企者不立；跨者不行；自見者不明；自是者不彰；自伐者無功；自矜者不長。
其在道也，曰：餘食贅行。
物或惡之，故有道者不處。

۲٤.۱:   کسی که پاورچین راه می‌رود، نمی‌تواند قد برافرازد

کسی که شلنگ تخته می‌اندازد نمی‌تواند درست راه برود.

۲٤.۲: دیدنِ خویشتن، بینش نیست   خویشتن بودن، آشکارگی نیست

کشتن نفس هیچ دستاوردی ندارد   غمِ خویش را خوردن، عمر را کم می‌کند

۲٤.۳: اینها در راه چنین‌اند:

تغذیه‌ی زیادی و شایستگیِ اضافی خوانده می‌شوند

۲٤.۳: گاهی چیزها هم (این را) بد می‌دانند

پس کسی که در راه است (از راه سرشار است)، در این (وضعیت) مستقر نمی‌شود.

فصل بیست و چهارم با شعری ترکیبی شروع می‌شود که بند نخست را در بر می‌گیرد. این بند در اصل دو شعرِ متفاوت را در خود جای داده است. نخست تک بیتی با مصراع چهار کلمه‌ای و دو کلمه‌ی تکراری:

企者不立；

跨者不行；

بعد شعری دو بیتی با مصراعهای پنج کلمه‌ای که در هریک دو یا سه کلمه تکراری است:

自見者不明；

自是者不彰；

自伐者無功；

自矜者不長。

اینها متن‌هایی متفاوت هستند و درست‌تر است اگر بند نخست را بشکنیم و هریک از این دو ناحیه را بندی مجزا بدانیم. در این حال بند نخست این کلمات را خواهد داشت:

企 (چیئی: پاورچین رفتن، نقشه ریختن) **者** (ژِه: پسوند صفت برتر؛ -تر/ -ترین) **不** (بو: نه) **立** (لی: ایستادن، سیخ، بنیاد کردن، وجود داشتن)

跨 (کوآ: قدم، دوجنسی) 者 (ژِه: پسوند صفت برتر؛ -تر/ -ترین، پسوند فاعلی) 不 (بو: نه) 行 (شینگ: رفتن، اجرا کردن، خوب بودن)

یعنی: «کسی که پاورچین راه می‌رود، نمی‌تواند قد برافرازد/ کسی که شلنگ تخته می‌اندازد نمی‌تواند درست راه برود.» این تک بیتی که میانه‌ی مصراعهایش کلماتی همسان دارد، احتمالا زبانزدی عامیانه بوده است. پاورچین راه رفتن کنایه از یواشکی جایی رفتن است و ایستادن یا قد بر افراشتن به معنی ابراز وجود و برجستگی داشتن در جمع. بنابراین بر خلاف برداشت مرسوم، مضمون اصلی این جمله‌ها به نوع راه رفتن و حرکت بدن مربوط نمی‌شود، بلکه دلالتی اجتماعی دارد و شیوه‌ی برخورداری از شأن مناسب را نشان می‌دهد. در همین راستا باید توجه داشت که مصراع دوم ایهام دارد و دو معنی را می‌رساند. چون «کوآ» (跨) هم قدم برداشتن و عبور از حد و مرزی را می‌رساند (به زبان عامیانه: شلنگ تخته انداختن) و هم دوجنسی بودن و داشتن رفتارهای جنس مخالف را، و این دلالت جنسی در آن برجستگی بیشتری دارد.

فعل جمله یعنی «شینگ» (行) هم در اصل رفتار شایسته و درست را می‌رساند. یعنی احتمالا معنای اصلی این زبانزد چنین بوده: «کسی که یواشکی کار می‌کند، احترامی به دست نمی‌آورد. کسی که دوجنسی است، رفتار شایسته ندارد.» در اینجا اما برای رعایت هنجار مرسوم همچنان بر اساس مفهوم پایه‌ی حرکت کردن ترجمه را انجام داده‌ام، اما در حد امکان با نگاه به این معناهای ثانوی. پس قد برافراشتن را به جای ایستادن آورده‌ام و شلنگ تخته انداختن را به جای «گامهای بلند برداشتن»، چون اولی در ضمن دلالتی جنسی هم دارد.

در بند دوم، که از نقطه‌گذاری مجدد متن حاصل آمد، شعری دوبیتی داریم با این کلمات:

自 (زی: خود، خویش، البته) 見 (جیِه: دیدن، ملاقات) 者 (ژِه: پسوند صفت برتر؛ -تر/ -ترین) 不 (بو: نه) 明 (مینگ: روشن، شفاف، بینایی، دقیق، فردا)

自 (زی: خود، خویش، البته) 是 (شی: بودن، باشه) 者 (ژِه: پسوند صفت برتر؛ –تر/ –ترین) 不 (بو: نه) 彰 (ژانگ: آشکار، روشن)

自 (زی: خود، خویش، البته) 伐 (فا: کشتن، زدن، هجوم، شکست دادن، نکوهش) 者) 者 (ژِه: پسوند صفت برتر؛ –تر/ –ترین) 無 (وو: نه، هیچ) 功 (گُونگ: دستاورد، نتیجه)

自 (زی: خود، خویش، البته) 矜 (جین: تاسف، همدردی، ترحم) 者 (ژِه: پسوند صفت برتر؛ –تر/ –ترین، پسوند فاعلی) 不 (بو: نه) 長 (چآنگ: طولانی، مستمر، راست، پایدار)

یعنی: «دیدنِ خویشتن، بینش نیست/ خویشتن بودن، آشکارگی نیست/ کشتن نفس هیچ دستاوردی ندارد/ غمِ خویش را خوردن، عمر را کم می‌کند».

در ادامه دو بند داریم به نثر، که هریک از دو جمله‌ی به نسبت طولانی تشکیل شده است. بند سوم (به حساب نقطه‌گذاری ما) از این نشانه‌های تشکیل شده است:

其 (چی: او، آن) 在 (زای: وجود داشتن، زنده بودن، در، طی) 道 (دائو: راه) 也 (یِئِه: نیز، همچنین، آنطور)

曰 (یوئِه: گفتن، صدا زدن): 餘 (یو: باقی‌مانده، بیش از، طول، نمک) 食 (شی: خوردن، نوشیدن) 贅 (ژویی: نالازم، اضافی، سطحی) 行 (شینگ: رفتن، اجرا کردن، خوب بودن)

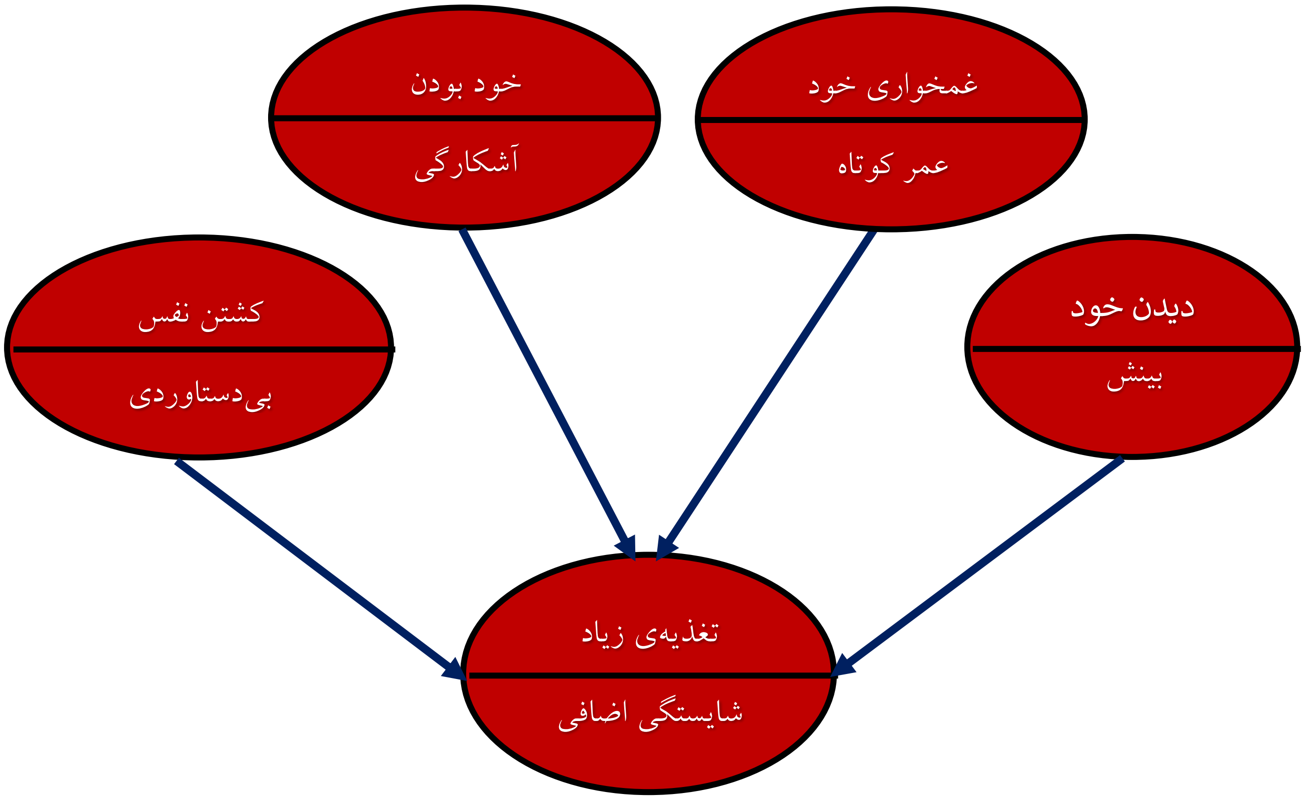
یعنی: «اینها در راه چنین‌اند:/ تغذیه‌ی زیادی و شایستگیِ اضافی خوانده می‌شوند».

آخرین بند هم دو جمله دارد با این کلمات:

物 (وو: چیز) 或 (هوآ: شاید، یا، گاهی) 惡(ئِه: بد، پلید، دشمن، دشوار) 之 (ژِه: داشتن، رفتن)

故 (گو: پیر، قدیمی، بنابراین) 有 (یُوو: فراوان، داشتن) 道 (دائو: راه) 者 (ژِه: پسوند صفت برتر؛ –تر/ –ترین، پسوند فاعلی) 不 (بو: نه) 處 (چو: اقامت گزیدن، استقرار، تنبیه، بکارت)

یعنی: «گاهی چیزها هم (این را) بد می‌دانند/ پس کسی که در راه است (از راه سرشار است)، در این (وضعیت) مستقر نمی‌شود».



گفتار دوم: زند فصل بیست و چهارم

فصل بیست و چهارم در نسخه‌های پیشتاز یافته شده در ما وانگ توئی وجود ندارد و بنابراین باید تاریخ نگارش آن را قدری جدیدتر از باقی متن دانست. این متن به احتمال زیاد نه در دوران هخامنشی، که در دولت هان یعنی میانه‌ی دوران اشکانی شکل گرفته است. متن با بندی شروع می‌شود که احتمالا زبانزدی عامیانه بوده است و تا حدودی دلالت جنسی دارد:

۲٤.۱:   (کسی که) پاورچین راه می‌رود، نمی‌تواند قد برافرازد

(کسی که) شلنگ تخته می‌اندازد نمی‌تواند درست راه برود.

یعنی اگر می‌خواهی به جایی برسی و سری در میان سرها در بیاوری، احتیاط را کنار بگذار و جریده نرو. اما در عین حال بیش از اندازه هم خود را رها نکن، چون کسانی که مثل افراد دوجنسی ولنگارانه رفتار می‌کنند، شأن و احترامی به دست نمی‌آورد. نویسنده آشکارا هردو معنای پاورچین راه رفتن یا با قدمهای بلند طی کردن مسیری را همچون کنایه‌هایی به رفتار اجتماعی به کار گرفته است. درباره‌ی اولی روشن است که منظور محتاط و بی‌سر و صدا بودن است، و درباره‌ی دومی هم که اصولا معنای اصلی واژه دوجنسی بودن و داشتنِ رفتارهای ویژه‌ی جنس مخالف است.

این زبانزد ساده و عامیانه همچون مقدمه‌ای بر شعری دوبیتی آمده که از سطح انتزاع به کلی متفاوتی برخوردار است. بند دوم در واقع بیانیه‌ایست بر ضد تعریف ایرانی از مفهوم «من». هر مصراع آن به یکی از جلوه‌های این «منِ

ایرانی» حمله می‌کند و آن را خوار می‌دارد. باید برای فهم این شعر خود را به جای فردی چینی گذاشت که در حدود قرن اول و دوم پ.م به آرا و اندیشه‌هایی واکنش نشان می‌دهد که از راه ابریشم به سوی چین مرکزی سرازیر شده است. شالوده‌ی مرکزی این آرا، مرکزی دانستن «من» در مقام موجودی انتخابگر و صاحب اراده‌ی آزاد بود، که از این نظر هم‌سرشت و همدست با خداوند یکتا دانسته می‌شود. اندیشه‌ی زرتشتی و آرای پیشازرتشتی (مثلا مهرپرستانه) که در این دوران همچنان در میان سکاها و تخاری‌ها دین غالب محسوب می‌شد، بر بزرگداشت انسان مبتنی بود، و در ضمن شکلی از انضباط درونی شدید و جنگاورانه را نیز بر وی حاکم می‌ساخت. یعنی اندیشه‌ی زرتشتی همزمان با به رسمیت شناختن انسان، دستگاهی اخلاقی هم ابداع کرد که این محور جدید کیهانی را به رعایت قواعدی دشوار و پیچیده ملزم می‌ساخت.

بند دوم دقیقا همین چارچوب را آماج حمله‌ی خود قرار می‌دهد. در مقابل اندیشه‌ی چینی که سرراست و ساده و تا حدودی ابتدایی بوده و رفتار شایسته و درست را با پاورچین نرفتن و شلنگ تخته نینداختن برابر می‌شمرد، چارچوب ایرانی قد برافراشته که از سویی انسان را تا مرتبه‌ی خدایان بالا می‌برد و از سوی دیگر خوداندیشی و داوری دایمی درباره‌ی خود را و بالاندن وجدان را توصیه می‌کرد.

۲٤.۲: دیدنِ خویشتن، بینش نیست خویشتن بودن، آشکارگی نیست

کشتن نفس هیچ دستاوردی ندارد غمِ خویش را خوردن، عمر را کم می‌کند

این چهار مصراع بسیار روشن و صریح هستند و شگفت‌انگیز است که چطور معنایشان تا این اندازه در تفسیرها و شرح‌های «دائو دِه جینگ» نادیده انگاشته شده است. نگرش مغانه که من‌مدارانه بود، چهار برخورد با آن را توصیه می‌کرد: الف) باید خود را شناخت و تحلیل کرد، ب) باید اصالت و هویت خود را حفظ کرد و از من‌های دروغین دوری گزید و «خود» بود، باید خواست را بر میل غالب ساخت و هیجان‌های زودگذر مثل خشم و کین را طرد کرد، و ت) باید مراقب خود بود و در اندیشه‌ی سرنوشت خویشتن بود. این چهار رکن در سراسر تاریخ ایران

تداوم داشته است و شالوده‌ی نظام‌های انضباطیِ تعیین کننده‌ی منِ پارسی را بر می‌سازد. اینها را می‌توان در چهار علامت و برچسب خلاصه کرد: عرفان (یعنی شناسایی و معرفت خویش)، هویت (یعنی دستیابی به منِ حقیقی)، کشتن نفس، و رستگاری.

بند دوم دقیقا همین چهار عنصر را گرفته و همه را یک به یک تخطئه می‌کند. می‌گوید بینش با خودنگری و خودبینی بیگانه است، آشکارگی و حضور در هستی با «خود بودن» فرق دارد، غلبه بر خویشتن هیچ فایده‌ای ندارد و نباید بیهوده در اندیشه‌ی رستگاری خود بود. آنچه که اهمیت دارد آن است که در زمان یاد شده اصولاً دستگاه نظری‌ای که این عناصر را داشته باشد در چین وجود نداشته است.

اندیشه‌ی دائویی چنین که می‌بینیم به کل ضد خودشناسی و خودمرکزبینی است و آرای کنفوسیوسی هم به کلی نهادها و فردستیز است و من‌ها را در نهاد منحل می‌سازد. یعنی روشن است که این بیت‌ها با اندیشه‌ای غیرچینی و مهاجم درآویخته‌اند. اندیشه‌های مهم ایرانی که به چین وارد شدند، نخست دین زرتشتی و مهری قدیم بوده که در ترکستان و ختا و ختن یعنی قلمرو سکاها دین غالب محسوب می‌شده، و پس از آن دین بودایی و مانوی و اسلام هم به منطقه وارد شدند و کل چین را فرو پوشاندند. در زمان نوشته شدن این متن هنوز یکی دو قرن مانده بود تا دین بودایی به چین وارد شود، و بنابراین اشاره‌های متن باید به روایت باستانی مهری-زرتشتی اشاره کند که از حدود زمان هخامنشیان در نیمه‌ی باختری قلمرو چین رواج داشته است.

هسته‌ی مرکزی فصل بیست و چهارم همین دو بیت است. نگارنده اما برای آن که سخنش را روشن‌تر سازد، مقدمه و مؤخره‌ای به آن افزوده است. زبانزدی که در ابتدا آورده، نسخه‌ی رقیب و همتای چینی و ضدِ بومیِ این ایده‌ی خودشناسی و خودسازی را پیشنهاد می‌کند. دو بند پایانی هم همان پیشنهاد آغازین، یعنی مسیر «راه/ دائو» را شفاف تر توضیح می‌دهد:

۲٤.۳: اینها در راه چنین‌اند:

تغذیه‌ی زیادی و شایستگیِ اضافی خوانده می‌شوند

۲٤.۳:   گاهی چیزها هم (این را) بد می‌دانند

پس کسی که در راه است (از راه سرشار است)، در این (وضعیت) مستقر نمی‌شود.

بی‌توجهی به بافت جامعه‌شناسانه و زمینه‌ی تاریخی شکل‌گیری این متن باعث شده مفسران بکوشند تا معنای کلمات را یکسره درونزاد بدانند و آن را تنها با ارجاع به عناصر چینی بفهمند. نتیجه آن شده که پیوند میان زیاد خوراک خوردن و زیاد شایسته بودن را در نیافته‌اند و «تغذیه‌ی زیادی» را اشتباهی متنی پنداشته‌اند. مثلا لیو سو پِی عبارت «یو شی» را «یو تِه» خوانده و گفته که منظور «افراط در طبع» بوده و نه افراط در خوردن.[1] جدای آن که این کار دست بردن در متن و تحریف است، خودِ «طبیعت افراطی داشتن» هم مفهومی مبهم است و به اندازه‌ی تغذیه‌ی زیادی دشواری ایجاد می‌کند. دای‌ونداک که موضوع کل این فصل را «زیانبار بودنِ افراط» دانسته،[2] به همین شکل اصل ماجرا را در نیافته است. چون هم او و هم سوزوکی –هنگام ارجاع به این متن در کتاب مشهور «ذن بودیسم»– عبارتها را با تعبیرهایی بودایی فهمیده‌اند. در حالی که در زمان مورد نظرمان هنوز دین بودایی در چین رخنه نکرده بود. این نویسندگان و مترجمان همگی هسته‌ی مرکزی متن یعنی شعر بند دوم را به نفع شرح بندهای پایانی نادیده گرفته‌اند و خطاهایشان از اینجا بر می‌خیزد.

متن روشن و صریح است و می‌گوید دائو با این پروردن «من» و بالاندن آن مخالف است. جالب است که خودشناسی و خودسازی ایرانی‌ها با صفت «زیادی خوراک خوردن» و «زیادی شایسته بودن» برچسب خورده است. چون احتمالا در واقع هم من‌های ایرانی در مقایسه با همتاهای چینی‌شان نیرومندتر و شایسته‌تر می‌نموده‌اند. در ضمن

[1] Kao, 1956: 59.
[2] Duyvendak, 1954: 64.

این را هم از یاد نبریم که قبایل آریایی غربی و قبایل هان شرقی از نظر جثه و شکل بدن و همچنین رژیم غذایی با هم تفاوت داشته‌اند. چینی‌ها کشاورز و برنج‌خوار و به نسبت کوچک‌اندام بوده‌اند و آریایی‌ها کوچگرد و گوشتخوار و درشت‌اندام. در حدی که با توجه به جسدهای بازمانده‌شان در کورگان‌های ترکستان، باید برخی را از دید چینی‌ها غول‌پیکر دانست.

این دو بندِ توضیحی می‌گویند که پروردن من، نوعی افراط و تفریط است که از مدار هنجارهای راه طبیعت خارج است. راه با رشد کردن و بالیدن من تا این اندازه موافق نیست و شایستگی‌ها و بالندگی‌های انسان را خارج از دامنه‌ای خوش نمی‌دارد. کسی که از دائو سرشار است و رهسپار «راه» است، در چنین وضعیت مرفه و شایسته‌ای مستقر نمی‌شود. چون می‌داند که چیزهای برسازنده‌ی جهان (که تابع راه هستند) از آن بیزاری می‌جویند.

بخش بیست و پنجم: برگردان و زند فصل بیست و پنجم

گفتار نخست: برگردان فصل بیست و پنجم

有物混成，先天地生。

寂兮寥兮，獨立不改，周行而不殆，可以為天下母。

吾不知其名，字之曰道，強為之名曰大。

大曰逝，逝曰遠，遠曰反。

故道大，天大，地大，王亦大。

域中有四大，而王居其一焉。

人法地，地法天，天法道，道法自然。

۲۵.۱:　چیزی بسیار درهم آشفته پدید آمد

پیشتر از آن که آسمان و زمین زاده شوند

۲۵.۲:　عجب خاموش بود و عجب تنها

به تنهایی ایستاده بود، بی آن که تغییری کند

به کمال اجرایش می‌کرد، اما خسته نمی‌شد

پس شاید (او) مادر چیزهای زیر آسمان باشد

۲۵.۳:　من نامش را نمی‌دانم

(اما) کلمه‌ای برای صدا زدنش دارم: راه

اگر قرار شود به زور اسمی داشته باشد، صدایش می‌زنم: بزرگ

۲۵.٤:　(وقتی صدایش می‌زنم): بزرگ، یعنی صدایش می‌زنم: گذرا

(وقتی صدایش می‌زنم): گذرا، یعنی صدایش می‌زنم دوردست

(وقتی صدایش می‌زنم): دوردست، یعنی صدایش می‌زنم: بازگشت

۲۵.۵:　راهِ قدیمی بزرگ است

آسمان بزرگ است

زمین بزرگ است

۲۵.٦:　قلمرو در میانه‌اش چهار چیز بزرگ دارد

پس آنگاه شاه یکی (از این چهارتا) است که (در قلمرو) استقرار یافته است

۲۵.۷:　زمین، رسم مردم است

آسمان، رسم زمین است

راه، رسم آسمان است

خودکامه رسم راه است

فصل بیست و پنجم را می‌توان بیانیه‌ی «دائو دِه جینگ» درباره‌ی الاهیات دانست. یعنی این یکی از نقاط نادری است که متن به اشاره‌هایی متافیزیک و فلسفی مجهز می‌شود. در میانه‌ی متن چند بیت شعر جدا جدا یافت می‌شود. اما پیکره‌ی اصلی این فصل نثر است و دقیق و پیچیده، همین نشان می‌دهد که احتمالا قدری جدیدتر از باقی فصل‌ها نوشته شده باشد. بند نخست دو جمله دارد با این کلمات:

有 (یُوو: فراوان، داشتن) 物 (وو: چیز) 混 (خوون: سیلاب، آشفته، شوخی، درهم آمیخته، گیج) 成 (چِنگ: کامیابی، به دست آوردن، کامل، تبدیل شدن)

先 (شیَن: پیشتاز، پیشین، نیاکان) 天 (تیان: آسمان) 地 (دی: زمین) 生 (شِنّ: بودن، زیستن، زادن، خام)

یعنی: «چیزی بسیار درهم آشفته پدید آمد/ پیشتر از آن که آسمان و زمین زاده شوند».

بند دوم از چهار جمله تشکیل یافته که آن نیز نثر است و آهنگین نیست:

寂 (جی: ساکت، تنها) 兮 (شی: علامت تعجب در جمله) 寥 (لیائو: تنها) 兮 (شی: علامت تعجب در جمله)

獨 (دو: تنها، فقط، بی‌فرزند) 立 (لی: ایستادن، سیخ، بنیاد کردن، وجود داشتن) 不 (بو: نه) 改 (گآی: اصلاح، تغییر دادن، متوقف کردن)

周 (ژُو: کامل، دقیق، حمایت مالی) 行 (شینگ: رفتن، اجرا کردن، خوب بودن) 而 (اِر: و، آنگاه، اما) 不 (بو: نه) 殆 (دای: تهدید، خسته، شاید)

可: (کْئو: قید امکان: شاید که...، ممکن است که...) 以 (ای: پس) 為 (وِی: کردن، ساختن، بودن) 天 (تیان: آسمان) 下 (شیا: پایین، فروپایه، بعدی) 母 (مو: مادر)

یعنی: «عجب خاموش بود و عجب تنها/ به تنهایی ایستاده بود، بی آن که تغییری کند/ به کمال اجرایش می‌کرد، اما خسته نمی‌شد/ پس شاید (او) مادر چیزهای زیر آسمان باشد».

این جملات را اغلب در جزئیات متفاوت ترجمه کرده‌اند. معمولا مترجمان نشانه‌ی «شی» (兮) در جمله‌ی اول که علامت تعجب است و به تاکید دو بار آمده را نادیده گرفته‌اند. همچنین «ژو شینگ» در جمله‌ی دوم را «دایره‌ای پیمودن» یا «در مدار چرخیدن» ترجمه کرده‌اند که درست نیست و تعبیری دورتر از معنای صریح کلمات است. در جمله‌ی آخر هم «وی» را در بیشتر ترجمه‌ها به «نامیده شدن» برگردانده‌اند که نادرست است. یعنی گفته‌اند «او مادر چیزهای زیر آسمان خوانده می‌شود»، ولی چنین معنایی در جمله موجود نیست.

سومین بند، از سه جمله با این کلمات تشکیل شده است:

吾 (ووا: من، مال من) 不 (بو: نه) 知 (تْسی: دانش، آموزاندن) 其 (چی: او، آن) 名 (مینگ: نام)

字 (زی: کلمه، نشانه، نامه، تلفظ، زاییدن) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 曰 (یوئِه: گفتن، صدا زدن) 道 (دائو: راه)

強 (چیانگ: نیرومند، برتر) 為 (وِی: کردن، ساختن، بودن) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 名 (مینگ: نام) 曰 (یوئِه: گفتن، صدا زدن) 大 (دا: بزرگ، عظیم، بالغ، پدر)

یعنی: «من نامش را نمی‌دانم/ (اما) کلمه‌ای برای صدا زدنش دارم: راه/ اگر قرار شود به زور اسمی داشته باشد، صدایش می‌زنم: بزرگ». در نسخه‌های ما وانگ توئی در جمله‌ی اول به جای نشانه‌ی «بو»، کلمه‌ی «وِی» را داریم. یعنی این

جمله احتمالا در اصل چنین بوده که: «من هنوز نامش را نمی‌دانم».[1] اما چون این تغییر تفاوت مهمی ایجاد نمی‌کند، در ترجمه به روایت کلاسیک پایبند مانده‌ام.

بند چهارم شعری است بسیار ساده در سه مصراع، که کلمه‌ی میانی‌اش یکی است و کلمه‌ی آخر هر مصراع با اولین واژه‌ی مصراع بعدی برابر است:

大曰逝,
逝曰遠,
遠曰反。

این شعر احتمالا زبانزدی عامیانه بوده است و از این واژه‌ها برساخته شده است:

大 (دا: بزرگ، عظیم، بالغ، پدر) **曰** (یوئِه: گفتن، صدا زدن) **逝** (شی: گذشتن، مردن)

逝 (شی: گذشتن، مردن) **曰** (یوئِه: گفتن، صدا زدن) **遠** (یوآن: دور، غریبه، برجسته)

遠 (یوآن: دور، غریبه، برجسته) **曰** (یوئِه: گفتن، صدا زدن) **反** (فَن: برعکس، تکرار، شورش، مخالفت، انعکاس)

یعنی: «(وقتی صدایش می‌زنم): بزرگ، یعنی صدایش می‌زنم: گذرا/ (وقتی صدایش می‌زنم): گذرا، یعنی صدایش می‌زنم دوردست/ (وقتی صدایش می‌زنم): دوردست، یعنی صدایش می‌زنم: بازگشت».

بند پنجم هم باز شعری کوتاه است با دو بیتِ مختصر. ساختارش البته به شعر کلاسیک نمی‌ماند و بیشتر به زبانزدی با عبارتهای کوتاه و آهنگین می‌ماند و دلیلش هم آن است که همه‌ی مصراع‌های دو سه کلمه‌ایش با کلمه‌ی **大** ختم می‌شوند:

故道大,　　天大
地大,　　王亦大。

[1] Henricks, 1989: 954.

故 (گو: پیر، قدیمی) 道 (دائو: راه) 大 (دا: بزرگ، عظیم، بالغ، پدر)

天 (تیان: آسمان) 大 (دا: بزرگ، عظیم، بالغ، پدر)

地 (دی: زمین) 大 (دا: بزرگ، عظیم، بالغ، پدر)

王 (وانگ: شاه، قهرمان، بزرگمرد) 亦 (یی: همچنین، فقط، گرچه) 大 (دا: بزرگ، عظیم، بالغ، پدر)

در متن کلاسیک اغلب در ابتدای این بند نشانه‌ای به معنای «بنابراین، پس» آمده که در نسخه‌های قدیمی دیده نمی‌شود[1] و در متن استانده‌ی جدید هم حذف شده است. من هم از همین قاعده پیروی کرده‌ام، هرچند افزودنش تغییر چندانی هم در متن ایجاد نمی‌کرده، اما آشکارا افزوده بوده چون ساختار شعری متن را به هم می‌زند.

مرسوم است که «گو» (故) در ابتدای جمله را –مثل بیشتر جاهای دیگر متن– «بنابراین» ترجمه می‌کنند. با این حال باید توجه داشت که یکی از جفت‌های متضاد مهم متن کهنه در برابر نو است و متن به نام دائو مدافع امر قدیمی است. از این رو بسیاری از این جمله‌ها که دائو و گو را کنار هم می‌آورند، احتمالا «راهِ قدیمی» معنی می‌داده‌اند، و نه «بنابراین راه...». با این گوشزد، جمله را می‌توان چنین برگرداند: «راهِ قدیمی بزرگ است/ آسمان بزرگ است/ زمین بزرگ است».

بند بعدی هم باز نثر است و دو جمله دارد با این نشانه‌ها:

域 (یو: قلمرو، تیول، مقبره، اقامتگاه) 中 (ژونگ: میان، درون، در حینِ) 有 (یُوو: فراوان، داشتن) 四 (سِّه: چهار) 大 (دا: بزرگ، عظیم، بالغ، پدر)

[1] Henricks, 1989: 956.

而 (ار: و، آنگاه، اما) 王 (وانگ: شاه، قهرمان، بزرگمرد) 居 (جو: منزل گزیدن، مستقر شدن، ماندن، دعوی کردن)

其 (چی: او، آن) 一 (یی: یک، یگانه، هر) 焉 (ین: نوعی پرنده‌ی زرد، توی، چرا؟، بنابراین)

یعنی: «قلمرو در میانه‌اش چهار چیز بزرگ دارد/ پس آنگاه شاه یکی (از این چهارتا) است که (در قلمرو) استقرار یافته است». در اینجا هم در نسخه‌های پیشتاز ما وانگ توئی به جای «یو ژونگ»، عبارت «کوئو ژونگ» را داریم که یعنی «در میانه‌ی کشور».[1] چنین می‌نماید که در زمان تدوین متن «قلمرو»، که به امیرنشینی و منطقه‌ی زیر فرمان حاکمی محلی اشاره می‌کند، با «کشور» مترادف بوده باشد. چون در آن دوران هنوز کشور متحد چین شکل نگرفته و تا عصر هان و ابتدای دوران اشکانی واحد سیاسی‌ای بزرگتر از این امیرنشین‌ها در حوزه‌ی تمدن چینی وجود نداشته است. احتمالا پس از این مقطع و طی دوره‌ی هان است که مفهوم کشور (کوئو) از قلمرو (یو) تفکیک می‌شود و به همین خاطر کاتبانی که به معنای اصلی متن وفادار بوده‌اند، کلمه‌ی «یو» را جایگزین می‌کنند که مفهوم اصلی را بهتر می‌رسانده است.

در بند پایانی دوباره شعری داریم دو بیتی با سه نشانه و کلمه‌ی میانی تکراری، که در آخربا یک کلمه‌ی اضافی دنبال می‌شود:

人法地,
地法天,
天法道,
道法自然。

نشانه‌های برسازنده‌ی این شعر این معناها را می‌رسانند:

[1] Henricks, 1989: 956.

人 (رِن: مردم، انسان) 法 (فا: قانون، هنجار، رسم، روش) 地 (دی: زمین)

地 (دی: زمین) 法 (فا: قانون، هنجار، رسم، روش) 天 (تیان: آسمان)

天 (تیان: آسمان) 法 (فا: قانون، هنجار، رسم، روش) 道 (دائو: راه)

道 (دائو: راه) 法 (فا: قانون، هنجار، رسم، روش) 自 (زی: خود، خویش، البته) 然 (رَن: سوزاندن، به این شکل، اما، درست)

یعنی: «زمین، رسم مردم است/ آسمان، رسم زمین است/ راه، رسم آسمان است/ خودکامه رسم راه است». این شعر به نسبت روشن است و تنها نکته آن است که «فا» (法) را هرکس به شکلی خوانده است. هنریکز خوانده «فلان بر مبنای بهمان خود را مدل می‌کند»[1] و چن آن را به «پیروی می‌کند/ دنبال می‌کند» برگردانده است.[2] با این حال این کلمه بیشتر نقش اسمی دارد و به عرف و قانون و هنجار اجتماعی اشاره می‌کند و نام مکتب مشهوری هم بوده است که در دوران نگارش متن بانفوذ و پررونق بوده است. از این رو احتمالا برگرداندن‌اش به «رسم» با «قاعده» دقیقتر باشد.

کلمه‌ی دیگری که در پایان این فصل ابهام ایجاد کرده، ترکیب «زی رَن» (自然) است. این عبارت را هرکس به شکلی برگردانده است. هنریکز آن را «آنچه که برای خودش هست» برگردانده و چن نوشته «خود–شدن» و کلیری آن را «طبیعت» ترجمه کرده[3] که آشکارا نادرست است. هنریکز هم چون این پیش‌فرض را داشته که چیزی برتر از راه نباید در آیین دائو وجود داشته باشد، گفته که منظور از «زی رَن» خودِ «دائو» است.[4] در حالی که در همین جمله دائو

---

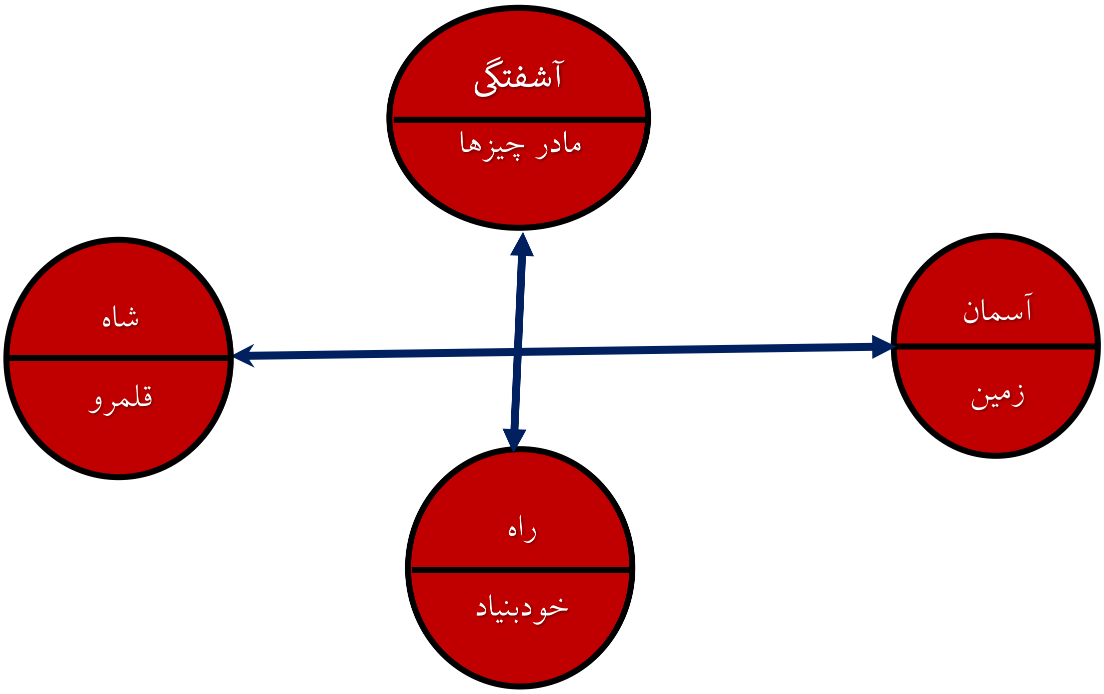
[1] Henricks, 1989: 951–952

[2] Chen, 1989: 117.

[3] Cleary, 1993: 14.

[4] Henricks, 1989: 957.

جداگانه آمده و آشکار است که چنین خوانشی نادرست است. اگر بخواهیم به معنای نشانه‌ها وفادار بمانیم، معنایی برداشت می‌کنیم نزدیک به «آنچه که برای خودش درست است» یا «آنچه برای خودش این شکلی است». چون این نشانه‌ها به مثابه صفتی برای شاه در بند پیشین به کار گرفته شده، آن را «خودکامه» برگردانده‌ام. در متون چینی البته مفهوم «کام» به معنای میل و خواست غایب بوده است. اما در متون همزمان پارسی باستان اشاره‌های فراوان به آن می‌بینیم و این می‌تواند منظور اصلی جمله را نمایندگی کند.



گفتار دوم: زند فصل بیست و پنجم

فصل بیست و پنجم متنی به نسبت پیچیده و لایه لایه است. چنین می‌نماید که در اصل سه شعر کوتاه و ساده داشته‌ایم و ویراستار «دائو دِه جینگ» –یعنی همان لائو تسه‌ی فرضی– با افزودن بندهایی منثور به گرداگردش همه را در قالب یک متن گرد هم آورده باشد. این توضیح‌ها بسیار مهم هستند. چون از سطری به کلی متفاوت از انتزاع و دقت برخوردارند. یعنی چنین می‌نماید که ویراستار مضمون‌هایی متافیزیکی و سیاسی را در ذهن داشته و بعد برای بیان نظر خود از زبانزدها و ضرب‌المثل‌های عامیانه‌ی رایج گواه آورده و سخنش را با آنها آراسته باشد.

بند نخست یکی از آن بخش‌های منثور است و بسته به سطح انتزاعی که به کلمات نسبت دهیم، می‌تواند همچون روایتی متافیزیکی یا اساطیری درباره‌ی پیدایش هستی دانسته شود: «چیزی بسیار درهم آشفته پدید آمد/ پیشتر از آن که آسمان و زمین زاده شوند». این چیز آغازین، که درهم و گیج و آشفته بود، زاینده‌ی آسمان و زمین بوده است. این جمله در سه سطح مختلف می‌تواند به چیزهایی یکسره متفاوت اشاره کند. در ساده‌ترین و پیش پا افتاده‌ترین لایه، می‌تواند بیانی از یک اسطوره‌ی آفرینش بدوی و ساده باشد. برای کسانی که مناطق کوهستانی مه گرفته‌ی چین مرکزی –و بنابراین منطقه‌ی ژوی باستانی– را دیده باشند، و علاقه‌ای به کوهنوردی و شبگردی در طبیعت داشته باشند، این تجربه‌ای آشنا و ملموس است که در بسیار از ساعتهای روز مهی سنگین همه جا را می‌پوشاند و افق میان آسمان و زمین را محو می‌کند. این جمله شاید به برداشتی اساطیری از زایش آسمان در بالا و زمین در زیر اشاره داشته باشد،

که از چنین تجربه‌ای برخاسته است. یعنی این که مهی ابهام‌انگیز تیره کم کم برطرف می‌شود و آسمانی در بالا و زمینی در زیر شکل می‌گیرد را ممکن است مردمان قدیم همچون سرمشقی برای آفرینش هستی در نظر گرفته باشند. در فصل‌های ١٤ و ١٥ هم اشاره‌هایی همسان به این آغازگاه مه‌آلود آسمان و زمین را پیشتر دیدیم.

در سطحی دیگر، آسمان در چین نماد قانون و حکومت است و زمین به اتباع و قلمرو تابع آن اشاره دارد. این که هردوی این دو ساحت از یک آشوب اولیه برخاسته‌اند، همچنان اسطوره‌وار است، اما نطفه‌ی نظریه‌ای را می‌توان در آن تشخیص داد که زایش نظم و تمایز از دل آشوب و درهم‌ریختگی را مبنا می‌گیرد. در سومین لایه، می‌توان قدری مقایسه‌ای به داستان نگریست.

آسمان و زمین در چینی برابرنهادی است برای گیتی و مینو در اندیشه‌ی ایرانی. هم در نقل چشم‌انداز ایرانی و هم به ویژه در متون بودایی بعدی این دو قطبی زرتشتی به «تیان- دی» برگردانده می‌شده‌اند. تعبیر دیگر برای گیتی «سپهر-زمینِ کلان» (دا تیان دی: 大天地) است که در ضمن جهان اکبر و دنیای بیرونی را نمایندگی می‌کند و با جهان اصغر و دنیای درون انسانها (شیائو تیان دی: 小天地) مقابل قرار می‌گیرد.

اگر چنین برابرنهادی را در نظر بگیریم، می‌بینیم که بند نخست در اصل مخالفتی با یک اصل بنیادین جهان‌بینی ایرانی است، و آن هم این که گیتی و مینو را اهورامزدا آفریده، که نیرویی خردمند و هوشمند و سخنگو است. یعنی صفتی که در اینجا برای توصیف آن آشوب آغازین به کار گرفته شده، «خوون» (混) است که در اصل سیلاب و درهم‌ریختگی و آشفتگی ناشی از آن را نشان می‌داده و بعدتر به صورت درهم‌ریختگی و گیجی تعمیم یافته است. همچنین این کلمه کردارهای غیرارادی و دوپهلو و ناروشن مثل شوخی و رفتارهای لاابالی را هم نشان می‌داده است.

همه‌ی اینها دقیقا واژگونه‌ی تصویری است که در اهورامزدای زرتشتی داریم، که روشن و شفاف و خردمند است و تجسم زبانِ دقیق مقدس (مانتره) و متمایز ساختنِ چیزهای ضد از هم. بنابراین می‌توان در این سومین لایه از تفسیر، بند نخست را بیانیه‌ای ضدزرتشتی دانست که خاستگاه گیتی و مینو را چیزی مبهم و تیره و گیج می‌داند، که

بیشتر به اهریمن شبیه است تا اهورامزدا، و آسمان و زمین را آفریده است (چِنگ: 成). جالب آن که در همان دوران پادگفتمان‌های دیگر در مقابل نگرش زرتشتی هم در نهایت به چنین تصویری از آفریدگار آغازین گرایش داشته‌اند. افلاطون تقریبا در همین زمان دیدگاهش درباره‌ی دمیورژ یعنی خالق کم‌خردِ گیتی را در «تیمائوس» می‌نویسد و بودا هم در همین سالها بود که گیتی را برساخته‌ای زیر فرمان «مارا»ی فریبکار می‌دانست.

بند دوم توصیفی دقیقتر از همین نیروی آغازینِ برسازنده‌ی چیزهاست. خواندن‌اش نشان می‌دهد که به احتمال زیاد تفسیر پیشنهادی‌مان درست بوده و لایه‌های معنای بند نخست تنها دوتای اولی نبوده و صورتبندی انتزاعی سومی را هم در بر می‌گرفته است:

«۲۵.۲: عجب خاموش بود و عجب تنها

به تنهایی ایستاده بود، بی آن که تغییری کند

به کمال اجرایش می‌کرد، اما خسته نمی‌شد

پس شاید (او) مادر چیزهای زیر آسمان باشد.»

تقریبا تردیدی نیست که اصل متن همین بوده است و نسخه‌های قدیمی هم بند را با همین جمله ختم می‌کنند. با این حال در نسخه‌ی استانده‌ی «دائو دِه جینگ» اغلب بعد از این بند یک جمله‌ی اضافی آمده که می‌گوید: «او همه جا کار می‌کند، فارغ از هر خطری». اما چون افزوده بودن‌اش روشن است و متن‌های استانده‌ی امروزین آن را حذف کرده‌اند، من هم نادیده‌اش انگاشته‌ام. همچنین در نسخه‌های پیشتاز ما وانگ توئی این تفاوت مهم را داریم که می‌گوید

«مادر چیزهای زیرآسمان»، در حالی که نسخه‌های دیرآیندتر و کلاسیک «مادر آسمان و زمین» نوشته‌اند.[1] در اینجا هم باز بنا به متن استانده‌ای که با نسخه‌های اقدم تصحیح شده‌اند، شکل قدیمی‌ترِ ثبت را آورده‌ام.

در این بند چند صفت برای آن آشفتگی آغازینِ زاینده‌ی آسمان و زمین برشمرده شده است: خاموش، تنها، ایستاده‌ی بی‌تغییر، اجراکننده‌ی خستگی‌ناپذیر، و مادرِ چیزهای زیر آسمان. اینها هم می‌توانند در همان لایه‌های پیش‌گفته تفسیر شوند. شاید تصویری شمنی و اساطیری از یک ایزد–مادرِ آغازین در ذهن گوینده بوده باشد. شاید هم قدری انتزاعی‌تر می‌نگریسته و توصیفی از آشوب نخستین را به دست داده که بعدتر به نظم تبدیل شده است. توصیفی که شباهتی به تیامتِ مادینه‌ی مهیب در اساطیر میانرودانی دارد. در ضمن ممکن هم هست که در کنار این دولایه، و سوار شده بر آنها، مخالفت با تصویری رقیب از آفریدگار آغازین هم مورد نظر باشد. دای‌ونداک در شرح تعبیر «بو گآی» (不殆) نوشته که این عبارت به معنای تغییر ناپذیر نیست و ایستایی را نشان نمی‌دهد. بلکه منظور آن است که راه سرشت بنیادین خود را –که پویایی و تغییر است– هرگز دگرگون نمی‌کند.[2] این تفسیر البته با متن سازگار است، اما افزوده‌ای بدان اضافه کرده که به صراحت در متن دیده نمی‌شود. یعنی در متن نمی‌خوانیم که تغییر صفت جدایی‌ناپذیر راه است و اشاره‌ای به سرشت پویای آن در کار نیست. بنابراین امانتدارانه‌تر و درست‌تر است اگر به متن وفادار بمانیم و از نزد خود چیزی به متن نیفزاییم.

در گاهان و در متون بازمانده از عصر هخامنشی می‌توان توصیفی دقیق از اهورامزدا به دست آورد. او موجودی است سخنگو که با مانتره پیوند دارد و هم با آدمیانی مثل زرتشت سخن می‌گوید و هم با بر زبان راندن مانتره با دشمنش اهریمن می‌ستیزد. یعنی خاموش و ساکت نیست. او در ضمن تنها هم نیست، چون هماوردی همزاد دارد به

---

[1] Henricks, 1989: 953-954.
[2] Duyvendak, 1954: 66.

اسم اهریمن و در نبردی جاودانه با اوست. او در ضمن نرینه است و همچون جنگاوری مردانه بازنموده شده است، و نامش در همه‌ی زبان‌های کهن ایرانی (مهمتر از همه اوستایی و پارسی باستان) مذکر مفرد است. یعنی سیاهه‌ی صفاتی که در اینجا برای آن اصل آغازین آمده، در ضمن دقیقا واژگونه‌ی صفات اهورامزدا هم هست.

بند سوم هم نثر است و شرحی درباره‌ی این آغازگاه مرموز می‌دهد و می‌گوید این همان دائو را راه مقدس است:

۲۵.۳: من نامش را نمی‌دانم

(اما) کلمه‌ای برای صدا زدنش دارم: راه

اگر قرار شود به زور اسمی داشته باشد، صدایش می‌زنم: بزرگ

این بند به توضیحی نیاز دارد. اغلب مترجمان آغاز جمله را چنین خوانده‌اند که «من نامش را نمی‌دانم، اما آن را راه می‌نامم.» یعنی از تمایز میان دو کلمه‌ی «مینگ» (名) و «زی» (字) غفلت کرده‌اند. در حالی که این دو دلالت‌های متفاوتی دارند و باید به آن توجه کرد.[1] «مینگ» نامی شخصی است که در ابتدای تولد به نوزاد می‌داده‌اند و جنبه‌ای آیینی داشته و در فرهنگ چینی هم مانند مصری ابزاری جادویی پنداشته می‌شده است. به همین خاطر بسیار به ندرت به کار گرفته می‌شده و فرض بر آن بوده که اگر کسی آن را بداند می‌تواند با جادوی سیاه به فرد آسیب برساند. این از ابتدایی بودن ساخت نویسایی در هردو جامعه‌ی چینی و مصری حکایت می‌کند و نشان می‌دهد که خط اندیشه‌نگار تا چه اندازه باورهای دوران پیشانویسایی را در خود حفظ می‌کند. در زمانی که فرد به سن بلوغ می‌رسید، نامی دیگر به او می‌داده‌اند و این را «زی» می‌خواندند و این عنوانی اجتماعی است که فرد با آن شناخته می‌شده است. به همین

[1] Henricks, 1989: 954-955.

خاطر از اینجا به بعد فعل «صدا زدن» را داریم و این به خطاب قرار دادن افراد با اسم رایج‌شان (زی) اشاره می‌کند و نه به کار گرفتن جادویی نام نوزادی‌شان (مینگ). به همین خاطر فعلهای تکرار شونده‌ی بعدی را «صدا زدن» ترجمه کرده‌ام و نه نامیدن، و این را باید هنگام خواندن متن فرادید آورد.

«مینگ» این جنبه‌ی خطرناک را در اساطیر چینی هم نشان می‌دهد. نمونه‌اش اسطوره‌ی مشهور غولِ آغازین ازلی است که همچون آشوب آغازین تصویر شده است. این غول آغازین را در چینی 混沌 (خوون دون) می‌نامند که «سردرگمیِ گل‌آلود». این واژه در زبان‌های اروپایی اغلب به صورت «هون‌دون» یا «هون‌تون» ثبت شده که در اینجا بنا به قاعده‌ی سراسر کتاب به خوانش اصلی چینی‌اش وفادار مانده‌ام.

یکی از نخستین اشاره‌ها به این موجود را در متن دائویی 渾敦 (ژوانگ‌زی) می‌بینیم که در عصر ایالت‌های جنگاور (اواخر دوران هخامنشی تا اوایل اشکانی) نوشته شده و بنابراین هم‌زمان است با «دائو ده جینگ». در «شانگ های چین» که مرجعی مهم برای فهم اساطیر قدیمی چینی است و در قرن دوم پ.م نوشته شده، می‌خوانیم که «خوون دون» امپراتور سرزمین میانی بوده و موجودی بی‌شکل و بی‌صورت بوده که روزنه‌ای برای دیدن و شنیدن در چهره نداشته است. روزی او میزبان امپراتور دریای شمال (هو) و امپراتور دریای جنوب (شو) می‌شود و بسیار خوب از ایشان پذیرایی می‌کند. این دو پس از بازگشت رایزنی می‌کنند که چطور محبت خوون دون را جبران کنند، و تصمیم می‌گیرند هفت روزنی که برای دیدن و شنیدن و خوردن و تنفس لازم است را برای خوون دون پدید بیاورند. پس هر روز روزنی در او گشودند، تا آن که در هفتمین روز خوون دون مُرد!

توشیکیهو ایزوتسو از این داستان نتیجه گرفته که خوون دون نماد طبیعت در وضعیت خام و دست نخورده‌ی آغازین‌اش است که به آشوبی گیج و تمایز نایافته شباهت دارد. آنچه امپراتوران دریای شمال و جنوب انجام دادند، رخنه در این کلیت نامتمایز پیشینی بود، و با گشودن درگاه‌هایی برای شنیدن و دیدن و تنفس، در اصل می‌خواستند از

سر قدردانی آن را به نام (مینگ) مجهز کنند، اما غافل بودند از آن که نام آلوده کننده است و خوون دون را از بین می‌برد. ایزوتسو می‌گوید این روایت تقابل میان نگرش نام‌گرای کنفوسیوسی و رویکرد طبیعت‌گرا و زبان‌گریز دائویی را نشان می‌دهد.[1] نگرشی که هوادار خوون دون است و آن را همچون وضعیت مطلوب و آرمانی اولیه‌ای تصویر می‌کند، که از دست رفته است. چنین مضمونی در برخی از آثار کنفوسیوسی هم تکرار می‌شود و بنابراین نمی‌توان به کیش دائوی منحصرش دانست. گذشته از آن در خودِ «دائو ده جینگ» کلمه‌ی خوون دون نیامده و به جایش مثل همین فصل کنونی خودِ «خوون» به کار گرفته شده است.

ایزوتسو به این نکته توجه نکرده که پادنهاد و ضد نظری داستان خوون دون را نه در کیش کنفوسیوسی، که در آیین زرتشتی باید جستجو کرد. آنجاست که نیروی خرد که با زبان پیوند دارد و نافذ و رخنه کننده است، در هاویه و آشوبی نابخرد و سردرگم نفوذ می‌کند وآن را از بین می‌برد. آن نیروی خردمند زبان‌مدارِ متمایز کننده اهورامزداست و آن آشوب بی‌شکل اهریمن است و تاریخ گیتی با همین روند رخنه و پیشروی قدم به قدم خرد رقم می‌خورد، و در آخرالزمان به فرجام می‌رسد.

بند سوم از این فصل «دائو ده جینگ» می‌گوید آن خاستگاه گیج و آشفته‌ای که به ضد هورمزد می‌ماند، راه نام دارد و لقبش بزرگ است. روشن است که در اینجا نیرویی مقدس و خدایی بومی به مخاطب معرفی شده و این تایید کننده‌ی تفسیرمان است که می‌گوید این فصل به پیشنهاد کردن ایزدی رقیب و جایگزین برای اهورامزدا اختصاص یافته است. ایزدی غیرشخصی، طبیعی، گیج و آشفته، نامعقول و غیرفعال که دقیقا نقطه‌ی مقابل وصفی است که از اهورامزدا در دست داریم.

[1] ایزوتسو، ۱۳۷۸: ۳۲۰..

مضمون نبرد نظم و آشوب البته جنبه‌ای جهانی دارد و در همه‌ی فرهنگ‌ها دیده می‌شود. اما این تصویر که آشوب ازلی «گیج و سردرگم و تنبل» است، و نه زیانکار و مهیب و زیرک، و این که با آغشته شدن با زبان و دانایی و تمایز می‌میرد، ویژه‌ی روایتهای ایرانی است و بعید نیست از این تمدن به چین راه یافته باشد. حتا در ایران زمین هم اساطیر پیشازرتشتی آشوب اولیه را چنین نمایش نمی‌داده‌اند. چنان که مثلا تیامت در انومااِلیش کاملا فعال و زیرک و حتا خردمند است و در مصر هم سث در تقابل با هوروس چنین وضعیتی دارد.

اما در چین گذشته از تبارشناسی معنایی روایت، شاهدی دیگر هم در دست داریم که نشان می‌دهد این ایده‌ی کشمکش خرد زبانی و سردرگمی آشفته‌ی ازلی در چین احتمالا وارداتی بوده و از ایران زمین به آن منطقه وارد شده است. در همان کتاب «شانگ های چین» بندی داریم که ایزوتسو هم بدان اشاره کرده،[1] بی آن که اهمیتش را دریابد. در این بند می‌خوانیم که در کوهستان آسمان که در دوردستهای غرب (۳۵۰ مایلی غرب) جای گرفته، پرنده‌ای مقدس زندگی می‌کند که «خوون دون» است، یعنی آشوب آغازین سردرگم و گیج است. این پرنده چهار بال و شش پا دارد و بدنش به کیسه‌ای زرد و سرش سرخ است و رقص و آوازی دلفریب دارد.

ایزوتسو به درستی اشاره کرده که این پرنده شکلی باستانی و شمنی از همان خوون دون را نشان می‌دهد و نماینده‌ی طبیعت تمایز نایافته‌ایست که در کیش‌های شمنی مقدس شمرده می‌شده است. آنچه او نادیده انگاشته آن است که این کوه آسمان، که به گزارش «شانگ های چین» گوگرد و یشم از آن استخراج می‌شده، واقعا روی نقشه‌ی جغرافیا وجود دارد و این همان کوهستان آتش است که در ترکستان واقع است و کوهی بسیار مقدس بوده که داستان شاه–میمون هم با آن مربوط است. این کوهستان چنان که در نوشتارهای دیگرم نشان داده‌ام در روایت‌های کهن سکایی

---

[1] ایزوتسو، ۱۳۷۸: ۳۱۸–۳۱۹.

و تخاری و بعدتر در رسوم ترکهای اویغور ستوده شده و اغلب داستان‌های چینی درباره‌اش خاستگاهی سکایی–ترکی دارد. در زمان نوشته شدن «شانگ های چین» این قلمرو مرکز حکمرانی سکاها و تخاری‌های آریایی بوده و این داستان در آن زمان به شکلی قاطع به ایرانی‌تبارها اشاره می‌کرده است. یعنی یکی از کهنترین اسنادی که درباره خوون دون داریم، آن را ایزدی بیگانه از قلمرو سکاها می‌داند. این موجود هنوز در متن مورد نظرمان سویه‌ای نیک یا بد ندارد و به اهریمن شبیه نیست، بلکه به احتمال زیاد جلوه‌ای از همان سیمرغ بوده، که پیوندش با آیین‌های شمنی پیشازرتشتی روشن است. در این معنا داستان مرغِ سرخ کوهستان آسمان همتایی است برای روایت سیمرغِ برنشسته بر قاف یا البرز، و مقدس شمردن‌اش سنتی پیشازرشتی بوده که به ویژه در هنر سکاها با نقشهای پیاپی و زیبایی که از سیمرغ می‌ساخته‌اند، نمودی باشکوه دارد. در دورانهای بعدی کشمکش میان این سنت دیرینه‌ی تقدیس طبیعت با دین نوآمده‌ی مقدس شمردن خداوند یکتای خردمند، در قالب نبرد رستم و اسفندیار تبلور پیدا کرده است.

بند بعدی شعری است سه بیتی با مصراع‌های سه کلمه‌ای که علامت 曰 به معنای صدا زدن و گفتن در میانه‌اش تکرار می‌شود. این بند احتمالا همچون شعری توسط ویراستار سروده شده و آخرین جمله را توضیح می‌دهد. چون عبارتهای پایانی آن را در ابتدایش تکرار می‌کند: 大曰逝，逝曰遠，遠曰反

۲۵.٤: (وقتی صدایش می‌زنم): بزرگ، یعنی صدایش می‌زنم: گذرا

(وقتی صدایش می‌زنم): گذرا، یعنی صدایش می‌زنم دوردست

(وقتی صدایش می‌زنم): دوردست، یعنی صدایش می‌زنم: بازگشت

پس این راه، که در قالب صفت «بزرگ» تعین پیدا کرد، در ضمن ویژگی‌هایی دیگر نیز دارد. چن به درستی گفته که اینها ویژگی‌های راه است و نه نام‌های آن. چرا که در بند پیشین دیدیم که نامی برای اشاره به آن مادر چیزها وجود ندارد و «راه» و «بزرگ» انگار دو برچسب هستند که به زور و از سر ناگزیری به کار گرفته شده‌اند. اما صفات این آغازگاه دیرینه را می‌شود برشمرد و بند چهارم اینها را در قالب سه کلمه‌ی برآمده از «بزرگ» فهرست کرده است.

چن اینها را مرحله‌هایی پیاپی از تحول راه دانسته است.[1] اما از سویی محور اصلی معنایی در اینجا «بزرگ» است و نه راه، و از سوی دیگر اصولاً زمانی فرض کردن عناصر متنی و چیدن‌شان بر محوری خطی از زمان تکامل یابنده برداشتی امروزین و اروپایی است که سرمشق معنایی‌اش در اصل متن یافت نمی‌شود.

این راه گذراست و دوردست و بازگشت کننده. اینها می‌تواند صفتهایی برای جاده‌ای واقعی در دنیای قدیم باشند. یعنی راه جایی که از آن گذر می‌کنند و به تعبیری واژگونه چیزی است که از برابر مسافر می‌گذرد. در ضمن راه کلید دستیابی به نقاط دوردست هم هست و عبور و مرور در آن دوسویه است. یعنی هم در آن می‌شود و رفت و هم بازگشت. این ویژگی‌ها که از راه‌های زمینی و دم دستی برخاسته، در متن با تعبیری استعلایی برای توصیف موجودی خداگونه به کار گرفته شده که راه خوانده می‌شود. با این حال در فصل بیست و پنجم به نظر می‌رسد نویسنده بین دو اسم «راه» و «بزرگ» برای نامیدن این خالق آغازین مردد است. باز این نکته جای توجه دارد که «راه» تعبیری کاملا چینی و بومی برای این نیروی ازلی بوده، اما «بزرگ» که بارها در این فصل تکرار شده، می‌تواند ترجمه‌ی اهورا/ اسورَه به زبان چینی باشد که بزرگ و سرور و ارباب معنی می‌دهد.

این تردید میان دو نام وقتی بهتر فهمیده می‌شود که به بند پنجم بنگریم. آنجا هم باز جملاتی کوتاه و آهنگین می‌بینیم که این بار بر کلمه‌ی بزرگ تاکید دارند:

۲۵.۵: راهِ قدیمی بزرگ است

آسمان بزرگ است

زمین بزرگ است

[1] Chen, 1989: 118.

در اینجا همه‌ی عناصری که پیشتر تقدیس شده بودند، همگی با برچسب بزرگ (大) مشخص شده‌اند. آسمان و زمین که همتای گیتی و مینو هستند و زاینده‌ی ازلی آن دو که راه خوانده شده، همگی بزرگ هستند. این اهورا/ بزرگِ تازه، بر خلاف اهورای ایرانی مزدا (یعنی خردمند و باهوش و دوراندیش) نیست، بلکه گیج و آشفته و درهم و برهم است. اما به همان ترتیب دو پهنه‌ی آسمان و زمین را زیر پوشش می‌گیرد.

بند ششم همین خط استدلال را تا دایره‌ی سیاست ادامه داده است، وقتی که در ادامه‌ی این «بزرگ»ها، از شاه نیز یاد می‌کند:

۲۵.٦: قلمرو در میانه‌اش چهار چیز بزرگ دارد

پس آنگاه شاه یکی (از این چهارتا) است که (در قلمرو) استقرار یافته است

منظور از قلمرو یا سرزمین، قاعدتا همان امیرنشینی بوده که «دائو دِه جینگ» در آن تدوین شده است، هرچند بعدتر این را معادل سراسر زمین یا سراسر کشور چین دانسته‌اند. با این همه به احتمال زیاد معنای اصلی این بند بسیار محدودتر بوده است. «یو» (域) که در اینجا به قلمرو ترجمه‌اش کرده‌ام، اتفاقا بر منطقه‌ی کوچکی دلالت می‌کرده که امیری محلی بر آن حکم می‌رانده است. از دوران هان به بعد که دولت متمرکزی در چین پدیدار می‌آید، این کلمه در معنای تیول هم به کار برده می‌شود. اما باید توجه داشت که در زمان تدوین این متن هنوز کشور متحد چین پدید نیامده بوده است. بنابراین «یو» می‌بایست معنایی بسیار محدود و محلی را برساند. یعنی به یک امیرنشین و قلمرو سیاسی کوچک اشاره کند، که در دوران هخامنشی واحد پایه و آشنای نظم سیاسی در قلمرو تمدنی چین بوده است.

اشاره‌ی سیاسی متن هم چنین برداشتی را تایید می‌کند. علاوه بر آسمان و زمین و راه، رکن چهارمی هم در «قلمرو» سیاسی حضور دارد و آن شاه است. شاه در اینجا با کلمه‌ی «وانگ» (王) معرفی شده که هم شاه معنا می‌دهد و هم امیر و حاکم و حتا آدم برجسته و مقتدر. معنادار است که اینجا از کلمه‌ی «شانگ» (上) –که تعبیر مرسوم برای امپراتور و فغفور است– استفاده نشده است. بنابراین متن در حال و هوایی نوشته شده که افق بلندپروازی سیاسی

چینی‌ها به امیرنشین‌هایی محلی مثل ژو محدود بوده، و ارکان بزرگِ برسازنده‌ی هستی در همین دایره است که فهرست شده‌اند. بنابراین این بند اقتدار سیاسی را هم وارد داستان آفرینش‌اش می‌کند. این هم آشکارا در تقابل نگرش آریایی‌هاست که در آن مقطع تاریخی با تکیه بر همین نقش هستی‌شناسانه‌ی خردمندِ بزرگ (اهورامزدا) سیاست ایرانشهری را بنیاد نهاده و در آن از شاه بزرگ (کتیبه‌ی بیستون) سخن می‌گفتند که شاهِ شاهان و فرمانروای امیران و حاکمان پیشین است. بعدتر در دوره‌ی هان چینی‌ها هم با تکیه بر تعالیم کنفوسیوس چنین سطحی از نظم سیاسی را پدید آوردند و فغفور را شخصیتی دانستند که با تکیه بر آسمان بر زمین فرمان می‌راند و بر امیران و شاهان محلی استیلا دارد. اما در این بند همان سطح پایینتر یعنی لایه‌ی امیران محلی معتبر شمرده شده و ادعا شده که همان است که «بزرگ» است. یعنی نیازی به بزرگیِ بزرگتر، و ضرورتی برای حضور خردمندی بزرگ، آفریدگاری بزرگ، و شاهنشاهی بزرگ در کار نیست.

این چهار رکن در کتاب «ای چینگ» هم یافت می‌شوند. با این تفاوت که در آنجا انگار آسمان و زمین و شاهِ مردم جلوه‌های سه‌گانه‌ی راه پنداشته شده باشند. تفسیر سنتی از شش‌خطی‌هایی که سیستم فال‌گیری «ای چینگ» را بر می‌سازد نیز بر همین مبنا استوار شده است. دو خط بالایی نماد آسمان است و دو خط میانی نشانه‌ی شاه و دو خط زیرین علامت زمین. در «دائو دِ جینگ» که چند قرنی از این تفسیرها قدیمی‌تر است، با تصویری ساده‌تر سر و کار داریم و آن نیروی آغازینی که بزرگ یا راه خوانده می‌شد، انگار موازی‌ست و هم‌ارز با آسمان و زمین و شاه.

آخرین بند فصل بیست و پنجم را می‌توان تکرار همین حرفها دانست. باز با شعری سر و کار داریم در دو بیت با مصراعهای سه کلمه‌ای، که در پایان یک واژه‌ی اضافی دارد. این بار کلمه‌ی **法** به معنای رسم و قاعده و هنجار و قانون است که مدام تکرار شده است:

۲۵.۷: زمین، رسم مردم است

آسمان، رسم زمین است

راه، رسم آسمان است

خودکامه رسم راه است

اغلب مترجمان این بند را همچون توالی رخدادهای طبیعی تفسیر کرده و آن را با سیر چرخش چهار فصل و مواردی شبیه به این پیوند زده‌اند.[1] یعنی گمان کرده‌اند زمین و آسمان و راه و خودکامه به مراحلی متفاوت در تحول طبیعت مربوط می‌شوند و بنابراین به سیری زمانی دلالت می‌کنند. این برداشت تا حدودی از تفسیرهای دیرآیندتر مکتب «ای چینگ» برخاسته که در ابتدای کار متنی مستقل و دستگاه فکری متفاوتی بوده، اما به تدریج تا پایان دوران ساسانی با کیش دائویی ادغام شده است. با این حال شواهدی فراوان در کار است که این بند چنین معنایی ندارد و اصولا خوانش «راه» به مثابه سیر تکامل خطی طبیعت در اصل متن یافت نمی‌شود و افزوده‌ای دیرآیندتر است.

آشکار است که باز همان فهرست از ارکان هستی را داریم: زمین و آسمان و راه و شاه. اما جالب است که شاه در اینجا به صورت ترکیب «زی رَن» (自然) آمده که می‌شود آن را «به ریخت خودش خود» یا «مثل خودش این شکلی» یا «به جای خودش درست» ترجمه کرد. در منابع چینی این دوران مفهومی همپای «کام» در متون پارسی باستان نمی‌توان یافت. اما این ترکیب احتمالا به چنان مفهومی اشاره می‌کرده است. در کتیبه‌ی بیستون و بعدتر در سایر منابع هخامنشی می‌بینیم که کام به معنای خواست و میل و آرزومندی در مقام یکی از نیروهای مهم روانی انسان به رسمیت شمرده شده و این ادامه‌ی اندیشه‌ی زرتشتی است که انتخاب آزاد و ارادی من‌ها را محترم می‌شمرد و تقدیس می‌کرد. به همین خاطر داریوش بزرگ بارها در کتیبه‌ی بیستون می‌گوید «کام من این است که...» و در نقش رستم می‌گوید «کام من این نیست که...». یعنی داشتن کام و تحقق کام امری مهم و مثبت قلمداد می‌شده است. این را

[1] Chen, 1989: 117.

هم باید در یاد داشت که در هردو پادگفتمان عصر هخامنشی که در درون قلمرو تمدنی ایران شکل گرفتند، یعنی در فلسفه‌ی بودایی و افلاطونی، مفهوم کام منفی است و با هوس و نفس اماره در منابع سامی پسین شبیه است. به ویژه بودا که از نظر فرهنگی نزدیکتر به خاستگاه دین زرتشتی بوده و با زبانی خویشاوند اوستایی سخن می‌گفته، دقیقا همین کلمه‌ی کام را برای اشاره به امیال و هوسهای ویرانگر مادی به کار می‌گیرد.

در نظام انسان‌شناسی چینی در آن دوران مفهومی مترادف با کام نداریم و اصولا اراده‌ی آزاد انسانی مسئله‌ای جدی نبوده است. در «دائو دِ جینگ» هم هرچند مخالفتی با آن نمایان است، اما دو قطبی جبر و اختیار شفاف نشده و کلیت مفهوم «من» (فردِ تشخص یافته) است که در برابر «نهاد» (قبیله و خاندان و قلمرو سیاسی) خوار داشته شده است. در این بند اما جالب است که در مقابل شاه در بند پیشین، مفهوم «زی رَن» را داریم، که یکی از معناهایش «سوزنده به خود» یا «خود به خود سوزنده» است. تعبیری که شاید در کنار دلالت بر ریخت و شکل و درستی، همان مفهوم کام را برساند.

بند پایانی به مفهوم مهم قانون و رسم اجتماعی اشاره می‌کند و می‌گوید این است که چهار رکن پیشین را به هم پیوند می‌دهد. مردمان (در حالت جمع، و نه فردِ تنها) از قانون زمین پیروی می‌کنند. اما زمین خود تابع هنجار آسمان است و خودِ آسمان دنباله‌روی قاعده‌ی راه است. جالب است که در نهایت شاه است که بر راه استیلا دارد و راه پیروی «خودکامه» دانسته شده است. تعبیری که به شدت سیاسی است، و نشان می‌دهد که در مقطعی این متنِ به نسبت فلسفی و دینی به خدمت یک دستگاه سیاسی اقتدارگرا قرار گرفته است.

بخش فصل بیست و ششم: برگردان و زند فصل بیست و ششم

گفتار نخست: برگردان فصل بیست و ششم

重為輕根，靜為躁君。

是以聖人終日行不離輜重。

雖有榮觀，燕處超然。

奈何萬乘之主，而以身輕天下？

輕則失本，躁則失君。

۲٦.۱: سنگین مبنای سبک است

ساکت بر شلوغ فرمان می‌راند

۲٦.۲: پس اینطوری است که شاهِ مردم تا آخر روز راه می پیماید اما از هودج پرمایه‌اش دور نمی‌شود.

۲٦.۳: با این حال وقتی ثروتش از (اقامتگاهی) ایمن برخوردار شد

به این شکل برای خورد و خوراک به سوی اقامتگاه می‌شتابد.

٢٦.٤: پس چگونه سروری که بی‌شمار گردونه‌ی چهار اسبه دارد، خویشتن را از آنچه زیر آسمان است (اتباعش) خوارتر بشمارد؟

٢٦.٥: (هرکس) هنجار را خوار بشمارد، مبنایش را از دست می‌دهد

(هرکس) هنجار را مخدوش کند، فرمانروایش را از دست می‌دهد.

فصل بیست و ششم به نسبت کوتاه است و پنج بند کوتاه دارد. بند نخست تک بیتی است با مصراعهای چهار کلمه‌ای:

重 (ژُنگ: سنگین، جدی، مقدار زیاد) 為 (وِی: کردن، ساختن، بودن) 輕 (چینگ: کوچک، سبک، آسان، خوار) 根 (گِن: ریشه، مبنا، نیاکان، نوزاد، نره، سرچشمه)

靜 (جینگ: ساکن، ساکت، مؤدب) 為 (وِی: کردن، ساختن، بودن) 躁 (زَئو: هیجانی، بی‌تأمل) 君 (جون: فرمانروا، رئیس، حضرتعالی، حکومت)

یعنی: «سنگین مبنای سبک است/ ساکت بر شلوغ فرمان می‌راند». اغلب مترجمان در جمله‌ی دوم «جینگ» را به «آرام» و زَئو را به «بی‌قرار» برگردانده‌اند. اما اینها معنای اصلی این واژگان نیست. اولی کسی را نشان می‌دهد که باادب و ساکت و بردبار است و دومی کسی را که بی‌فکر و تأمل رفتار می‌کند و از این رو هیجانی است و زود برانگیخته می‌شود. این دو در جمله جفت متضادی معنایی ساخته‌اند و بنابراین به آدم مؤدب و ساکت در برابر لاابالی و شلوغ اشاره می‌کنند.

بند دوم جمله‌ایست که با معیارهای متون چینی کهن بسیار طولانی می‌نماید و یازده کلمه دارد:

是 (شی: بودن، باشه) 以 (ای: پس) 聖 (شِنگ: دانایی، مقدس، نجیبزاده، پادشاه، خبره) 人 (رِن: مردم، انسان) 終 (ژونگ: پایان، مرگ، بالاخره) 日 (ری: خورشید، روز، وقت) 行 (شینگ: رفتن، اجرا کردن، خوب بودن) 不 (بو: نه) 離 (لی: ترک کردن، جدا شدن) 輜 (زی: هودج، ارابه‌ی جنگی) 重 (ژُنگ: سنگین، جدی، مقدار زیاد)

یعنی: «پس اینطوری است که شاهِ مردم تا آخر روز راه می پیماید اما از هودج پرمایه‌اش دور نمی‌شود.» در نسخه‌های پیشتاز ما وانگ توئی به جای «لی» (ترک کردن) نشانه‌ی «یوآن» را داریم به معنای دور شدن و فاصله گرفتن،[1] که در معنای کلی تفاوت زیادی ایجاد نمی‌کند. همچنین در این متن‌ها به جای «شِنگ رِن» (شاه مردم) عبارت «چون تْسو» را داریم به معنای نجیبزاده و آدم والامقام،[2] که باز با معنای کلی متن سازگار است.

بند بعدی یک جفت جمله‌ی چهار کلمه‌ایست که آهنگی دارند و می‌شود همچون بیتی شعر پذیرفت‌شان:

雖 (سوئی: اگرچه، با این که...) 有 (یُوو: فراوان، داشتن) 榮 (رُنگ: افتخار، رفاه، ثروت) 觀 (گوان: برج دیدبانی) 燕 (یَن: بلعیدن) 處 (چو: اقامت گزیدن، استقرار، تنبیه، بکارت) 超 (چائو: جَستن، تقاطع، عبور، ابر–) 然 (رَن: سوزاندن، به این شکل، اما، درست)

یعنی: «با این حال وقتی ثروتش از (اقامتگاهی) ایمن برخوردار شد/ به این شکل برای خورد و خوراک به سوی اقامتگاه می‌شتابد.» در نسخه‌ی استانده‌ای که وینگ تْسیت چان ترجمه کرده و مبنای برگردانهای اروپایی قرار گرفته، به جای عبارت «اقامتگاه دارای برج دیدبانی/ مهمانخانه‌ی محصور» عبارت «جونگ گوان» آمده که یعنی «چشم‌انداز باشکوه».[3] در نسخه‌های پیشتاز ما وانگ توئی و روایت‌های کهن‌تر اما همیشه همین آمده که اینجا نقل کرده‌ام، و همین هم معنایی دقیقتر دارد، چنان که در بخش زند فصل شرح خواهم داد.

---

[1] Henricks, 1989: 961.
[2] Henricks, 1989: 963.
[3] Henricks, 1989: 965.

بند چهارم را هم شاید بشود به همین شکل بیتی شعر دانست. چون یک جفت جمله‌ی شش کلمه‌ایست، هرچند از تکرار کلمه‌ها که ترفند اصلی ساخت وزن و قافیه در شعر چینی است نشانی در اینها دیده نمی‌شود. کلمات برسازنده‌ی این بند چنین‌اند:

奈 (نَی: چطور؟، چرا؟، تاب آوردن) 何 (هِه: چی؟ کی؟ چرا؟ کجا؟) 萬 (وان: بی‌شمار، ده هزار) 乘 (شِنگ: گردونه‌ی چهار اسبه، سالنامه) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 主 (چو: صاحب، سرور، مهمان، شما، امپراتور)

而 (اِر: و، آنگاه، اما) 以 (ای: پس) 身 (شِن: بدن، شأن، خویشتن) 輕 (چینگ: کوچک، سبک، آسان، خوار) 天 (تیان: آسمان) 下 (شیا: پایین، فروپایه، بعدی)؟

یعنی: «چطور سرور که بی‌شمار گردونه‌ی چهار اسبه دارد/ پس خویشتن را از آنچه زیر آسمان است خوارتر بشمارد؟». اگر دو جمله را با هم ترکیب کنیم و ترجمه کنیم، نتیجه البته روان‌تر می‌شود: «پس چگونه سروری که بی‌شمار گردونه‌ی چهار اسبه دارد، خویشتن را از آنچه زیر آسمان است (اتباعش) خوارتر بشمارد؟». ناگفته نماند که در نسخه‌های کهن ما وانگ توئی به جای نشانه‌ی «چو» کلمه‌ی «وانگ» را داریم که یعنی پادشاه،[1] و مفهومش محدودتر از «چو» است که علاوه بر اشاره به پادشاه به صورت احترام‌آمیز خطاب به مهمان و سرور و افراد والامقام هم به کار گرفته می‌شود. متن‌های بعدی همه همین کلمه‌ی «چو» را آورده‌اند و به همین خاطر از نسخه‌های کلاسیک در اینجا پیروی کرده‌ام. اما روشن است که مفهوم اصلی مورد نظر «پادشاه» بوده و نه چیزی دیگر، و در ترجمه بر همین تاکید

[1] Henricks, 1989: 963.

کرده‌ام، بر خلاف مترجمانی که از «صاحب ده هزار گردونه» یا «سرور گردونه‌های بی‌شمار» سخن گفته‌اند و با قصد افزودن سویه‌ای فلسفی یا دینی به متن، آن را سیاسی‌زدایی کرده‌اند.

پنجمین و واپسین بند، تک بیتی است با مصراعهای چهار کلمه‌ای که دو واژه‌ی میانی‌اش تکرار می‌شود. دیدیم که نخستین بند به شعری شبیه بود ولی قافیه‌ی درستی نداشت. اگر بند اول و آخر را پشت سر هم بگذاریم، به یک شعر دوبیتی کامل دست می‌یابیم:

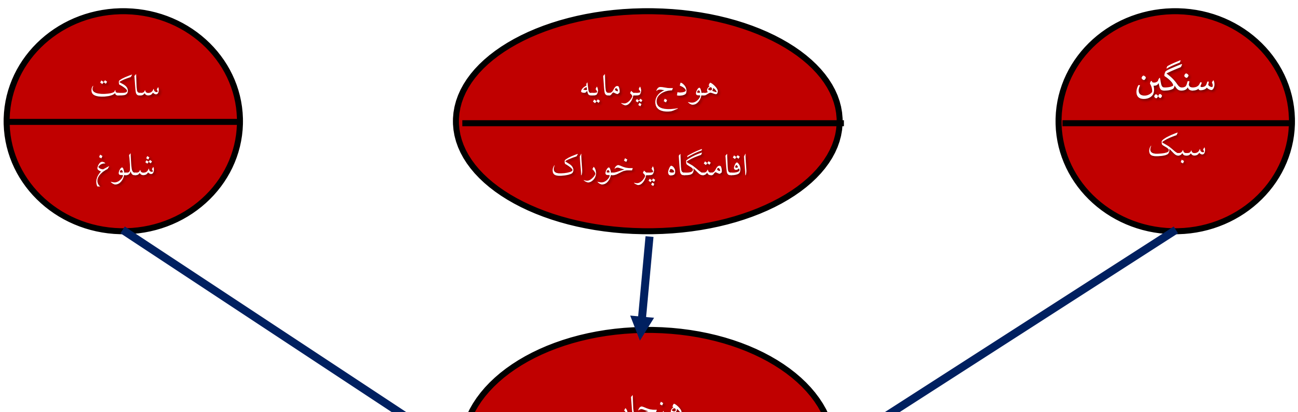
重為輕根，　　靜為躁君。
輕則失本，　　躁則失君。

بنابراین حدسی که می‌توان زد این است که فصل بیست و ششم در اصل شعری دو بیتی بوده که ویراستار در میانه‌ی بیت‌ها سه بند نثر آهنگین نوشته و درباره‌شان توضیح داده است. بند آخر از این کلمات تشکیل شده است:

輕 (چینگ: کوچک، سبک، آسان، خوار) 則 (زِه: قانون، هنجار، مثال، رعایت کردنِ قاعده) 失 (شی: از دست دادن، نادیده گرفتن، شکست خوردن، اشتباه، تقصیر) 本 (بِن: خاستگاه، مبنا، اصولا، این)

躁 (زَئو: هیجانی، بی‌تأمل، بی‌فکر) 則 (زِه: قانون، هنجار، مثال، رعایت کردنِ قاعده) 失 (شی: از دست دادن، نادیده گرفتن، شکست خوردن، اشتباه، تقصیر) 君 (جون: فرمانروا، رئیس، حضرتعالی، حکومت)

یعنی: «(هرکس) هنجار را خوار بشمارد، مبنایش را از دست می‌دهد/ (هرکس) هنجار را مخدوش کند، فرمانروایش را از دست می‌دهد.»



گفتار دوم: زند فصل بیست و ششم

خوانش مرسوم از این فصل همان است که چِن در کتاب خواندنی‌اش آورده، و سراسر متن را همچون بیانیه‌ای روانشناسانه تفسیر کرده است. یعنی مثلا بی‌قرار و سبک را ویژگی خودآگاهی و سنگینی و آرامش را صفت ناخودآگاهی دانسته و جدایی شاه از هودج را هم به حس امنیت وجودی حمل کرده است.[1] چنین خوانشی به نظرم آشکارا نادرست است و مفاهیمی بسیار دیرآیندتر (از جمله جم خودآگاه/ ناخودآگاه) را به متن فرا می‌افکند که به کلی از بافت معنایی نوشتار خارج است.

چنان که گفتیم، به احتمال زیاد هسته‌ی مرکزی این فصل شعری دو بیتی بوده که از بند اول و آخر تشکیل می‌شده، به این شکل:

重為輕根,　　靜為躁君。
輕則失本,　　躁則失君。

این شعر را می‌توان چنین برگرداند:

۲۶.۱:   سنگین مبنای سبک است   ساکت بر شلوغ فرمان می‌راند

---

[1] Chen, 1989: 121-122.

۲٦.۵:   (هرکس) هنجار را خوار بشمارد، مبنایش را از دست می‌دهد

(هرکس) هنجار را رنجه کند، فرمانروایش را از دست می‌دهد.

یعنی دو جم داریم: سنگین در برابر سبک و ساکت در برابر شلوغ. دو نوع ارتباط هم داریم: ریشه و خاستگاه و مبنای چیزی بودن، و بر چیزی حکم راندن. در بیت نخست سبک بر سنگین و ساکت بر شلوغ ترجیح داده شده و با این دو فعل (مبنا داشتن، فرمان راندن) به هم مربوط شده‌اند. در بیت دوم مفهومی تازه وارد معادله شده که می‌شود هنجار، قانون، یا عرف ترجمه‌اش کرد و به قواعد نهادین اشاره می‌کند. به همین خاطر در ترجمه‌اش «هنجار» را برگزیده‌ام که این سویه‌ی اجتماعی را بهتر در زبان امروز ما نشان می‌دهد. در بیت دوم روشن است که این هنجار سبک و ساکت دانسته شده و شاعر می‌گوید اگر کسی هنجار را نقض کند و مخدوش سازد، مبنا و حاکم خود را از دست می‌دهد. پس بند اول و آخر به روشنی متنی یکپارچه را بر می‌سازند و احتمالا در آغاز به تنهایی یک متن تکثیر شونده (منش فرهنگی) مستقل بوده‌اند.

می‌توان حدس زد که این دوبیتی در اصل متنی سیاسی بوده باشد. دوقطبی ساکت و شلوغ و سبک و سنگین می‌توانند به آداب درباری در دولت‌های اولیه‌ی چین اشاره کنند و این که در آنها سکوت و ادب به شدت سفارش شده و فروتنی و پا را از گلیم خود درازتر نکردن (سبکی در برابر سنگینی) بسیار ستوده شده است. اشاره به فرمانروا و فرمان راندن در کنار هنجار و قانون هم این حدس را تقویت می‌کند که مضمون اصلی این شعر گویا سیاسی بوده باشد.

ویراستاری که این شعر را در متن «دائو دِه جینگ» وارد کرده و قاعدتا همان لائو تسه‌ی فرضی است، در میانه‌ی این دو بیت سه بند نثر آورده و با شرحی مفهوم آن را گسترش داده است. نخست جمله‌ای طولانی آورده که حدس‌مان درباره‌ی مضمون سیاسی شعر را به کرسی می‌نشاند:

۲٦.۲:   پس اینطوری است که شاهِ مردم تا آخر روز راه می پیماید اما از هودج پرمایه‌اش دور نمی‌شود.

معلوم است که بحث به شاه مربوط می‌شود و آداب حاکم بر رفتار وی را توضیح می‌دهد. شاه باید با کبکبه و دبدبه حرکت کند و بنابراین هودجی که او را می‌برد، از اموال و اشیای گرانبهای فراوان انباشته شده است. به همین خاطر است که در هنگام سفر، شاه از کاروانش جدا نمی‌شود و هودج‌اش را ترک نمی‌کند. این در ضمن علاوه بر آن که حفاظت از هودج را می‌رسند، به ضرورتِ احاطه شدنِ شاه با اشیای گرانبها و پرمایه نیز مربوط است. یعنی نشانه‌گذاریِ شاه با چیزهای مشروعیت‌بخش را نشان می‌دهد. این احتمالاً همان است که در ابتدای شعر «سنگین» خوانده شده است.

شاه هرچند به خاطر استقرار در میانه‌ی هودجی با اشیای پرمایه و گرانبها سنگین است، اما نمی‌تواند همواره به این شکل باقی بماند. پس طی روز با این سنگینی راه می‌پیماید، و شبانگاه برای استراحت در اقامتگاهی جای می‌گیرد. بند سوم ابهامی فراوان دارد و به شکل‌هایی بسیار متنوع ترجمه شده است. اغلب ترجمه‌ها آن را با از قلم انداختن یکی دو کلمه برگردانده‌اند و در عمل تحریفش کرده‌اند. دلیلش هم آن است که پی نبرده‌اند که احتمالاً توصیفی از وضعیت سبک به دست می‌دهد، در برابر حالت سنگین که با سفر روزانه مربوط است.

کلید درک این دو بند پیاپی آن است که دریابیم سفر کردن «در سراسر روز» و در هودج انجام می‌پذیرد، و در مقابلش استقرار در اقامتگاهی محصور با برجهای دیدبانی را داریم که در آن بساط خورد و خوراک برپاست و آن چیزهای پرمایه و گرانبها دیگر نیازی به حراست ندارند و در پناه برج دیدبانی از گزند دزدان در امان هستند. در ضمن این را هم به یاد داشته باشیم که «اقامتگاه خوراک» در سنت چینی برچسبی برای اندرونی شاه و محل اقامت زنانش هم بوده و این جایی بوده که شاه می‌آرامیده و تفریح می‌کرده است.[1] تقابل این دو با تفاوت روز و شب یا تضاد

---

[1] Chen, 1989: 122.

حرکت کردن و بیتوته کردن مشخص می‌شود. در اولی که شاه به دارایی خود چسبیده و با آن حرکت می‌کند، سنگین است. در دومی که جایی اقامت می‌کند و خیالش از ثروتش آسوده است، سبک می‌شود. پس «با این حال وقتی ثروتش از (اقامتگاهی) ایمن برخوردار شد/ به این شکل برای خورد و خوراک به سوی اقامتگاه می‌شتابد.»

ارتباط این جمله‌ها با بند نخست آن است که سبک مبنای سنگین است. یعنی تنها وقتی شاه شبانگاه خوب استراحت کرده باشد، می‌تواند روزانه سفر کند. و همچنین ساکت بر شلوغ فرمان می‌راند. یعنی شاه در زمانی که جایی مستقر شده و سکون و آرامش دارد و اطرافیانش خدمتکارانی با ادب هستند، جلوه‌ی شاهانه‌ی واقعی‌اش را پیدا می‌کند، نه زمانی که در حال سفر است و تکاپو دارد و پیرامونش را سربازان پر سر و صدا و مهتران شلوغ گرفته‌اند.

پس کل فصل بیست و ششم به سیاستنامه‌ای می‌ماند که در آن خدمتکاران به فروتنی و شناختن حد خود سفارش شده‌اند و به شاه توصیه شده که جلوه‌ی شاهانه‌اش را با استقرار در وضعیتی تنظیم شده و متین تقویت کند. بندهای دوم و سوم که اغلب بی‌ربط با هم و پراکنده ترجمه شده‌اند، شرح مهمی هستند که کلید اصلی فهم متن محسوب می‌شوند. چون نشان می‌دهند دوقطبی اصلی‌ای که سبک–سنگین و ساکت–شلوغ را به هم وصل می‌کند، دوقطبی دیگری است که با روز–شب و سفر–اقامت برابر است و جلوه‌های دوگانه‌ی شاه مسافرِ نشسته در هودج یا شاه باشکوه نشسته بر اورنگ را نشان می‌دهد. در بند چهارم هم شرحی می‌بینیم که با همین خوانش سازگار است:

٢٦.٤: پس چگونه سروری که بی‌شمار گردونه‌ی چهار اسبه دارد، خویشتن را از آنچه زیر آسمان است (اتباعش) خوارتر بشمارد؟

شاه باید مراقب وجهه و اعتبار خود باشد و با شیوه‌ای درست در برابر اتباع خود حاضر شود. این شاه با دارایی‌های چشمگیرش (ده هزار گردونه) از دیگران متمایز می‌شود و باید با تکیه بر آن خود را از ساکنان قلمروش (زیر آسمان) جدا کند و ممتاز و والا بداند. قواعدی که این برتری شاه بر بندگانش را رمزگذاری می‌کند، همان قانون یا هنجار اجتماعی است. به این ترتیب سه جمله‌ی بینابینی که میانه‌ی بیت اول و دوم گنجانده شده‌اند، با دقت و

روشنی ارتباط میان عناصر آغازین (سبک-سنگینی و سکوت-شلوغی) با ارکان بعدی (هنجار و شاه) را توضیح می‌دهند.

بخش بیست و هفتم: برگردان و زند فصل بیست و هفتم

گفتار نخست: برگردان فصل بیست و هفتم

善行無轍迹，善言無瑕讁；善數不用籌策；善閉無關楗而不可開，善結無繩約而不可解。

是以聖人常善救人，故無棄人；常善救物，故無棄物。

是謂襲明。

故善人者，不善人之師；不善人者，善人之資。

不貴其師，不愛其資，雖智大迷，是謂要妙。

۲۷.۱: سفر کردنی درست است که هیچ نشان ردپایی (به جا نگذارد)

سخن گفتنی درست است که هیچ خطا و انگی نداشته باشد

حساب کردنی درست است که (در آن) از طرح و نقشه‌ای استفاده نشود

(دری که) خوب بسته باشد، (نیاز به) قفل ندارد، اما باز کردنش ممکن نیست

طنابی که خوب گره خورده باشد (نیاز به) طناب ندارد، اما گشودنش ممکن نیست

۲۷.۲: پس شاهِ مردم اینجوری است:

آن خوب اصیلی که به مردم یاری می‌رساند   بنابراین هیچکس از مردم طرد نمی‌شود

آن خوب اصلی که چیزها را می‌رهاند   بنابراین هیچ چیزی طرد نمی‌شود.

۲۷.۳: آنچه که میراث روشنایی خوانده می‌شود، اینجوری است

۲۷.٤: بنابراین بهترین آدم   رهبر مردمی است که خوب نیستند

(آنکه) بهترین ادم نیست   اعتبار مردمی است که خوب هستند

۲۷.۵: آن رهبر را گرانبها نشمردن   آن اعتبار را دوست نداشتن

به دیوانگی می‌انجامد، هرچند در دانایان بزرگ   آنچه که مرموزِ زورآور خوانده می‌شود، اینجوری است.

فصل بیست و هفتم بخشی به نسبت مفصل از «دائو دِه جینگ» است که چندین پاره‌متن جدا جدا را در خود جای داده است. بند نخست شعری است مفصل که سه مصراع پنج شش کلمه‌ای و دو مصراع نُه کلمه‌ای دارد.

善行無轍迹,

善言無瑕讁 ;

善數不用籌策；

善閉無關楗而不可開

善結無繩約而不可解。

همه‌ی مصراعها با کلمه‌ی «شان» (善) آغاز می‌شود و علاوه بر آن یک تا چهار کلمه‌ی دیگر هم دارد که تکرار می‌شود. در این میان مصراع سوم که شباهتی با دو مصراع پیشین دارد، هم به خاطر غیاب تکرارها و هم به دلیل داشتن شش کلمه، غیرعادی جلوه می کند. طوری که می‌شود حدس زد در ابتدای کار دو بیت متفاوت با آغازگاه‌های مشابه «شان– فلان– وو» داشته‌ایم، و ویراستار هنگام چسباندن اینها به هم جمله‌ای بر سیاق‌شان ساخته و در میانه‌ی این دو بیت افزوده است.

کلمات برسازنده‌ی بیت آغازین، چنین است:

善 (شان: خوب، درست، مهربان، مردن) 行 (شینگ: رفتن، اجرا کردن، خوب بودن) 無 (وو: نه، هیچ) 轍 (ژِه: جاده، رد چرخ گاری، ضرباهنگ) 迹 (نشانه، علامت)

善 (شان: خوب، درست، مهربان، مردن) 言 (یَن: گفتن، بحث، اعلام) 無 (وو: نه، هیچ) 瑕 (شیا: داغ، لکه، نقص عضو) 讁 (تنبیه کردن، جرم، تقصیر)

یعنی: «سفر کردنی درست است که هیچ نشان ردپایی (به جا نگذارد)/ سخن گفتنی درست است که هیچ خطا و انگی نداشته باشد».

بعد جمله‌ی واسطه‌ای داریم که می‌تواند مصراع سوم از همین شعر شمرده شود، چون با همان کلمه شروع می‌شود. اما این گزاره یک کلمه اضافی دارد و کلمه‌ی تکراری «وو» (無) را هم فاقد است:

善 (شان: خوب، درست، مهربان، مردن) 數 (شو: مقدار، چند، قانون، شمردن) 不 (بو: نه) 用 (یُونگ: استفاده کردن، به کار گرفتن، خوردن) 籌 (چو: نقشه، طرح، برنامه) 策 (تِّسه: نقشه، برنامه، راهبرد، محاسبه، خیزران برای نوشتن)

یعنی: «حساب کردنی درست است که (در آن) از طرح و نقشه‌ای استفاده نشود». در زمان یاد شده هنوز چرتکه در ایران زمین اختراع نشده بود و هزاره‌ای مانده بود تا از آنجا به چین انتقال یابد، اما شاید به شکلی زمان‌پریشانه بتوان این جمله را چنین بازخواند که: «حساب و کتاب کردن درست به چرتکه انداختن نیازی ندارد».

دو جمله‌ی بعدی هریک نُه کلمه دارند که با معیارهای چینی طولانی است و به دو بیت شعر با مصراعهایی بسیار دراز شبیه‌اند:

善 (شان: خوب، درست، مهربان، مردن) 閉 (بی: بستن، مسدود کردن) 無 (وو: نه، هیچ) 關 (گوَن: بستن، قفل کردن، مرز، عبور از مرز) 楗 (جیَن: ؟) 而 (اِر: و، آنگاه، اما) 不 (بو: نه) 可: (کْئو: قید امکان: شاید که...، ممکن است که...) 開 (کای: گشوده، آغاز کردن، دور)

善 (شان: خوب، درست، مهربان، مردن) 結 (جیِه: گره، بستن، محکم کردن، انتها) 無 (وو: نه، هیچ) 繩 (شِنگ: طناب، بستن، محدود کردن) 約 (یوِه: طناب، بستن، محدود کردن، قرار، مختصر) 而 (اِر: و، آنگاه، اما) 不 (بو: نه) 可: (کْئو: قید امکان: شاید که...، ممکن است که...) 解 (جیِه: شل کردن، حل کردن، تقسیم، گشوده)

یعنی: «(دری که) خوب بسته باشد، (نیاز به) قفل ندارد، اما باز کردنش ممکن نیست/ طنابی که خوب گره خورده باشد (نیاز به) طناب ندارد، اما گشودنش ممکن نیست».

بند دوم با جمله‌ی طولانی‌ای با هشت کلمه آغاز می‌شود، که اگر به دو نیم تقسیم شود، کل بند را به شعری با پنج مصراع تبدیل می‌کند. بنابراین هرچند در متن استانده نقطه‌گذاری‌ای در اینجا دیده نمی‌شود، فکر می‌کنم باید چنین گسستی را در متن فرض کرد و بند دوم را چنین نوشت:

是以聖人	常善救人,	故無棄人 ;
	常善救物,	故無棄物。

روشن است که در اینجا یک مصراع اولیه داریم که در ادامه‌اش دو بیت با کلمات به شدت تکراری آمده است. آن مصراع اولیه در ضمن با تک جمله‌ی کوتاه بند سوم (是謂襲明) هم وزن و قافیه است. بنابراین فکر می‌کنم باید بند سوم را هم در بند دوم ادغام کرد، و چه بسا که آن را در میانه‌ی بند دوم گنجاند. در این حالت به شعری کامل با تکرار بسیار زیاد در کلمات می‌رسیم به این شکل:

是以聖人	常善救人,	故無棄人 ;
是謂襲明	常善救物,	故無棄物。

این پیشنهاد البته رادیکال است و با تغییر دادن ساختار متن آن را به شعری کامل تبدیل می‌کند. چون قاعده را وفاداری به متن قرار داده‌ام، این جمله‌ی بند سوم را در جای کنونی‌اش حفظ می‌کنم. اما نشان خواهم داد که به لحاظ معنایی هم احتمالا جایش همین بوده که پیشنهاد کردم.

کلمات برسازنده‌ی بند دوم چنین‌اند:

是 (شی: بودن، باشه) **以** (ای: پس) **聖** (شِنگ: دانایی، مقدس، نجیبزاده، پادشاه، خبره) **人** (رِن: مردم، انسان)

常 (چآنگ: اصیل) **善** (شان: خوب، درست، مهربان، مردن) **救** (جیو: کمک کردن، پشتیبانی، رهاندن) **人** (رِن: مردم، انسان)

故 (گو: پیر، قدیمی، بنابراین) **無** (وو: نه، هیچ) 棄 (چی: طرد کردن، ترک کردن) **人** (رِن: مردم، انسان)

常 (چآنگ: اصیل) 善 (شان: خوب، درست، مهربان، مردن) 救 (جیو: کمک کردن، پشتیبانی، رهاندن) 物 (وو: چیز)

故 (گو: پیر، قدیمی، بنابراین) 無 (وو: نه، هیچ) 棄 (چی: طرد کردن، ترک کردن) 物 (وو: چیز)

که می‌توان چنین ترجمه‌اش کرد:

«پس شاهِ مردم اینجوری است:

آن خوب اصیلی که به مردم یاری می‌رساند   بنابراین هیچکس از مردم طرد نمی‌شود

آن خوب اصلی که چیزها را می‌رهاند   بنابراین هیچ چیزی طرد نمی‌شود.»

بند سوم هم این کلمات را دارد:

是 (شی: بودن، باشه) 謂 (وِی: گفتن) 襲 (شی: حمله کردن، از قاعده‌ای پیروی کردن، به ارث بردن، بر هم افتادگی)

明 (مینگ: روشن، شفاف، بینایی، دقیق، فردا)

یعنی: «آنچه که میراث روشنایی خوانده می‌شود، اینجوری است».

بند چهارم هم به همین ترتیب شعری است دوبیتی با تکرار کلمات چشمگیر، که در آن فقط مصراع دوم پنج و باقی چهار کلمه دارند:

故善人者,   不善人之師；

不善人者,   善人之資。

نشانه‌های برسازنده‌ی این شعر چنین‌اند:

故 (گو: پیر، قدیمی، بنابراین) 善 (شان: خوب، درست، مهربان، مردن) 人 (رِن: مردم، انسان) 者 (ژِه: –تر/ –ترین)

不 (بو: نه) 善 (شان: خوب، درست، مهربان، مردن) 人 (رِن: مردم، انسان) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 師 (شی: لشکر، توده‌ی مردم، پایتخت، مشاور نظامی، رهبر، استاد، اسوه)

不 (بو: نه) 善 (شان: خوب، درست، مهربان، مردن) 人 (رِن: مردم، انسان) 者 (ژِه: -تر/ -ترین)

善 (شان: خوب، درست، مهربان، مردن) 人 (رِن: مردم، انسان) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 資 (زی: پول، قیمت، اعتبار، غله، اندوختن)

یعنی: «بنابراین بهترین آدم رهبر مردمی است که خوب نیستند

(آنکه) بهترین آدم نیست اعتبار مردمی است که خوب هستند».

تفاوت مهمی که متون پیشتاز ما وانگ توئی دیده می‌شود آن است که در هردو نسخه‌ی الف و ب بیت اول چنین آمده: « بنابراین بهترین آدم / رهبر مردمی است که خوب هستند».[1] این جمله از نظر مفهومی منسجم‌تر و درست‌تر می‌نماید. به ویژه که مصراع دوم این بیت یک کلمه اضافی دارد و آن احتمالا «بو» (نه) در ابتدای جمله است که چه بسا با خطای کاتبی و با تکرار اولین کلمه در مصراع بعدی در اینجا قرار گرفته باشد. در اینجا به متن کلاسیک وفادار مانده و همان را ترجمه کرده‌ام، اما توجه داشته باشید که احتمالا معنای اصلی این بیت واژگونه بوده است.

بند پنجم هم شعری است با دو بیت که نیمی از کلمات دو مصراع اولش تکراری هستند و در دو مصراع بعدی هیچ کلمه‌ی تکراری دیده نمی‌شود:

不貴其師,
不愛其資,
雖智大迷,
是謂要妙。

کلمات برسازنده‌ی این مصراعها چنین‌اند:

[1] Henricks, 1989: 975–976.

不 (بو: نه) 貴 (گوئی: گرانبها، اشرافی، عالیجناب) 其 (چی: او، آن) 師 (شی: لشکر، توده‌ی مردم، پایتخت، مشاور نظامی، رهبر، استاد، اسوه)

不 (بو: نه) 愛 (آی: دوست داشتن، عشق، گنج) 其 (چی: او، آن) 資 (زی: پول، قیمت، اعتبار، غله، اندوختن)

雖 (سوئی: اگرچه، با این که...) 智 (ژی: خرد، دانش) 大 (دا: بزرگ، عظیم، بالغ، پدر) 迷 (می: گم شدن، گیج، دیوانه، جادو شدن، بادبزن)

是 (شی: بودن، باشه) 謂 (وِی: گفتن) 要 (یائو: درخواست، زور، قول) 妙 (میائو: مرموز، زیرکانه، باشکوه)

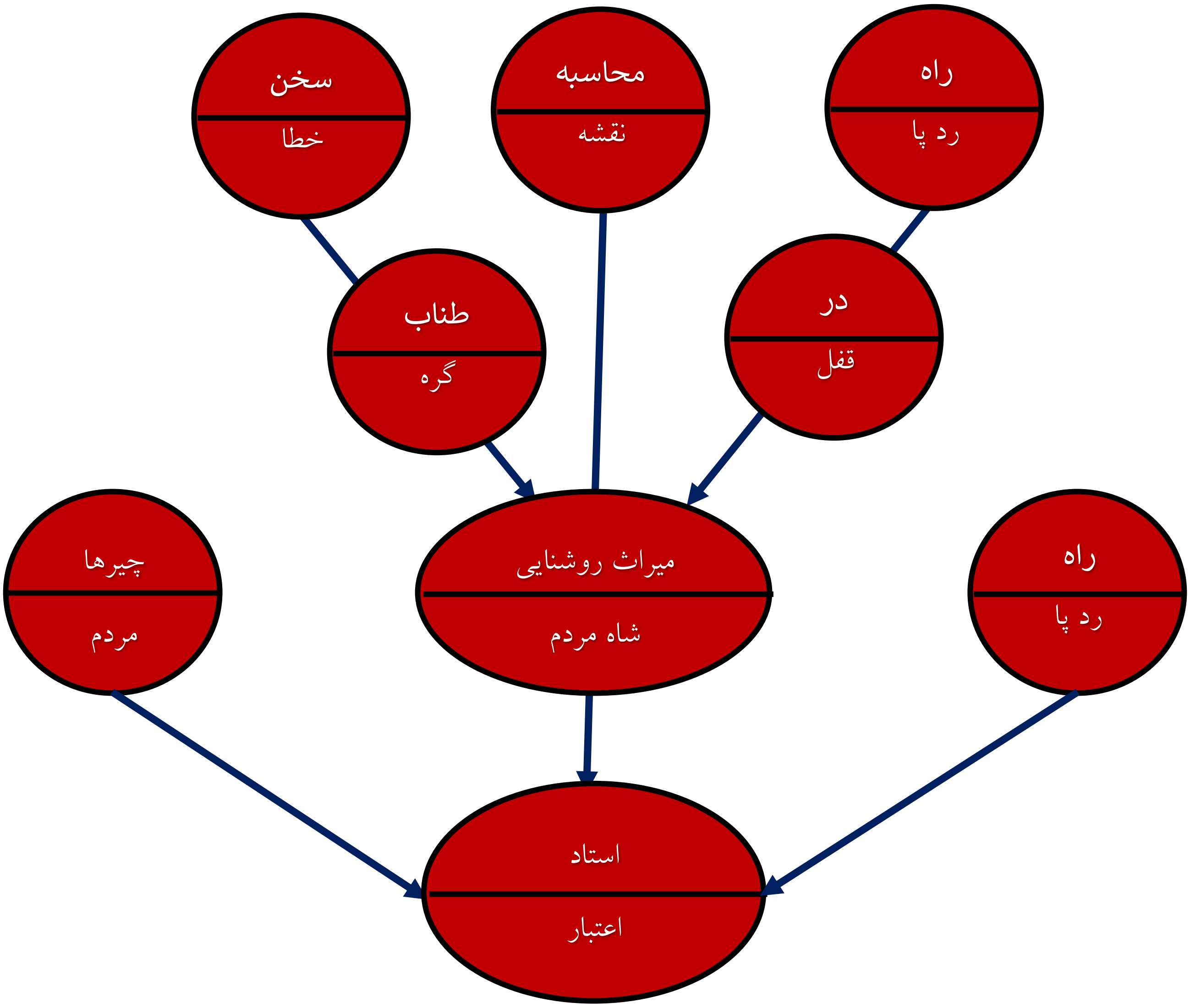
یعنی: «آن رهبر را گرانبها نشمردن آن اعتبار را دوست نداشتن

به دیوانگی می‌انجامد، هرچند در دانایان بزرگ آنچه که مرموزِ زورآور خوانده می‌شود، اینجوری است.»

در نسخه‌ی الف از متون پیشتاز ما وانگ توئی در مصراع سوم به جای «دیوانگی» کلمه‌ی «کوری» آمده است. اما نسخه‌ی ب در همین مجموعه –سازگار با روایت کلاسیک– نشانه‌ی «می» را آورده‌اند که گیجی و دیوانگی معنی می‌دهد[1] و من همین را مبنا گرفته‌ام. در ضمن صفت «دا» در این جمله را می‌توان به «می» یا «ژی» منسوب کرد. یعنی می‌شود خواند «به دیوانگی بزرگ می‌انجامد، حتا در دانایان» یا «به دیوانگی می‌انجامد، حتا در دانایان بزرگ». اغلب مترجمان اولین خوانش را اختیار کرده‌اند. اما فکر می‌کنم با توجه به لحن جدلی عبارت، دومین ترجمه درست‌تر باشد. به خصوص که به لحاظ بلاغی هنگام تخطئه‌ی دانایان به مثابه نیرویی در برابر مرموز زورآور، به صفتی همتا و متقارن با زورآور نیاز هست.

---

[1] Henricks, 1989: 972–973.


سخن
خطا
محاسبه
نقشه
راه
رد پا
طناب
گره
در
قفل
چیرها
مردم
میراث روشنایی
شاه مردم
راه
رد پا
استاد
اعتبار

گفتار دوم: زند فصل بیست و هفتم

اگر آثار افلاطون را با دقت بخوانیم، می‌بینیم که مخالفت‌ات با اندیشه‌ی ایرانی یک پیامد مهم داشته و آن هم دشمنی‌اش با خط و نویسایی است. در کتاب «افلاطون: واسازه‌ی یک افسانه‌ی فلسفی» با شواهد فراوان نشان داده‌ام که نویسایی در آتنِ دوران افلاطون نوپا و تازه‌تاسیس بوده و توسط گروهی از مبلغان فرهنگ ایرانی و هواداران نظام سیاسی هخامنشیان در این شهر ترویج می‌شده است. این گروه که همان سوفیست‌های مشهور باشند، دشمنان سیاسی نیرومندی داشتند که رهبران اشراف محافظه‌کار و رؤسای قبایل قدیمی برسازنده‌ی جمعیت شهر بودند. یکی از پیشوایان این گروه سقراط بود که به احتمال خیلی زیاد نانویسا و بی‌سواد بوده است، و دیگری شاگردش افلاطون که نویسا بود، اما با خط و نویسایی دشمنی داشت.

فصل بیست و هفتم «دائو دِه جینگ» با عبارتهایی شروع می‌شود که می‌توان آن را به مخالفتی همسان با خط و نویسایی تشبیه کرد. متن البته پرابهام است و مثل نوشتارهای افلاطون صریح نیست. اما چنین می‌نماید که در آن هم نقدی نزدیک به رأی افلاطون برای طرد خط و نویسایی مطرح شده باشد. در بند نخست می‌خوانیم که:

۲۷.۱: سفر کردنی درست است که هیچ نشان ردپایی (به جا نگذارد)

سخن گفتنی درست است که هیچ خطا و انگی نداشته باشد

حساب کردنی درست است که (در آن) از طرح و نقشه‌ای استفاده نشود

(دری که) خوب بسته باشد، (نیاز به) قفل ندارد، اما باز کردنش ممکن نیست

طنابی که خوب گره خورده باشد (نیاز به) طناب ندارد، اما گشودنش ممکن نیست

بنابراین شکل اصیلِ انجام دادن کارها، آن است که نشانه‌ای ماندگار از خود بر جای نگذارد. عبور از جاده باید طوری باشد که ردپایی به جا نماند، سخن گفتن باید به شکلی باشد که لغزشی بر زبان نرود و در نتیجه داغ و انگی به فرد منسوب نشود، و حساب و کتاب کردنی درست است که ذهنی باشد و شهودی و بدون استفاده از نوشتن و استفاده از نقشه و خط. این سه مثال در کنار هم این تفسیر را محتمل می‌سازند که شاید موضوع اصلی نقد، خط و نویسایی باشد. در سه جمله‌ی اول ردپایی نقد و طرد شده که با سفر، زبان و محاسبه پیوند دارد. ترکیب این سه به ویژه به طبقه‌ی بازرگان ارجاع می‌دهد که در آن دوران – و تا هزار و پانصد سال بعدتر هم- بدنه‌شان در چین ایرانی‌تبار بوده‌اند. آنان سفر می‌کردند و به زبان‌های گوناگون آشنا بودند و مدام به حساب و کتاب مشغول بودند. در ضمن آنها بودند که ارابه‌هایی سنگین و پر از کالا را می‌راندند که ردپایش در جاده‌های ابتدایی آن روزگار باقی می‌ماند، و آنان بودند که زبان چینی را نه همچون زبان مادری، بلکه همچون واسطه‌ای ارتباطی برای خرید و فروش یاد می‌گرفتند و بنابراین لغزش و خطاهای فراوان در آن مرتکب می‌شدند. مهمتر از همه آن که در همین دوران بود که به دنبال یکپارچه‌سازی نظام دیوانی هخامنشیان و تاکیدشان بر خط آرامی سلطنتی، خط الفبایی در سراسر ایران زمین رواج یافت و تا نقاطی دوردست مثل ختای و ختن و ترکستان هم انتشار یافت.

چین البته در آغازگاه تاریخ خود مانند هر تمدن دیگری یک طبقه‌ی بازرگان درونزاد داشت که در شکل‌گیری فرهنگ چینی و منسجم ساختن مراکز جمعیتی همسایه نقشی کلیدی ایفا کردند. کهن‌ترین نوشتارهای بازمانده از چین باستان که متون استخوان‌های پیشگویی هستند، اشاره‌هایی ستایشگرانه به تاجران دارند و گفته‌اند که گوان ژُونگ (管仲: ۷۲۰–٦٤٥ پ.م) وزیر دولت چی که یکی از پیشاهنگان مکتب قانون‌گرا محسوب می‌شود، در ابتدای کار بازرگان بوده است. با این حال این موقعیت والا و ارجمند تاجران که طبیعی و عادی هم هست، با شکل‌گیری دولت‌های

متمرکز در چین فراموش گشت. چنین می‌نماید که اصولا فرایند تمرکز یافتن قدرت در دولت‌های محلی عصر ایالت‌های جنگاور با سرکوب طبقه‌ی بازرگان بومی و تثبیت اقتصاد کشاورزانه‌ی مبتنی بر برده‌داری ممکن شده باشد. حدس من آن است که بازرگانان ایرانی که در این مقطع تاریخی از پشتیبانی دولت عظیم هخامنشی و نوآوری‌هایی پیشرفته مثل پول برخوردار بودند، شاخه‌های ارتباطی خود را به درون قلمرو چین گستراندند و طبقه‌ی بازرگان این سامان را زیر نفوذ خود گرفتند.

در سراسر تاریخ مدون چین طبقه‌ی بازرگان (شانگ: 商) در کنار کشاورزان و صنعتگران و دیوانسالاران یکی از چهار طبقه‌ی چین محسوب می‌شدند، اما جالب است که موقعیت و اعتبارشان حتا از کشاورزان (نُونگ: 农/農) هم فروپایه‌تر بوده است. این در حالی است که این طبقه در عمل برده بوده و رعیت فرودستی بوده‌اند که فاقد حقوق مدنی کامل محسوب می‌شدند. این در حالی است که درآمد و ثروتی چشمگیر داشته‌اند و به همین خاطر هم مدام آماج حمله و نکوهش نظریه‌پردازان سیاست چینی (هم کنفوسیوسی و هم دائویی) بوده‌اند.[1] پذیرش طبقه‌ی بازرگان در جامعه‌ی چینی بسیار دیر و در دوران سونگ (قرن دوازدهم و سیزدهم میلادی) با واسطه‌ی دین کنفوسیوسی تحقق یافت[2] و این پس از دوران مغول و تثبیت یک طبقه‌ی دیوانسالار ایرانی‌تبار در قلمرو چین بود.

اگر به این بافت تاریخی بنگریم، چنین می‌نماید که جملات آغازین این فصل به بازرگانان ایرانی و به ویژه به بهره‌مندی‌شان از خط و نویسایی اشاره داشته باشد. دو جمله‌ی پایانی حدس ما را درباره‌ی ارتباط متن با نویسایی تایید می‌کنند. در اینجا می‌خوانیم که دری که خوب بسته شده باشد، نیازی به قفل و کلون ندارد. در برای بسته شدن خودبسنده است و به چیزی افزوده و اضافی که فنی و پیچیده هم هست نیازی ندارد. به همین شکل، گره‌ای که بر

---

[1] Kuhn, 1984: 20–21.
[2] Gernet, 1962: 68–69.

طنابی پدید می‌آید، نوعی فروبستگی خودبسنده و خودبنیاد است. گره نیازی ندارد که با طنابی دیگر، افزون بر همان طناب بسترش، بسته شود. یعنی بند نخست از متن به بی‌نیازی از چیزهای افزوده تاکید دارد و چیزها را در همان شکل پایه و بنیادین‌شان می‌پذیرد، بی آن که ردپا و علامت و طرح‌واره‌ای بدانها افزوده شده باشد. آنچه که به کارها و چیزهای افزوده می‌شود، خط و نویسایی است. برای اعضای گونه‌ی هومو ساپینس زبان امری ذاتی و بدیهی به نظر می‌رسد، اما نویسایی یک پدیدار نوظهور و افزوده و اضافی است که باید با تمرین و دشواری فرا گرفته شود. کلمات و چیزها بدیهی هستند، ولی کلمات نوشته شده‌ای که آنها را ثبت می‌کند، افزوده‌ای فنی و عجیب و غریب به نظر می‌رسند. به ویژه برای مردمی که مثل مخاطبان متن «دائو دِه جینگ» روستاییانی بی‌سواد باشند.

بند دوم به ظاهر مضمونی یکسره متفاوت را مطرح می‌کند و ربطی به بند نخست ندارد. اما اگر قدری دقیقتر به آن بنگریم ارتباطها نمایان می‌شوند. چنان که گذشت، حدس من آن است که در ابتدای کار بند سوم در میانه‌ی بند دوم جای داشته و بعدتر به دلیلی جدا شده و همچون واسطه‌ای میان بند دوم و چهارم عمل کرده است. اگر اصل متن چینی را بر این مبنا بازسازی کنیم، درستی این حدس بهتر نمایان می‌شود و به شعری یکپارچه می‌رسیم که قاعدتا شکل اولیه‌ی بند ۲–۳ بوده است:

是以聖人	常善救人,	故無棄人；
《是謂襲明》	常善救物,	故無棄物。

ترجمه‌ی متن هم به این شکل معنای منسجم‌تر را در بر می‌گیرد:

«۲۷.۲–الف: پس شاهِ مردم اینجوری است:

آن خوب اصیلی که به مردم یاری می‌رساند بنابراین هیچکس از مردم طرد نمی‌شود

۲۷.۳: آنچه که میراث روشنایی خوانده می‌شود، اینجوری است

۲۷.۲–ب: آن خوب اصلی که چیزها را می‌رهاند بنابراین هیچ چیزی طرد نمی‌شود.»

در اینجا دو نیروی متفاوت داریم: شاهِ مردم (شِنگ رِن: 聖人) و میراث روشنایی (شی مینگ: 襲明). این دو از این نظر همسان‌اند که هردو رهایی‌بخش و حمایت کننده‌اند و چیزی را هم طرد نمی‌کنند. اما هریک موضوعی و افقی متمایز دارند. شاه مردم طبعا با مردمان سر و کار دارد و آنها را حمایت می‌کند و میراث روشنایی با چیزها مربوط است و ارتباطی مشابه با آنها برقرار می‌کند. بنابراین روشن است که در شکل بازسازی شده‌ی بند ۲–۳ با یک دوقطبی سر و کار داریم که دو لایه‌ی سیاسی و طبیعی را در بر می‌گیرد. نظمی سیاسی در کار است که از شاه به مردمان تداوم می‌یابد و بی آن که کسی را طرد کند، همه را پشتیبانی می‌کند. نظمی دیگر هم هست که از میراث روشنایی به چیزها امتداد پیدا می‌کند و همچنین عمل می‌کند. اینها آشکارا به ساحت امر انسانی و پدیدارهای طبیعی مربوط هستند.

در نگاه نخست بند ۱ و ۲–۳ هیچ ارتباطی به هم ندارند. اما ویراستاری که اینها را پشت سر هم در یک جا آورده قاعدتا مضمون‌شان را به هم مربوط می‌دانسته است. این ارتباط به نظرم تنها زمانی نمایان می‌شود که به بافت تاریخی و جامعه‌شناسی مردمِ آفریننده‌ی این متن بنگریم. در آن زمینه و بافت، ارتباط میان متن با حوزه‌ی تمدن ایرانی نیز روشن می‌شود. چون این دو بند فقط زمانی به هم مربوط می‌شوند که فرض کنیم هردو دارند با یک چیز دیگر مخالفت می‌ورزند.

در بند نخست آنچه که موضوع مخالفت است در پرده‌ای از ابهام جای دارد. اما خوانشی که پیشنهاد کردم محتمل می‌نماید. برای چینی‌های آن روزگار که روستایی و بی‌سواد بوده‌اند، مردمی که بر ارابه‌های سنگین پر اموال خود سفر می‌کرده‌اند، بازرگانانی ایرانی‌تبار بوده‌اند که اهل حساب و کتاب بوده‌اند، و در ضمن زبان چینی را درست به کار نمی‌برده و آن را تنها در حد واسطه‌ای برای تجارت می‌دانسته‌اند. اینان بوده‌اند که رد گاری‌هایشان بر راههای ابتدایی قدیمی باقی می‌مانده، در زبان‌شان لغزشی داشته‌اند، و مدام درگیر نوشتن و ثبت سود و زیان خویش بوده‌اند.

حضور ایشان همچون چیزی افزوده و پیچیده و اضافی بر دنیای ساده‌ی قدیمی چینی‌ها جلوه می‌کرده است. مثل قفلی بر دری و آرایه‌های متصل به گره‌ای بر طنابی.

بند ۲–۳ لایه‌ای انتزاعی‌تر و متفاوت از همین بیگانه‌ها را آماج قرار می‌دهد. از کتیبه‌های پارسی باستان بر می‌آید که دولت هخامنشی نظامی دقیق و شفاف برای مرزبندی استانها در اختیار داشته و با وسواس مرزهای کشور را ساماندهی می‌کرده است. منابع یونانی هم بارها اشاره کرده‌اند که هخامنشیان در مرزهای کشورشان ردیفهایی از دژهای نگهبانی و پایگاه‌های مرزبانی تاسیس می‌کرده‌اند. پارسیان آشکارا میان قلمروشان که کشور نوتاسیس ایران – بوم پارس– باشد، و محیط بیرونی‌اش تمایز قایل بوده‌اند و شهروندان خود را چندان مهم می‌شمرده‌اند که همه را با قالب هویتی یکسانی رمزگذاری می‌کرده‌اند. در عین حال جای توجه دارد که در هنر عصر هخامنشی به شکلی شگفت‌انگیز هیچ نشانی از «بیگانه» یا «غریبه» یافت نمی‌شود. هم متن‌ها و هم نقوش دیواری و هم عناصر هنری همه به شدت درون‌گرا هستند. گویی که هیچ قوم بیگانه و هیچ نژاد غریبه و هیچ قلمرو تهدید کننده‌ای بیرون از مرزهای شاهنشاهی عظیم پارسی وجود ندارد. شاهنشاه پارسی «شاهِ مردم» نبوده که هیچکس را طرد نکند و همه را پشتیبانی کند. او برخی را حمایت می‌کرده و برخی دیگر را نادیده می‌انگاشته است.

نه تنها سیاست ایرانشهری در مقام اولین دولت ملی تاریخ مرزبندی روشنی میان درون و بیرون و شهروندان و بیگانگان قایل بوده، که پشتوانه‌ی فلسفی دین زرتشتی نیز همین چارچوب را تقویت می‌کرده است. در نگرش زرتشتی طبیعت امری آمیخته و دوقطبی است. چنین نیست که همه‌ی چیزهای جهان خوب و پذیرفتنی باشند. برخی چیزها مثل خرفسترها و بیماری و مرگ و آلودگی آفریده‌ی اهریمن هستند و باید طرد شوند. تعبیر «میراث روشنایی» که مفهومی کمیاب و مبهم است، تنها یک بار همین جا در «دائو در جینگ» آمده است. یعنی کلیدواژه‌ی مرسوم یا مهمی نبوده. اما گویا در همین یک جا همچون برابرنهادی رقیب برای اهورامزدا مطرح شده باشد. اهورامزدا خدایی

است که با روشنایی پیوند دارد و طرد کننده‌ی برخی چیزها و حمایت‌کننده‌ی برخی چیزهاست. در مقابلش متن از میراث روشنایی حرف می‌زند که همه چیز را رهایی می‌بخشد و هیچ چیز را طرد نمی‌کند.

اگر فصل بیست و هفتم را همچون بیانیه‌ای جدلی بخوانیم، پیوند میان سه بند اول برقرار می‌شود. این تنها زمانی ممکن می‌شود که گرانیگاه بیرونی متن، یعنی موضوع مخالفت شفاف شود. این موضع رقیب که سرسختانه در همه‌ی تفسیرها و ترجمه‌ها نادیده انگاشته شده، سیاست ایرانشهری و اندیشه‌ی زرتشتی و سبک زندگی برخاسته از آن است، به همراه مرزبندی و بازرگانی و نویسایی‌اش، که قاعدتا در آن دوران در چشم سنت‌گرایان چینی غریبه و تهدید کننده و خطرناک جلوه می‌کرده است.

دو بند پایانی این فصل به شرحی شبیه‌اند که بیش از روشن کردن موضوع‌شان، آن را مه‌آلودتر می‌سازند. چنین می‌نماید که بند چهارم بسطی در موضع سیاسی شعرهای پیشین باشد و بند پنجم آن را جمع‌بندی کرده و نتیجه‌گیری کند:

«۲۷.٤: بنابراین بهترین آدم رهبر مردمی است که خوب نیستند

(آنکه) بهترین آدم نیست اعتبار مردمی است که خوب هستند»

گفتیم که روایت اصلی احتمالا چنین بوده که « بنابراین بهترین آدم / رهبر مردمی است که خوب هستند»[1] و بیت نخست در گذر زمان دچار واژگون‌سازی شده است. در این حالت معنای بیت روشنتر می‌شود: مردم اصولا خوب هستند، و کسی که بر ایشان حاکم است اگر از آنها خوبتر باشد، رهبرشان است و اگر نباشد مایه‌ی اعتبارشان. این گزاره نوعی مشروعیت‌بخشی بی‌قید و شرطِ اقتدار سیاسی است و شاید به همین خاطر بعدتر تحریف در بیت نخست

[1] Henricks, 1989: 975–976.

نهادینه شده و در نسخه‌ی کلاسیک تثبیت شده است. چون تقارنی میان شاه خوب و مردم بد و شاه بد و مردم خوب برقرار می‌کرده و این بی‌قید و شرط بودن را با دامنه‌ای گسترده‌تر مورد تاکید قرار می‌داده است.

روشن است که بحث به «شاه مردم» باز می‌گردد و گزاره‌ی سیاسی پیشین را بسط می‌دهد. کلمه‌ی «شی» (師) در این جملات را اغلب مترجمان به صورت آموزگار یا استاد برگردانده‌اند. به این خاطر که خواسته‌اند از مفهوم «شنگ رن» تعبیری آموزشی و فرهنگی به دست دهند و آن را به فرزانه یا حکیم ترجمه کرده‌اند. در حالی که «شنگ رن» عبارتی سیاسی است و دقیقا به شاهِ مردم اشاره می‌کند. به همین ترتیب معنای اصلی «شی» سیاسی است و به رهبر یا اسوه‌ی برگزیده‌ی جامعه مربوط می‌شود.

اگر حدس من درست باشد و بند چهارم توضیحی درباره‌ی «شاه مردم» باشد، بیانیه‌ایست که نوعی مشروعیت بی‌قید و شرط را برای اقتدار وی توصیه می‌کند. می‌گوید شاه مردم یا بهترین کس در میان مردمان است که در این حالت رهبر و اسوه‌ی ایشان خواهد بود، و یا بهترین نیست و مردم از او بهترند. اما حتا در این حالت هم به اندوخته‌ای و مرجعی برای اعتبار می‌ماند و باید محترم شمرده شود.

بند پنجم این خوانش را تایید می‌کند و نشان می‌دهد که به احتمال زیاد بحث در همین بافت سیاسی که برشمردیم جریان پیدا می‌کند:

«۲۷.۵: آن رهبر را گرانبها نشمردن آن اعتبار را دوست نداشتن

به دیوانگی می‌انجامد، هرچند در دانایان بزرگ آنچه که مرموزِ زورآور خوانده می‌شود، اینجوری است.»

این جملات لحنی بسیار جدلی دارند. زورآور بودنِ آن امر مرموزی که «اینجوری است»، احتمالا به همان میراث روشنایی اشاره می‌کند و نشان می‌دهد که بحثی سیاسی در میان است. می‌گوید آن رهبری که بهترین کس است باید گرانبها و ارجمند شمرده شود، و آن شاه مردمی که بدتر از اتباعش است، باید دوست داشته شود. چرا که این حکمی آسمانی است و مرموز زورآور چنین حکم کرده است. مصراع سوم به ویژه جالب است، چون نشان می‌دهد که گروهی

از «دانایان بزرگ» با این حرفها مخالف بوده‌اند و احتمالا مشروعیت شاه مردم را به چالش می‌کشیده‌اند. بند پایانی می‌گوید هرکس چنین کند دیوانه است، حتا اگر دانایی بزرگ باشد.

بخش بیست و هشتم: برگردان و زند فصل بیست و هشتم

گفتار نخست: برگردان فصل بیست و هشتم

知其雄，守其雌，為天下谿。

為天下谿，常德不離，復歸於嬰兒。

知其白，守其黑，為天下式。

為天下式，常德不忒，復歸於無極。

知其榮，守其辱，為天下谷。

為天下谷，常德乃足，復歸於樸。

樸散則為器，聖人用之，則為官長，故大制不割。

۲۸.۱:　آن نرینه را بشناس

آن مادینه را پاس بدار

تنگه‌ای در زیر آسمان خواهی بود

۲۸.۲: تنگه‌ای در زیر آسمان بودن

(همتاست با) ترک نکردنِ قدرتِ ماندگار (فضیلت اصیل)

(و همتاست با) بازگشتنِ و حضور مجدد در (وضعیت) کودکی و پسربچگی

۲۸.۳: آن سپید را بشناس

آن سیاه را پاس بدار

اسوه‌ای برای هرآنچه زیر آسمان خواهی بود.

۲۸.٤: اسوه بودن برای هرآنچه زیر آسمان است

(همتاست با) منحرف نشدن از قدرت ماندگار (فضیلت اصیل)

(و همتاست با) بازگشتن و حضور یافتن در اوج

۲۸.۵: آن افتخار را بشناس

آن بی‌آبرویی را پاس بدار

دره‌ای در زیر آسمان خواهی بود

۲۸.٦: دره‌ای در زیر آسمان بودن

فقط (همتاست با) برآورده کردنِ قدرت ماندگار (فضیلت اصیل)

(و همتاست با) بازگشتن و دوباره ماندن (در وضعیت چوبی) نپرداخته و نتراشیده

۲۸.۷: (چوبِ) نتراشیده‌ی پیش پا افتاده (وقتی) طبق قاعده پرداخت شود، به ابزاری (ظرفی) بدل می‌شود

که پادشاهِ مردم به کارش می‌گیرد (در آن خوراک می‌خورد)

(همان) قاعده‌ای که (بر اساس آن) کارمندان وفادار تربیت می‌شوند/ حکم آن دیرینه‌ی بزرگ (پدرِ کهنسال)

طرد و قطع (پیوندها) نیست.

فصل بیست و هشتم متنی است به نسبت طولانی و انباشته از جمله‌های تکراری و کلمات کم‌بسامد و نادر. کل متن از ساختاری یکپارچه و تقارنی عمومی برخوردار است که در باقی جاهای «دائو دِه جینگ» مشابهش را نمی‌بینیم. به همین خاطر با آن که همه‌اش شعر نیست، کلیت‌اش را می‌توان نوعی متن بلیغ ادبی در نظر گرفت.

بند نخست آن از سه جمله با این نشانه‌ها تشکیل شده است:

知 (تْسی: دانش، آموزاندن) 其 (چی: او، آن) 雄 (شیُونگ: نر، مردانه، قوی)

守 (شائُو: حفاظت، پاسداری، دفاع کردن) 其 (چی: او، آن) 雌 (تْسی: مادینه)

為 (وِی: کردن، ساختن، بودن) 天 (تیان: آسمان) 下 (شیا: پایین، فروپایه، بعدی) 谿 (خِی: چشمه‌سار، دره، تنگه)

یعنی: «آن نرینه را بشناس/ آن مادینه را پاس بدار/ دره‌ای در زیر آسمان خواهی بود». در جمله‌ی اخیر «خِی» که کلمه‌ای کمیاب است و تنها در همین فصل «دائو دِه جینگ» آمده را اغلب به به چیزهایی دیگر –مثلا «فروتن»[1] یا «کژ نیفتادن»[2]– ترجمه کرده‌اند. در حالی که چنین معناهایی را نمی‌رساند. این کلمه‌ی کهن و کم‌کاربرد یکی از معدود کلمات چینی است که معنایی بسیار محدود و مشخص دارد و به دره–تنگه یا چشمه‌های درون آن اشاره می‌کند. در اینجا این کلمه را به «تنگه» برگردانده‌ام تا با «گو» (دره) در بندهای بعدی اشتباه گرفته نشود.

بند دوم هم به نثر است و از سه جمله‌ی چهار پنج کلمه‌ای درست شده است با این کلمات:

為 (وِی: کردن، ساختن، بودن) 天 (تیان: آسمان) 下 (شیا: پایین، فروپایه، بعدی) 谿 (خِی: چشمه‌سار، دره)

常 (چآنگ: اصیل، پایدار) 德 (دِه: فضیلت، مهربانی، ذهن) 不 (بو: نه) 離 (لی: ترک کردن، جدا شدن)

---

[1] Cleary, 1993: 15.

[2] پاشائی، ۱۳۷۱: ۲۹۹.

復 (فو: برگشتن، تکرار کردن) 歸 (گویی: برگشتن، حضور یافتن، تعلق داشتن) 於 (یو: در، با، از) 嬰 (اینگ: بچه، گردنبند، پوشیدن، رنج) 兒 (اِر: پسر، بچه)

یعنی: «درهای در زیر آسمان بودن/ (همتاست با) ترک نکردنِ قدرت ماندگار (فضیلت اصیل)/ (و همتاست با) بازگشتن و حضور مجدد در (وضعیت) کودکی و پسربچگی». باز در اینجا کلمات «اینگ» و «اِر» را به چیزهایی دیگر مثل «معصوم» و «بیگناه»[1] «پاکنهاد»[2] برگرداندهاند که درست نیست. روشن است که دو فعل «فو» و «گویی» که تقریبا مترادف هستند در نقطهی همپوشانیشان (بازگشتن و دوباره حضور یافتن) تاکیدی را نشان میدهند و قاعدتا این دربارهی دو مفعول جمله (کودک، پسربچه) هم صادق است و باید حتما هردو جفت را ترجمه کرد تا شکل تاکید جمله روشن گردد.

در این فصل برخی از مترجمان «چآنگ تِه» را «قدرت ماندگار/ اقتدار پایدار» ترجمه کردهاند[3] و برخی آن را «فضیلت اصیل» خواندهاند. هردوی این تعبیرها درست است، چون معنای اصلی «تِه» قدرت بوده و یکی از معناهای «چآنگ» هم استمرار و پایداری را میرساند. در پایانبندی این فصل چنین مینماید که بحثی سیاسی مطرح باشد و بنابراین شاید تعبیر قدرت ماندگار برای این ترکیب دقیقتر باشد.

بند سوم از یک بیت شعر ساده تشکیل شد که با جملهای چهار کلمهای دنبال میشود، و این یک در ابتدای بند بعدی هم باز تکرار میگردد، درست مشابه با همان الگویی که در دو بند نخست دیدیم. یعنی دو بخشِ (知其白، 守其黑) و 為天下式 را داریم که از این کلمات تشکیل شدهاند:

---

[1] Cleary, 1993: 15.

[2] پاشائی، ۱۳۷۱: ۲۹۹.

[3] Chen, 1989: 124.

知 (تْسی: دانش، آموزاندن) 其 (چی: او، آن) 白 (بای: سفید، تمیز، درخشان، توضیح)

守 (شائُو: حفاظت، پاسداری، دفاع کردن) 其 (چی: او، آن) 黑 (هِی: سیاه، تیره، شب، پلید، مرموز)

為 (وِی: کردن، ساختن، بودن) 天 (تیان: آسمان) 下 (شیا: پایین، فروپایه، بعدی) 式 (شِه: نوع، مثال، قانون، مراسم)

یعنی: «آن سپید را بشناس/ آن سیاه را پاس بدار/ اسوه‌ای برای هرآنچه زیر آسمان خواهی بود».

بند چهارم مثل بند دوم با تکرار جمله‌ی آخر بند پیشین آغاز می‌شود و این واژه‌ها را شامل می‌شود:

為 (وِی: کردن، ساختن، بودن) 天 (تیان: آسمان) 下 (شیا: پایین، فروپایه، بعدی) 式 (شِه: نوع، مثال، قانون، مراسم)

常 (چاَنگ: اصیل) 德 (دِه: فضیلت، مهربانی، ذهن) 不 (بو: نه) 忒 (تِه: تغییر، خطا)

復 (فو: برگشتن، تکرار کردن) 歸 (گویی: برگشتن، حضور یافتن، تعلق داشتن) 於 (یو: در، با، از) 無 (وو: نه، هیچ) 極 (جی: نوک، قله، تختگاه، حد)

یعنی: «اسوه بودن برای هرآنچه زیر آسمان است/ (همتاست با) خطا نکردن در فضیلت اصیل (منحرف نشدن از قدرت ماندگار)/ (و همتاست با) بازگشتن و حضور یافتن در اوج»

بند بعدی هم باز مانند الگوی عمومی‌ای که در این فصل دیدیم، از یک بیت و یک جمله‌ی پایانی تشکیل شده است:

知 (تْسی: دانش، آموزاندن) 其 (چی: او، آن) 榮 (رُنگ: افتخار، رفاه، ثروت)

守 (شائُو: حفاظت، پاسداری، دفاع کردن) 其 (چی: او، آن) 辱 (رو: توهین، شرم، بی‌آبرو کردن)

為 (وِی: کردن، ساختن، بودن) 天 (تیان: آسمان) 下 (شیا: پایین، فروپایه، بعدی) 谷 (گو: دره)

یعنی: «آن افتخار را بشناس/ آن بی‌آبرویی را پاس بدار/ دره‌ای در زیر آسمان خواهی بود». در این بند دو عبارت ضد هم «رُنگ- رو» را به شکل‌های گوناگون ترجمه کرده‌اند. مثلا چِن خوانده «مشهور- گمنام»[1] و کلیری نوشته «سربلند- شرمسار».[2] این ترجمه‌ها هم درست است، اما معناهای اصلی این کلمات طنینی سیاسی و اجتماعی دارد تا فرهنگی و روانشناسانه و بنابراین افتخار- بی‌آبرویی را برایش ترجیح داده‌ام.

در بند بعدی باز می‌بینیم که واپسین جمله تکرار شده است:

為 (وِی: کردن، ساختن، بودن) **天** (تیان: آسمان) **下** (شیا: پایین، فروپایه، بعدی) **谷** (گو: دره)

常 (چاَنگ: اصیل) **德** (دِه: فضیلت، مهربانی، ذهن) **乃** (نَی: تو، فقط، بنابراین) **足** (زو: پا، رفتن، راضی کردن، فراوان، توقف، کاملا)

復 (فو: برگشتن، تکرار کردن) **歸** (گویی: برگشتن، حضور یافتن، تعلق داشتن) **於** (یو: در، با، از) **樸** (پو: ساده، صادق، [چوبِ] نتراشیده)

یعنی: «دره‌ای در زیر آسمان بودن/ فقط (همتاست با) برآورده کردنِ قدرت ماندگار (فضیلت اصیل)/ (و همتاست با) بازگشتن و دوباره ماندن (در وضعیت چوبی) نپرداخته و نتراشیده».

بند هفتم این فصل از چهار جمله تشکیل شده که به گفتارهای پیشین دلالتی سیاسی می‌بخشد:

樸 (پو: ساده، صادق، [چوبِ] نتراشیده) **散** (سَن: آزاد، راحت، پراکنده، آمیخته، لاابالی، پیش پا افتاده) **則** (زِه: قانون، هنجار، مثال، رعایت کردنِ قاعده) **為** (وِی: کردن، ساختن، بودن) **器** (چی: ابزار، اندام، استعداد)

---

[1] Chen, 1989: 124.
[2] Cleary, 1993: 15.

聖 (شِنگ: دانایی، مقدس، نجیبزاده، پادشاه، خبره) 人 (رِن: مردم، انسان) 用 (یُونگ: استفاده کردن، به کار گرفتن، خوردن) 之 (ژِه: داشتن، رفتن)

則 (زِه: قانون، هنجار، مثال، رعایت کردنِ قاعده) 為 (وِی: کردن، ساختن، بودن) 官 (گوآن: کارمند، دولتی، عمومی، اندام) 長 (چآنگ: طولانی، مستمر، راست، پایدار)

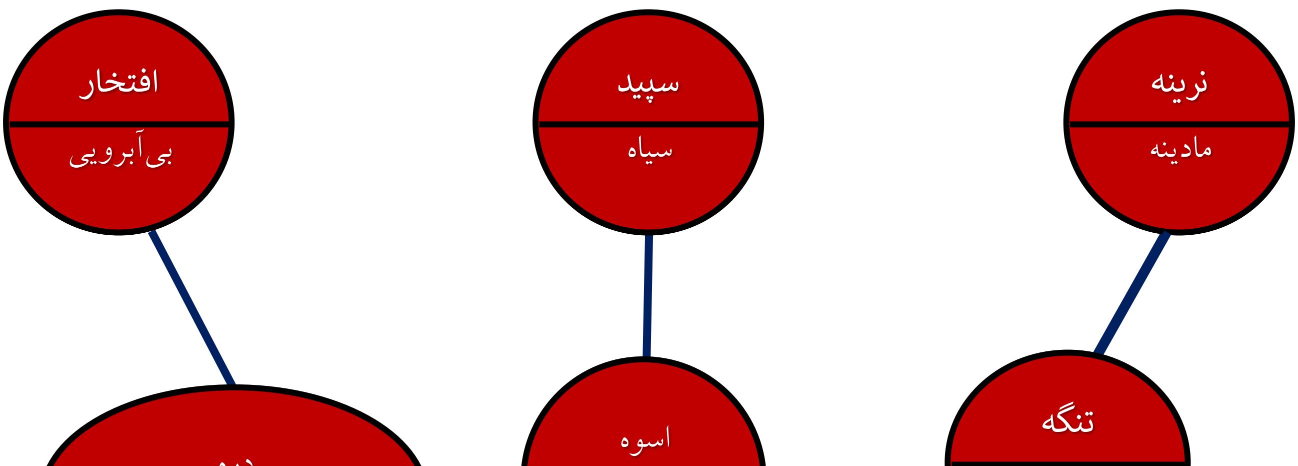
故 (گو: پیر، قدیمی، بنابراین) 大 (دا: بزرگ، عظیم، بالغ، پدر) 制 (ژی: برنامه، محدودیت، قانون، حکم دولتی) 不 (بو: نه) 割 (گِه: بریدن، قطع)

یعنی: «(چوبِ) نتراشیده‌ی پیش پا افتاده (وقتی) طبق قاعده پرداخت شود، به ابزاری (ظرفی) بدل می‌شود / که پادشاهِ مردم به کارش می‌گیرد (در آن خوراک می‌خورد)/ (همان) قاعده‌ای که (بر اساس آن) کارمندان وفادار تربیت می‌شوند/ حکم آن دیرینه‌ی بزرگ (پدرِ کهنسال) طرد و قطع (پیوندها) نیست.»

ترجمه‌ی این بند بسیار دشوار است. چون اغلب کلمات چند معنا دارند و چندین برداشت متمایز می‌توان از ترکیبشان به دست آورد. درباره‌ی جمله‌ی اول توافقی هست که موضوع به تراشیده شدن چوبِ خام و تبدیل شدن‌اش به ابزاری مربوط می‌شود. تقریبا همه‌ی مترجمان «چی» (器) را به «ظرف و آوند» برگردانده‌اند و این با توجه به فعل جمله‌ی بعدی معنادار هم هست، هرچند معنای اصلی این کلمه «ابزار» است و عمومیت بیشتری دارد. در جمله‌ی بعدی هم «یُونگ» (用) هم معنای استفاده کردن را می‌رساند و هم خوردن را. که اگر «چی» ظرف بوده باشد، دلالتش «از درون ظرف چیزی خوردن» است، ولی اگر ابزار در معنای عام بوده باشد، به کار گرفتن معمولی وسیله‌ای را می‌رساند. هرچند به خاطر دلالت استعاری «خوردن از ظرف» این معنی را هم در ترجمه‌ام گنجانده‌ام، اما حدسم آن است که معنای اصلی جمله «به کار گرفتن ابزار» بوده باشد. چون متن نوعی سیاست‌نامه‌ی بسیار مختصر است و به شیوه‌ی ساماندهی کارمندان در دربار مربوط می‌شود.

مترجمان در کل به شکل غریبی کلمه‌ی «زِه» (قانون، هنجار) را نادیده گرفته‌اند و «شنگ رن» (شاه مردم) را به حکیم و فرزانه و استاد و شبیه اینها برگردانده‌اند. یعنی گویی آگاهانه در صدد سیاست‌زدایی از متن بوده‌اند. در حالی که متن بسیار صریح است و به شیوه‌ی گزینش کارمندان و کارگزاران در یک نظام دولتی ابتدایی مربوط می‌شود. کارمندان دولتی به چوبی نتراشیده شبیه‌اند که با قواعد و هنجارهای درباری تراش می‌خورند و به ابزاری کارآمد در دستان پادشاه مردم بدل می‌شوند. همچون ظرفی که او در آن خوراک می‌خورد.

در آخرین جمله همه‌ی مترجمان «گو» را «بنابراین» ترجمه کرده‌اند و «دا» را صفت «ژی» دانسته‌اند، به معنای بزرگ. اما «گو» در اصل پیر و کهنسال و قدیمی معنی می‌دهد و معنای دیگر «دا» هم «پدر و بالغ» است. در واقع هر دو معنای «بنابراین» و «بزرگ» مشتق‌هایی ثانوی و بسطهایی معنایی در معنای اصلی این کلمات هستند که عینی‌تر و ملموس‌تر است. بنابراین این جمله‌ی آخر می‌تواند به پدری کهنسال یا پیری بزرگ اشاره کند که قاعده‌اش قطع پیوند با خدمتگزاران و طرد کردن کارمندان وفادار را روا نمی‌دارد.



تنگه

کودک

گفتار دوم: زند فصل بیست و هشتم

درباره‌ی فصل بیست و هشتم این نکته را باید در ذهن داشت که نسخه‌های گوناگون «دائو دِه جینگ» این بخش را به صورتهایی متفاوت ضبط کرده‌اند. در اینجا من نسخه‌ی مرسوم و رایجی را آورده‌ام که گسترده‌ترین جملات را شامل می‌شود و از نظر ساختاری هم منظم‌تر از بقیه می‌نماید. ولی مثلا جالب است که در هر دو نسخه‌ی کهن ما وانگ توئی در بند دوم پس از «(همتاست با) ترک نکردنِ قدرتِ ماندگار (فضیلت اصیل)» یک عبارت تکراری دارند: «وقتی قدرت ماندگار ترک نشود...»، و این در نسخه‌ی استانده وجود ندارد. مشابه همین ماجرا را درباره‌ی بندهای دیگر هم می‌بینیم و در این دو نسخه‌ی پیشتاز جمله‌ای در میانه‌ی بندهای بعدی هم اضافه شده که با تکرار، بر بخش مربوط به قدرت ماندگار/ فضیلت اصیل تاکید می‌کند: «وقتی از قدرت ماندگار منحرف نشوند...» (۲۸.٤) و «وقتی قدرت ماندگار برآورده شود» (۲۸.٦).[1] همچنین در برخی از نسخه‌ها پیش و پس شدن جمله‌ها را داریم. نسخه‌ی کلاسیک که اینجا نقلش کرده‌ام به احتمال زیاد صورتی دیرآیندتر اما منظم‌تر از متن بوده که منطقی یکپارچه را به کل جملات تحمیل کرده است.

این فصل ساختار به نسبت پیچیده و یکدستی دارد و این نشان می‌دهد که ویراست آن در زمانی دیرآیندتر انجام پذیرفته است. قالب عمومی متن آن است که «الف را بشناس، ب را پاس بدار، فلان خواهی بود و این همتاست

---

[1] Henricks, 1989: 987.

با بهمان جور بودن نسبت به قدرت ماندگار». این پیکره در هر دو بند یک بار تکرار شده و بنابراین در شش بند آغازین سه بار تکرار چنین قالبی را می‌بینیم. آنگاه در بند هفتم نوعی نتیجه‌گیری سیاسی از این همه را می‌بینیم. چیزهایی که باید شناسایی و پاسداری شوند جفت‌های متضادی معنایی هستند: نر و ماده، سپید و سیاه، و افتخار و بی‌آبرویی.

این جفت‌های ناهمساز در فرهنگ چینی بیشتر مکمل هم هستند تا ضد. به عنوان نمونه در فصل ۵۵ «دائو دِه جینگ» می‌خوانیم که پسربچه ضمنِ دارا بودنِ نیروی مردانه، به خاطر آن که پیوند خود را با مادر و سویه‌ی زنانه حفظ می‌کند، سخت‌جان است و مرگ را شکست می‌دهد. این نکته جای توجه دارد که اصولا در متون کهن چینی «کودک» با پسربچه برابر است و تقریبا هیچ اشاره‌ای به دختربچه‌ها نمی‌بینیم. این دقیقا واژگونه‌ی وضعیتی است که در ایران داریم که در آن دختربچه‌ها در متون و هنرها نقشی پررنگ و برجسته دارند. از نگاره‌های دختر خردسال شاه ایلامی که همراه پدر و مادرش بر صخره‌های ایذه نقش بسته، تا دین (دئنا) یا وجدان که اصولا در دین زرتشتی همچون دختربچه‌ای نمودار می‌شده است.

هرچند فرهنگ چینی به شدت مردسالار است و زنان را هنگام سخن گفتن درباره‌ی آدمیان نادیده می‌گیرد، اما جفت آسمان و زمین را با مردانه و زنانه برابر می‌گیرد و بنابراین این دو را جفت‌های مکمل و در هم تنیده قلمداد می‌کند. همچنین است درباره‌ی سپید و سیاه که با نور و ظلمت برابر است و هم‌آمیزی یین و یانگ در متن «ای چینگ» را به یاد می‌آورد.

این سه جم از زاویه‌ای دیگر انگار در شکلی بسیار ابتدایی به لایه‌های متفاوت «من» اشاره می‌کنند. نر و ماده به جنسیت بدنها، سپید و سیاه به اخلاقی بودن یا نبودن شخصیت در سطح روانی و افتخار و بی‌آبرویی به موقعیت در سطح اجتماعی مربوط می‌شوند. تردیدی نیست که در «دائو دِه جینگ» مدلی پیچیده و منظم درباره‌ی «من» وجود نداشته و بخش‌هایی هم که در این زمینه از نگرش زرتشتی وامگیری شده با مقاومت و انکار آمیخته است. با این حال

ارکان این فصل اگر با لایه‌های «من» در آرای ایرانی (در گاهان: تن، روان و خویشکاری) نظیره‌سازی شوند، چنین نظمی به دست می‌دهند.

رویارویی درست با هریک از این جم‌ها برابر است با شناختن قطب نیرومندتر و پاس داشتن قطب ضعیفتر. اگر این کار انجام شود، فرد به چیزی بدل خواهد شد که در نگاه نخست گنگ و نامفهوم می‌نماید. در ارتباط با نر/ ماده، تنگه می‌شود. در پیوند با سپید/ سیاه اسوه می‌شود و در تناسب با افتخار/ بی‌آبرویی دره می‌گردد. این سه (تنگه، دره و اسوه) از نظرگاه امروزین‌مان ارتباط معناداری با هم ندارند. اما احتمالا در زمان نوشته شدن این متن رمزپردازی‌هایی برای وضعیت مطلوب و دلخواه در سطوح متفاوت وجودی بوده‌اند. هریک از این سه با شکلی از تهدیدِ قدرت ماندگار یا فضیلت اصیل ارتباط برقرار می‌کنند. قدرت ماندگار ممکن است ترک شود، منحرف گردد و ناقص و برآورده ناشده باقی بماند. پرهیز از ترک و انحراف و نقص است که دستیابی به موقعیت تنگه و اسوه و دره را ممکن می‌سازد. دستیابی به این سه وضعیت، فرد را به «چیزی» تبدیل می‌کند که باز به همین اندازه نامفهوم می‌نماید: تنگه با کودکی، اسوه با اوج، و دره با نپرداخته و ناتراشیده بودن همتاست. بنابراین منظومه‌ای بسیار قاعده‌مند از مفاهیم را داریم که در شبکه‌ای منظم به هم چفت و بست شده‌اند.

چه بسا اگر بند هفتم به این متن افزوده نمی‌شد، معنای اصلی آن به کلی برای خوانندگان امروزین ناروشن باقی می‌ماند. اما خوشبختانه این بند همچون شرحی کل شش بند پیشین را در زمینه‌ای سیاسی قرار می‌دهد و آن را خوانا می‌سازد. این بند نیز البته انباشته از ابهام است و کلیدواژه‌های برسازنده‌اش اغلب مفاهیمی دوپهلو و چندگانه دارند. با این همه از نوسان میان معناهای ممکنِ نهفته در این جملات می‌شود به مضمون شش بند پیشین پی برد.

ابتدا باید توجه کنیم که کلمه‌ی «چی» (器) معنایی دوگانه دارد. یعنی هم به معنای ابزار و ظرف به کار گرفته می‌شود و هم به اعضای فروپایه‌ی دیوانی و کارمندان جزء اشاره می‌کند.[1] کاربرد این کلمه تقریبا موازی با واژه‌ی عضو در پارسی است. چون به همین ترتیب معنی «اندام» را هم می‌رساند و این معنای اصلی «عضو» هم هست، که در حالت تعمیم یافته وابسته‌ای به سازمانی را نشان می‌دهد. بنابراین چوب نتراشیده‌ای که پرداخت می‌شود و به ظرفی بدل می‌شود، در ضمن می‌تواند به آدم نتراشیده و نخراشیده‌ای اشاره کند که تربیت می‌شود تا کارمند اداره‌ای دولتی باشد. اما در ضمن این شخص مقامی بلندپایه و والا نیست. کنفوسیوس جایی می‌گوید «یک عالی‌جناب، عضو (چی) نیست!»[2] و معلوم است که این دو کلمه به مقامهای فرادست و فرودست دولتی اشاره می‌کرده‌اند.

جالب آن که «گِه» (割) -که به صورت «چیهْ» هم ضبط شده- نیز دو معنا دارد. این کلمه هم بریدن و قطع کردن را می‌رساند و هم مدیریت کردن و اداره‌ی امری دولتی را. بنابراین جمله‌ی آخر را می‌توان به این شکل هم خواند که پادشاه مردم اعضای دربارش را اداره می‌کند، بدون این که آنها را بشکافد و قطع کند، یعنی اخراج یا نابودشان کند. مفسران البته این کارکرد را باز در حد امکان سیاست‌زدایی کرده‌اند و عناصری مثل «حفظ ویژگی‌های طبیعی افراد کارمند»[3] و مشابه اینها را وارد معنای جمله کرده‌اند که جای چون و چرا دارد.

پس معلوم می‌شود که کل این متن نوعی بیانیه‌ی سیاسی است و به خصلتهای یک کارمند وفادار و خوب اشاره می‌کند. «تِه چآنگ» به همین خاطر بیش از آن که معنایی اخلاقی داشته باشد و به «فضیلت اصیل» اشاره کند، به لیاقت سازمانی و اطاعت از قواعد دولتی نظر دارد و به همین خاطر درست‌تر است اگر «قدرت ماندگار» ترجمه شود.

---

[1] Henricks, 1989: 986.

[2] کنفوسیوس، مکالمات، ۲، ۱۲.

[3] Henricks, 1989: 986–987.

کسی که می‌خواهد به خدمت پادشاه مردم درآید باید اقتدار ماندگار را محترم بشمارد و آن را ترک نکند و از دستورات فرادستان منحرف نشود و شکوه و جلال درباری را مخدوش نسازد. در چنین حالتی او تنگه–اسوه–دره‌ای خواهد بود که همچون ابزاری در دستان شاه، کارساز می‌گردد.

این تصویر از کارمندِ خوب یکسره ضد انگاره‌ی انسان آرمانی است که در همان دوران در دولت هخامنشی رواج داشته است. هم در منابع پارسی باستان و هم در اسناد یونانی به روشنی می‌بینیم که در نظام سیاسی هخامنشیان بر جوهره‌ی اخلاقی من‌ها تاکید فراوانی صورت می‌گرفته و در مقابل تقریبا هیچ اشاره‌ای به مطیع بودن و فرمانبردار بودن نمی‌بینیم. حتا در متن حساس و مهمی مثل نبشته‌ی بیستون که درست بعد از خونین‌ترین و بزرگترین جنگ جهان باستان نوشته شده، آمده که «مردمان دادِ (قانون) مرا پذیرفتند.» این عبارت داریوش بزرگ با اسناد عبرانی و آرامی و ایلامی سازگاری کامل دارد و نشان می‌دهد که قانون دادگرانه‌ی دولتی امری بوده که افراد و مردمان با انتخابی آزادانه آن را می‌پذیرفته‌اند. برخی هم چنین نمی‌کرده‌اند و آنان که نه تنها داد را نمی‌پذیرفته، بلکه آن را نقض می‌کرده‌اند، به دروغ آلوده می‌شده‌اند. کاربرد کلمه‌ی دروغ در متون پارسی باستان نشان می‌دهد که ما در اینجا با نظامی سیاسی سر و کار داریم که فرد را محور می‌گیرد و امر سیاسی را اخلاقی می‌کند و به این ترتیب با اراده‌ی آزاد مربوطش می‌کند. این شالوده‌ی سیاست ایرانشهری است که از آن هنگام تا به امروز دوام آورده است.

شگفت آن که در چینِ این روزگار نه تنها الگویی مشابه با این نمی‌بینیم، که در آثار کنفوسیوس و متون دائویی اولیه دقیقا واژگونه‌اش را می‌خوانیم. در چین من‌ها هیچ اهمیتی نداشته‌اند و ارتباط فرد و نهاد امری طبیعی و پیشاپیش معلوم قلمداد می‌شده، نه انتخابی ارادی و تصمیمی آزادانه. به همین خاطر پیروی یا سرکشی در برابر قدرت مستقر امری اخلاقی نبوده، که همچون فرایندی طبیعی قلمداد می‌شده است. به همان اندازه که سیاست ایرانشهری قدرت را به اخلاق متصل می‌کند، سیاست چینی دقت دارد که از آن اخلاق‌زدایی کند.

نمود چشمگیر این چارچوب نظری را در همین فصل می‌توان به روشنی دید. ارتباط با دوقطبی‌هایی که هیچ یک سیاسی یا اخلاقی نیستند، شالوده‌ی قدرت ماندگار را بر می‌سازد و کسی که این ترتیب را رعایت می‌کند، نه انسانی کامل و جنگاوری پارسا، که ابزاری تراشیده شده در دست حکمران است، و این آرمان دلخواه متن است.

بخش بیست و نهم: برگردان و زند فصل بیست و نهم

گفتار نخست: برگردان فصل بیست و نهم

將欲取天下而為之，吾見其不得已。

天下神器，不可為也，為者敗之，執者失之。

故物或行或隨；或歔或吹；或強或羸；或挫或隳。

是以聖人去甚，去奢，去泰。

۲۹.۱: (کسی) قصد دارد عنقریب اداره‌ی هرچه زیر آسمان است را در دست بگیرد و سپس (آن را) برسازد
من او را چنین می‌بینم که نخواهد توانست این نتیجه را تکمیل کند.

۲۹.۲: هرآنچه زیر آسمان، آوندی جادویی است — نشاید که این چنین آن را دستکاری کنی
(اگر) بیشتر دستکاری‌اش کنی، خراب می‌شود — (اگر) بیشتر نگهش داری، از دست می‌دهی‌اش

۲۹.۳: چیزهای قدیمی، برخی کار را دست می‌گیرند، برخی پیروی می‌کنند

برخی فین می‌کنند (می‌نالند) و برخی فوت می‌کنند (می‌لافند)

برخی نیرومند می‌شوند و برخی ناتوان می‌گردند

برخی هجوم می‌برند و برخی نابود می‌شوند

۲۹.٤:   پس اینجوری است که شاهِ مردم افراط را کنار می‌گذارد

اغراق را کنار می‌گذارد

(چیزهای) اضافی را کنار می‌گذارد.

فصل بیست و نهم از چهار بند به نسبت طولانی تشکیل شده است. نخستین بند دو جمله‌ی بلند هشت و شش کلمه‌ای دارد به این شرح:

將 (جیانگ: به زودی، حتما، به وسیله‌ی، فقط، گرفتن) 欲 (یو: قصد، میل) 取 (چو: گرفتن، دریافت کردن، گزینش) 天 (تیان: آسمان) 下 (شیا: پایین، فروپایه، بعدی) 而 (اِر: و، آنگاه، اما) 為 (وِی: کردن، ساختن، بودن) 之 (ژِه: داشتن، رفتن)

吾 (ووا: من، مال من) 見 (جیِه: دیدن، ملاقات) 其 (چی: او، آن) 不 (بو: نه) 得 (دِه: به دست آوردن، قرارداد، نتیجه، مناسب) 已(یی: پایان دادن، خاتمه، توقف)

یعنی: «(کسی) قصد دارد عنقریب اداره‌ی هرچه زیر آسمان است را در دست بگیرد و سپس (آن را) برسازد/ من او را چنین می‌بینم که نخواهد توانست این نتیجه را تکمیل کند.»

بند دوم به شعری دو بیتی با وزن و قافیه‌ی سست شبیه است:

天下神器,　　　不可為也,

為者敗之,　　　執者失之。

کلمات برسازنده‌ی این بند چنین‌اند:

天 (تیان: آسمان) 下 (شیا: پایین، فروپایه، بعدی) 神 (شِن: ایزد، جادو، روح) 器 (چی: ابزار، اندام، استعداد، ظرف)

不 (بو: نه) 可: (کْئو: قید امکان: شاید که...، ممکن است که...) 為 (وِی: کردن، ساختن، بودن) 也 (یِئه: نیز، همچنین، آنطور)

為 (وِی: کردن، ساختن، بودن) 者 (ژِه: -تر/ -ترین) 敗 (بَی: شکست خوردن، از دست دادن، نابودی) 之 (ژِه: داشتن، رفتن)

執 (ژی: نگه داشتن، حفاظت) 者 (ژِه: -تر/ -ترین) 失 (شی: از دست دادن، نادیده گرفتن، شکست خوردن، اشتباه، تقصیر) 之 (ژِه: داشتن، رفتن)

یعنی: «هرآنچه زیر آسمان، آوندی جادویی است نشاید که این چنین آن را دستکاری کنی

(اگر) بیشتر دستکاری‌اش کنی، خراب می‌شود (اگر) بیشتر نگهش داری، از دست می‌دهی‌اش»

بند سوم یک جمله‌ی مقدماتی شش کلمه‌ای و سه مصراع چهار کلمه‌ای دارد با این نشانه‌ها:

故 (گو: پیر، قدیمی) 物 (وو: چیز) 或 (هوآ: شاید، یا، گاهی) 行 (شینگ: رفتن، اجرا کردن، خوب بودن) 或 (هوآ: شاید، یا، گاهی) 隨 (سویی: همراهی، تعقیب، اطاعت، آنگاه)

或 (هوآ: شاید، یا، گاهی) 歔 (شو: فین کردن) 或 (هوآ: شاید، یا، گاهی) 吹 (چویی: دمیدن، فوت کردن، بازی، لاف زدن)

或 (هوآ: شاید، یا، گاهی) 強 (چیانگ: نیرومند، برتر) 或 (هوآ: شاید، یا، گاهی) 羸 (لِی: ضعیف، لاغر، خسته)

或 (هوآ: شاید، یا، گاهی) 挫 (تْسوئُو: شکستن، خم کردن، هجوم) 或 (هوآ: شاید، یا، گاهی) 隳 (هویی: نابود کردن)

یعنی: «چیزهای قدیمی، برخی کار را دست می‌گیرند، برخی پیروی می‌کنند

برخی فین می‌کنند (می‌نالند) و برخی فوت می‌کنند (می‌لافند)

برخی نیرومند می‌شوند و برخی ناتوان می‌گردند

برخی هجوم می‌برند و برخی نابود می‌شوند»

آخرین بند هم به زبانزدی عامیانه و آهنگین می‌ماند که یک جمله‌ی شش کلمه‌ای و بعدش دو عبارت دو کلمه‌ای دارد که کلمه‌ی اولشان همسان است: **是以聖人去甚，去奢，去泰**

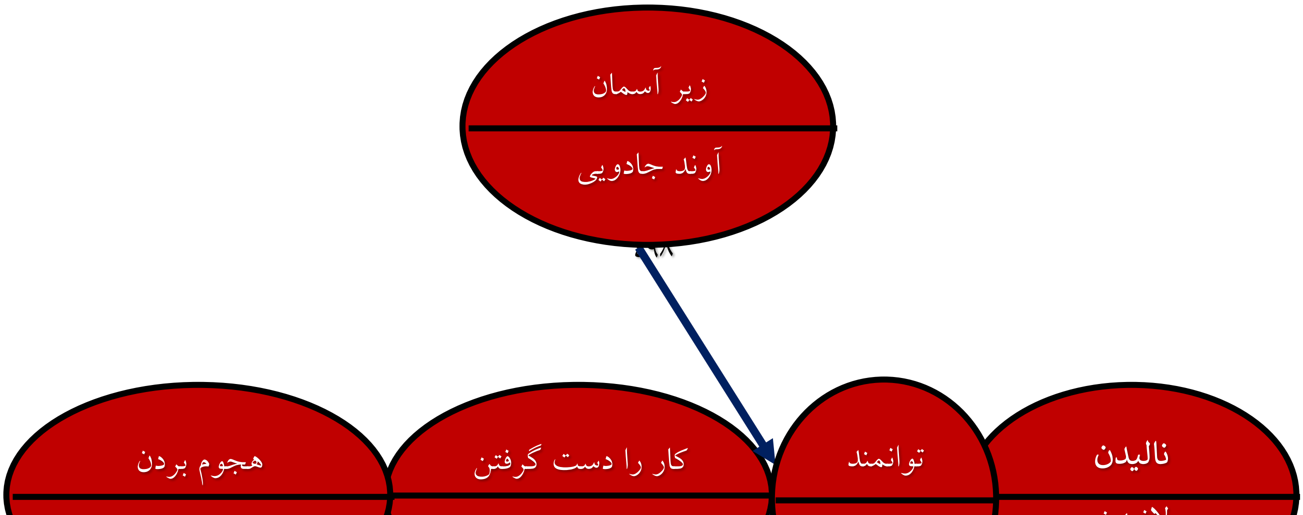
کلمات سازنده‌ی بند چهارم چنین‌اند:

是 (شی: بودن، باشه) **以** (ای: پس) **聖** (شِنگ: دانایی، مقدس، نجیبزاده، پادشاه، خبره) **人** (رِن: مردم، انسان) **去** (چو: رفتن، ترک کردن، فرستادن) **甚** (شِن: جدی، وخیم، افراطی)

去 (چو: رفتن، ترک کردن، فرستادن) **奢** (شِه: اغراق، اسراف)

去 (چو: رفتن، ترک کردن، فرستادن) **泰** (تَی: بزرگ، شدید، خوب، امن، اضافی)

یعنی: «پس اینجوری است که شاهِ مردم افراط را کنار می‌گذارد/ اغراق را کنار می‌گذارد/ (چیزهای) اضافی را کنار می‌گذارد»



گفتار دوم: زند فصل بیست و نهم

فصل بیست و نهم دفاعی آشکار از جبرگرایی و حمله‌ای صریح به اراده‌گرایی است و این جای شگفتی دارد که متنی چنین سرراست و روشن چقدر دلبخواهی و متفاوت خوانده و تفسیر شده است. چنان که گفتیم، متن در دوران‌های مختلف ساختارهایی گوناگون داشته و شکل کلاسیک‌اش که اینجا نقل کرده‌ام را در دورانی دیرآیندتر به دست آورده است. خوانش و تفسیر استانده از آن نیز به همین ترتیب دیرتر تحول یافته است. قالب عمومی این ترجمه‌ها در دوران ما از برگردان وینگ تْسیت چان وامگیری شده‌اند که نشانه‌های این فصل را در قالبی هستی‌شناختی– اخلاقی تفسیر کرده است. در حالی که نشان خواهم داد که مضمون اصلی‌اش انسان‌شناسانه است و به شکلی جدلی با مضمون تازه‌واردِ اختیار و اراده‌ی آزاد مخالفت می‌ورزد.

متن به نسبت روشن است. بند نخست آن به صراحت گزاره‌ای که رقیبان می‌گفته‌اند را نقل کرده و آن را مردود دانسته است:

۲۹.۱: (کسی) قصد دارد عنقریب اداره‌ی هرچه زیر آسمان است را در دست بگیرد و سپس (آن را) برسازد

من او را چنین می‌بینم که نخواهد توانست این نتیجه را تکمیل کند.

در این فصل و در باقی جاها، «تیان شیا» (زیر آسمان) را «جهان» و گاه «هستی» ترجمه کرده‌اند.[1] این برگردان تا حدودی درست است، اما مفهومی فربه‌تر از اصل کلمه را به متن منسوب می‌کند و می‌تواند سرچشمه‌ی خوانشی نادرست قرار بگیرد. چنان که گفتیم، در فرهنگ چینی هم مثل فرهنگهای باستانی دیگر تقابلی میان زمین و آسمان برقرار است. با این تفاوت که در سنت چینی و به خصوص در نگرش دائویی گرایشی هست تا جفت‌های متضاد معنایی را مکمل هم در نظر بگیرند، و نه متضاد. این گرایش غیرعادی است و در سایر فرهنگها نظیر ندارد. حتا در

[1] Chen, 1989: 127.

روایت‌های اساطیری کهن چینی و ادیان باستانی‌ای مثل شینتو هم چنین گرایشی را نمی‌بینیم و جفت‌های متضادی مثل شب/ روز و زن/ مرد و تاریک/ روشن ضدهایی دوقطبی قلمداد می‌شوند، نه بخش‌هایی درهم تنیده و مکمل. به همین خاطر شالوده‌ی بحث من در این کتاب آن است که متن «دائو دِه جینگ» که کهن‌ترین و نیرومندترین بیانیه درباره‌ی مکمل بودن متضادهاست، متنی خودبنیاد نبوده و در جریان رویارویی و مخالفت با نگرشی دیگر تحول یافته که بر دوقطبی بودن متضادها تاکید می‌کرده است. نگرش زرتشتی با جم‌های مشخص و منطقی‌اش ادامه‌ی سیر تکامل آن برداشت دیرینه و عامِ ناسازگاریِ متضادهاست. نگرش دائویی در مخالفت با نفوذ فرهنگی آریایی‌هایی که به چنین نگرشی پایبند بوده‌اند، به مکمل بودن متضادها گرویده و آن را همچون سلاحی گفتمانی برای رد جبهه‌گیری‌های سیاسی و اخلاقی زرتشتی–ایرانشهری به کار گرفته است.

با این مقدمه‌چینی، آسمان–زمین هم به جای آن که مثل مینو–گیتی یا نسخه‌های کهن‌ترش (مثلا آن–کی سومری) دوقطبی‌ای متضاد بسازند، دوپاره‌ای درهم‌بافته و مکمل را بر می‌ساخته‌اند. «تیان شیا» در این بافت باید فهمیده شود و معنایی مرزبندی شده و دقیق دارد. در چین باستان هم مثل سایر تمدنها فرض بر این بوده که خدایان بر آسمان برنشسته‌اند و تقدیر مردم زمین را رقم می‌زنند. بنابراین مفهوم «زیر آسمان» به معنای قلمرو مادی و ملموس زندگی مردمان است، که در ضمن به خاطر جای گرفتن زیر سایه‌ی آسمان، تابع آن است و فرمانبر حکم آسمانی. به همین خاطر ترجمه کردن «زیر آسمان» به «جهان» قدری نادقیق است و مفهومی که پیشاپیش جبری اسطوره‌شناسانه را در خود نهفته را به کلمه‌ای خنثا و کمابیش علمی فرو می‌کاهد.

جهان یا هستی اغلب در متون کهن چینی «آسمان–زمین» نامیده می‌شود و این با «زیر آسمان» تفاوت دارد. ترکیب اخیر کمابیش مترادف است با گیتی یا دنیای مادی، اما در ضمن تاکیدی دارد بر این که این فرش زیر فرمان عرشی است و از خود اراده و اختیاری ندارد. پس در همین بند نخست زمینه‌چینی‌ای می‌بینیم برای این که جبر آسمانی در برابر اختیار انسانی به کرسی نشانده شود.

اما آن کیست که می‌گوید اداره‌ی «زیر آسمان» را در دست دارد و قصد دارد آن را از نو برسازد؟ چنین رویکردی در سنت چینی آشنا نیست. یعنی این ادعا که انسانی تقدیر زمین را تعیین کند و حکم آسمانی را از نو بازتعریف کند، به کلی ناشناخته بوده است. این رویکرد از سوی دیگر در ایران زمین پیشینه‌ای دیرپا داشته و در زمانی که این متن نوشته می‌شده، هشتصد سال از صورتبندی شدن‌اش در گاهان زرتشت می‌گذشته است. این همان نگرش مغانه‌ایست که می‌گوید «فلک را بشکافیم و طرحی نو دراندازیم» و «چرخ بر هم زنم ار غیر مرادم گردد». بنابراین فصل بیست و نهم اصولا متنی جدلی است و با چنین نگرشی درگیر است و می‌کوشد آن را باطل سازد.

بند دوم شعری است که به روشنی همین خوانش را تایید می‌کند. بیت دوم عینا در فصل ٦٤ تکرار می‌شود و بند پنجم آن فصل را بر می‌سازد:

۲۹.۲: هرآنچه زیر آسمان، آوندی جادویی است — نشاید که این چنین آن را دستکاری کنی

(اگر) بیشتر دستکاری‌اش کنی، خراب می‌شود — (اگر) بیشتر نگهش داری، از دست می‌دهی‌اش

در پایان بند نخست راوی می‌گوید که آن اراده‌گرای احتمالا زرتشتی که مدعی تعیین کردن امور گیتی است و با نظم مینویی (با سویه‌ی اهریمنی مینو) مخالفت می‌ورزد و با آن ستیزه دارد، در نهایت شکست خواهد خورد و نخواهد توانست تا این اندازه پا را از گلیم خود درازتر کند. در بند دوم اما انگار تردیدی می‌بینیم. یعنی نگارنده گویا شک دارد که مبادا این اراده‌گرای ستیزه‌خو موفق شود. پس می‌گوید حتا اگر در این کار کامیاب هم شود، نتیجه چیز خوبی از آب در نمی‌آید. چون «زیر آسمان» به ظرفی مقدس می‌ماند که از نوشابه‌ای جادویی پر شده باشد.

اشاره‌ی بند دوم به «آوند جادویی» (شِن چی: 神器) نیاز به توضیح بیشتری دارد. این در آیینهای جهان باستان رواجی چشمگیر داشته که در حین اجرای مناسک مایعی را در ظرفی ریخته وآن را به نیروهای جادویی (اغلب آتش و گاه آب و خاک و باد) پیشکش می‌کرده‌اند. این رسم پیشکش کردن چیزی در آوندی در تمام جوامع یک‌جانشین مشترک بوده و نمودهایی از آن تا دوران‌های بعدی نیز باقی مانده است. سنت جرعه‌افشانی (حافظ: اگر شراب خوری،

جرعه‌ای فشان بر خاک) و پیشکش کردن خون قربانی در جام مقدس از همین جا آمده است که مثلا به شکلی نمادین در آیین عشای ربانی مسیحیان تداوم یافته است.

در این مراسم اهدای چیزی به ارواح و خدایان انجام می‌شود و نظر مساعدشان برای انجام کاری جلب می‌گردد. یعنی این آیین مثل همه‌ی مناسک بدوی دیگر در اصل نوعی جادوی جذب نیروهای همراه و موافق برای انجام کارهاست. آنچه که در ظرف به خدایان پیشکش می‌شود، اغلب هبه‌ایست که خوراک یا آشامیدنی ایشان شمرده می‌شود، و ظرفی که این کار با واسطه‌اش انجام می‌شود نخستین حلقه‌ی دریافت هدیه است. یعنی خون قربانی یا مایع پیشکش شده (که می‌تواند مثلا روغن، شیر، یا هوم باشد) باید از واسطه‌هایی گذر کند تا به دهان خداوند برسد. درگاه اتصال گیتی و مینو در این میان اغلب عنصری طبیعی است. یعنی لحظه‌ای که مایه به آتش پاشیده می‌شود یا بر خاک و در آب جاری ریخته می‌شود، خدایان آن را دریافت می‌کنند. اما این مایع نخست باید در ظرف مخصوصی ریخته شود و این ظرف خود به شکلی نمادین دهان خدایان را نمایندگی می‌کند. به همین خاطر استعاره‌ی ظرف و مظروف در همه‌ی فرهنگها رواجی چشمگیر دارد و در ایران به پیوند جان و تن یا می و جام تعبیر شده است.

در چین هم قاعدتا داستان به همین شکل بوده است. به همین خاطر بند دوم وقتی از ظرف جادویی سخن می‌گوید، به چنین مراسمی اشاره می‌کند. این اشاره در ضمن دلالتی جبرگرایانه هم دارد. اجرای مناسک جادویی اصولا بر این فرض مبتنی است که انسان از انجام کارهایی عاجز است و تنها خدایان می‌توانند آن را به انجام برسانند. به همین خاطر باید رضایت‌شان را جلب کرد و با دادن قربانی نزدیکی و قربت‌شان را جست. اجرای این مناسک هم کاری فنی و پیچیده بوده که بر عهده‌ی جادوگران و کاهنان و شمنان وانهاده می‌شده و مردم عادی نمی‌توانسته‌اند انجامش دهند. چون این افراد در اصل کارگزاران جبر و متخصصان آیینهای متقاعد کردن نیروهای جبار شمرده می‌شده‌اند.

اگر با این زمینه بند دوم را بخوانیم، معنایش روشنتر هم جلوه خواهد کرد. شاعر می‌گوید کسی حق ندارد در اجرای مناسک پیشکش کردن مایع در ظرف جادویی دخالت کند و به شکلی دلبخواه آن را دستکاری کند. اگر کسی چنین کند، کار درست انجام نمی‌شود و خدایان راضی نمی‌گردند و آن قاعده‌ی جبرآمیزی که می‌بایست فعال شود، لمس ناشده باقی می‌ماند. پس بند دوم در اصل یک بیانیه‌ی محافظه‌کارانه در دفاع از مناسک دیرین و پرهیز از دستکاری کردن‌شان است. در مقابل این جبهه، آشکارا گروهی دیگر قرار دارند که مناسک را به دلخواه خود دستکاری می‌کنند و انگار به کل این داستان جادویی قایل نیستند. اینان همان کسانی هستند که در بند اول می‌خواستند کنترل هستی را به دست بگیرند و آن را به شکلی دیگر بازسازی کنند. کسانی که در دوران نگارش این متن، تنها نمایندگانشان ایرانی‌تباران زرتشتی بوده‌اند، که طبعا هم به جبرگرایی سنت چینی پایبند نبوده‌اند و هم مناسک شمنی‌شان را محترم نمی‌شمرده‌اند.

بند سوم هم دقیقا همین خوانش را تایید می‌کند. به ویژه اگر معنای اصلی کلمات را حفظ کنیم، و «گو» (故) در ابتدای بند را بر خلاف روش مرسوم، دیرینه و کهن ترجمه کنیم، و نه «بنابراین»:

۲۹.۳: چیزهای قدیمی، برخی کار را دست می‌گیرند، برخی پیروی می‌کنند

برخی فین می‌کنند (می‌نالند) و برخی فوت می‌کنند (می‌لافند)

برخی نیرومند می‌شوند و برخی ناتوان می‌گردند

برخی هجوم می‌برند و برخی نابود می‌شوند

این بند به روشنی پیامدهای محترم نشمردن مراسم جادویی را شرح می‌دهد و مخاطب را از دست‌اندازی به حریم جبر آسمانی بر حذر می‌دارد. قاعده‌ی زیر آسمان همان است که در «چیزهای قدیمی» می‌بینیم. برخی پیشرو و فعال هستند و برخی منفعل و تابع. برخی می‌نالند و برخی می‌لافند، و این بند را اغلب چنین ترجمه کرده‌اند که «برخی سرد هستند و برخی داغ» یا «برخی نفسی گرم دارند و برخی نفسی سرد». در حالی که خود کلمات «شو» (歔) و

«چویی» (吹) معنای روشن و دقیقی دارند و به ترتیب فین کردن یا فوت کردن را می‌رسانند و معنایشان به شکلی استعاری به ناله کردن و لاف زدن هم تعمیم پیدا کرده است. بند سوم می‌گوید که جبری بر جهان حاکم است که قابل تغییر نیست، و انسان نمی‌تواند در آن دخل و تصرف کند. برخی نیرومند و کامیاب و خوشبخت هستند و برخی دیگر فرودست و ضعیف و بدبخت، و باید این سرنوشت را بپذیرند. چون همانطور که کسی نمی‌تواند مناسک جادویی را به دلخواه خود تغییر دهد، توانایی دگرگون کردن تقدیر آسمانی را هم ندارد.

بند پایانی این فصل احتمالا قدری دیرتر و همچون شرحی بر کل متن نوشته شده است. این جمله با بندهای پیشین تفاوت دارد و یکباره بحث را از محور جبر–اختیار به مرتبه‌ای سیاسی ارتقا می دهد:

۲۹.٤: پس اینجوری است که شاهِ مردم افراط را کنار می‌گذارد

اغراق را کنار می‌گذارد

(چیزهای) اضافی را کنار می‌گذارد.

بنابراین شاه کسی است که زیاد برای دگرگون کردن اوضاع دنیا جوش و خروش به خرج نمی‌دهد. چون این کار را اغراق و افراط می‌داند. این تصویر از شاه دقیقا واژگونه‌ی چیزی است که در دوران هخامنشی از شاهنشاه می‌بینیم. شاهنشاه اتفاقا تغییر دادن سرنوشت گیتی و آباد کردن آن را هدف گرفته و اصولا مشروعیت خود را از اینجا دریافت می‌کند. طرحِ تغییر دادن جهان که در دوران زرتشت و در متن گاهان یک آرمان شخصی و اخلاقی بود، در دوران هخامنشی به مرتبه‌ی برنامه‌ای سیاسی و طرح‌واره‌ای دولتی برکشیده شد. دستاوردهای شگفت‌انگیز هخامنشیان از همین جا برخاسته که اتفاقا در مداخله در «زیر آسمان» دستی گشاده داشتند و به همین خاطر گیتی در زمانه‌شان مدام دگرگون می‌شد. مردی که در سال ۵۵۰ پ.م زاده شده بود، اگر در ۵۰۰ پ.م در پنجاه سالگی به دنیای پیرامون خویش می‌نگریست جهانی یکسره متفاوت را پیشاروی خویش می‌دید. دنیایی که از چندین پادشاهی بزرگ و کوچک ستیزه‌گر پر شده بود و سیاستی مبتنی بر غارت و کشتار بر آن حاکم بود، به دولتی فراگیر و جهانی دگردیسی یافته بود

که تا دو قرن بعد تقریبا هیچ جنگ بزرگی برپا نکرد. مفاهیمی مثل پول، راه تجاری، نویسایی، خط الفبایی و مشابه اینها برای کسانی که در دوران هخامنشی می‌زیستند اموری نوظهور بودند که به سرعت می‌آمدند و فراگیر می‌شدند و زیست‌جهان‌شان را به شکلی بنیادین دگرگون می‌کردند.

در چین اما این شیوه از دستکاری کردن دنیا امری اغراق‌آمیز و افراطی قلمداد می‌شد. به همان شکلی که یونانی‌ها طرح‌های راهسازی پارسیان را نامفهوم می‌یافتند و آن را تعرض به قلمرو خدایان و نمونه‌ی «هوبریس» قلمداد می‌کردند، چینی‌ها هم این جور کارها را «اضافی» و «افراطی» می‌شمردند و طردشان می‌کردند. بند پایانی گوشزدی است سیاسی به شاهی که قرار بوده نگهبان نظم آسمانی و حامل فرمان «تیان» باشد. انتظاری که در این مقام از او می‌رفته این بوده که به نظمهای طبیعی کاری نداشته باشد و در کار خدایان مداخله نکند، بر خلاف شاهنشاه پارسی که چنین می‌کرده، و می‌گفته انسان بر زیر آسمان استیلا دارد و می‌تواند طبیعت را بازسازی کند.

بخش سی‌ام: برگردان و زند فصل سی‌ام

گفتار نخست: برگردان فصل سی‌ام

以道佐人主者，不以兵強天下。

其事好還。

師之所處，荊棘生焉。

大軍之後，必有凶年。

善有果而已，不敢以取強。

果而勿矜，果而勿伐，果而勿驕。

果而不得已，果而勿強。

物壯則老，是謂不道，不道早已。

۳۰.۱: پس کسی که سرورترینِ مردمان را در راه یاری می‌دهد

پس برای استیلا بر آنچه زیر آسمان است جنگ‌افزار به دست نمی‌گیرد.

۳۰.۲: این چیزها آماده‌اند که (به سوی خود فرد) بازگردند

۳۰.۳: جایی که جنگاوران اردو می‌زنند،

در آنجا خار و خس می‌روید

۳۰.٤: بعد از لشکرکشی‌های بزرگ

همیشه سال‌های بسیار شوم فرا می‌رسد

۳۰.۵: (آدم) خوب کار را به ثمر می‌رساند و آنگاه ختم‌اش می‌کند

چون جرأتش را ندارد که قدرت را برگزیند

۳۰.٦: (او کار را) به ثمر می‌رساند، اما ترحمی نشان نمی‌دهد

(او کار را) به ثمر می‌رساند، اما هجوم نمی‌برد

(او کار را) به ثمر می‌رساند، اما حماقت نمی‌کند

۳۰.۷: (او کار را) به ثمر می‌رساند، اما خاتمه‌ی کار را انتخاب نمی‌کند (اختیاری از خود ندارد)

(او کار را) به ثمر می‌رساند، اما قدرتی ندارد.

۳۰.۸: (وقتی) چیزها به (اوج) قدرتشان دست یافتند، قاعده این است که پیر می‌شوند

این جوری بودن را بیراهه می‌نامند

بیراهه زود پایان می‌یابد

فصل سی‌ام هم به نسبت طولانی‌ست و از هشت بندِ ناهمسان تشکیل یافته است. اولین‌شان دو جمله‌ی شش کلمه‌ای را در بر می‌گیرد به این شرح:

以 (ای: پس) 道 (دائو: راه) 佐 (زوئُو: دستیار، یاور، تابع) 人 (رِن: مردم، انسان) 主 (چو: صاحب، سرور، مهمان، شما، امپراتور) 者 (-تر/-ترین)

不 (بو: نه) 以 (ای: پس) 兵 (بینگ: جنگ، اسلحه، سرباز) 強 (چیانگ: نیرومند، برتر) 天 (تیان: آسمان) 下 (شیا: پایین، فروپایه، بعدی)

یعنی: «پس کسی که سرورترینِ مردمان را در راه یاری می‌دهد/ پس برای استیلا بر آنچه زیر آسمان است جنگ‌افزار به دست نمی‌گیرد.»

بند دوم یک تک جمله‌ی کوتاه چهار کلمه‌ایست: 其事好還

其 (چی: او، آن) 事 (شِه: چیز، کار، خدمت، سانحه) 好 (هاو: خوب، مهربان، آماده، شایسته) 還 (هوان: بازگشتن، بازگرداندن)

یعنی: «این چیزها آماده‌اند که (به سوی خود فرد) بازگردند»، و این توضیحی است که احتمالا بعدتر به جمله‌ی اولی افزوده شده تا دلیلِ پرهیز از جنگ را نشان دهد.

بند بعدی هم در دو جمله‌ی چهار کلمه‌ای خلاصه می‌شود:

師 (شی: لشکر، توده‌ی مردم، پایتخت، مشاور نظامی، رهبر، استاد، اسوه) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 所 (سوئُو: جا، مکان) 處 (چو: اقامت گزیدن، استقرار، تنبیه، بکارت)

荊 (جینگ: درخت پنج‌انگشت، همتای ترکه‌ی انار، خار) 棘 (چی: خار، درخت عناب) 生 (شِنّ: بودن، زیستن، زادن، خام) 焉 (یِن: نوعی پرنده‌ی زرد، توی، چرا؟، بنابراین)

یعنی: « جایی که جنگاوران اردو می‌زنند/ در آنجا خار و خس می‌روید».

این جمله در برخی از نسخه‌های قدیمی وجود ندارد و به همین خاطر اغلب آن را افزوده‌ای و شرحی به جملات پیشین دانسته‌اند. با این حال در نسخه‌های پیشتاز ما وانگ توئی هم این بند را می‌بینیم و بنابراین باید آن را افزوده‌ای قدیمی دانست.[1]

بند چهارم هم به همین شکل دو جمله‌ی چهار کلمه‌ای دارد:

大 (دا: بزرگ، عظیم، بالغ، پدر) 軍 (جون: ارتش، سرباز) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 後 (هُو: پشت، تهیگاه، بعد، نواده)

必 (بی: قطعا، همیشه، اجبار) 有 (یُوو: فراوان، داشتن) 凶 (شیونگ: شوم) 年 (نیَن: سال، درو کردن، سن، دوره)

یعنی: «بعد از لشکرکشی‌های بزرگ/ همیشه سال‌های بسیار شوم فرا می‌رسد».

بند پنجم دو گزاره‌ی پنج کلمه‌ای دارد:

善 (شان: خوب، درست، مهربان، مردن) 有 (یُوو: فراوان، داشتن) 果 (گووُ: میوه، نتیجه، مصمم، بالاخره) 而 (ارِ: و، آنگاه، اما) 已(یی: پایان دادن، خاتمه، توقف)

不 (بو: نه) 敢 (گآن: شجاع، جرأت کردن، مطمئن بودن) 以 (ای: پس) 取 (چو: گرفتن، دریافت کردن، گزینش) 強 (چیانگ: نیرومند، برتر)

یعنی: «(آدم) خوب کار را به ثمر می‌رساند و آنگاه ختم‌اش می‌کند/ چون جرأتش را ندارد که قدرت را برگزیند».

[1] Henricks,1989: 998-999, 1004.

بندهای ششم و هفتم به احتمال زیاد در ابتدای کار یک شعر یکپارچه بوده‌اند. به استثنای چهارمین جمله که یک کلمه اضافی دارد، در اینجا مصراعهایی چهار کلمه‌ای داریم که در همه سه کلمه‌ی اول‌اش یکسان هستند. بنابراین احتمالا مصراع چهارهم هم ابتدا چهار کلمه‌ای بوده و کل این بخش شعری شبیه به مخمس بوده است:

果而勿矜,

果而勿伐,

果而勿驕。

果而不得已,

果而勿強。

اغلب مفسران به یکپارچه بودن این بخش پی برده‌اند و به همین خاطر همه را با یک صورت دستوری برگردانده‌اند. هرچند خوانش‌ها در این زمینه متفاوت است. لاو کل این بخش را به صورت امری خوانده (مثلا: کار را به ثمر برسان، ولی لاف مزن). هرچند به نظرم خوانش رایج‌تری که جملات را خبری می‌خواند درست‌تر است و با بقیه‌ی متن سازگاری بیشتری دارد.

کلمات برسازنده‌ی بند ششم چنین است:

果 (گووُ: میوه، نتیجه، مصمم، بالاخره) 而 (اِر: و، آنگاه، اما) 勿 (وو: نکن، نه) 矜 (جین: تاسف، همدردی، ترحم)

果 (گووُ: میوه، نتیجه، مصمم، بالاخره) 而 (اِر: و، آنگاه، اما) 勿 (وو: نکن، نه) 伐 (فا: کشتن، زدن، هجوم، شکست دادن، نکوهش)

果 (گووُ: میوه، نتیجه، مصمم، بالاخره) 而 (اِر: و، آنگاه، اما) 勿 (وو: نکن، نه) 驕 (جیائو: یابو، اسب بزرگ، آدم احمق)

یعنی: «(او کار را) به ثمر می‌رساند، اما ترحمی نشان نمی‌دهد/ (او کار را) به ثمر می‌رساند، اما هجوم نمی‌برد/ (او کار را) به ثمر می‌رساند، اما حماقت نمی‌کند». در اینجا به اصل متن وفادار مانده‌ام. وگرنه اغلب مترجمان «جین»

و «فا» را به شکل‌هایی دیگر با مضمون لاف زدن، خودستایی کردن و مشابه اینها تفسیر کرده‌اند. معناهایی که ثانویه و حاشیه‌ایست و به نظرم در اصل متن وجود نداشته است. در ضمن ترتیب این مصراعها هم در نسخه‌های گوناگون با هم فرق می‌کند. مثلا در نسخه‌های پیشتاز ما وانگ توئی مصراع اول در آخر و بعد «بلاهت نمی‌کند» آمده است.[۱] معنای شعر البته با این پس و پیش شدن‌ها تغییر چندانی نمی‌کند.

در بند هفتم این نشانه‌ها را داریم:

果 (گووُ: میوه، نتیجه، مصمم، بالاخره) 而 (اِر: و، آنگاه، اما) 不 (بو: نه) 得 (دِه: به دست آوردن، قرارداد، نتیجه، مناسب) 已(یی: پایان دادن، خاتمه، توقف)

果 (گووُ: میوه، نتیجه، مصمم، بالاخره) 而 (اِر: و، آنگاه، اما) 勿 (وو: نکن، نه) 強 (چیانگ: نیرومند، برتر)

یعنی: «(او کار را) به ثمر می‌رساند، اما خاتمه‌ی کار را انتخاب نمی‌کند (اختیاری از خود ندارد)/ (او کار را) به ثمر می‌رساند، اما قدرتی ندارد». در جمله‌ی نخست، متن استانده همین است که آورده‌ایم و در آن «بو دِه یی» (不得已) یعنی «ناگزیر بودن» یا «راهِ دیگری نداشتن» و بنابراین بی‌اختیار بودن را می‌رساند. در نسخه‌های پیشتاز ما وانگ توئی در اینجا به جای آن عبارت «وو تِه ئی چو» را داریم که یعنی «در نتیجه مستقر می‌شود، چون چاره‌ای ندارد» یا «فرجام کار را می‌پذیرد، چون گزینه‌ی دیگری ندارد».[۲]

بند هشتم و پایان‌بندی این فصل هم سه جمله‌ی چهار کلمه‌ای آهنگین دارد و می‌توان آن را شعری با سه مصراع در نظر گرفت:

物壯則老,

---

1 Henricks,1989: 1004.
2 Henricks,1989: 1004-1005.

是謂不道,

不道早已。

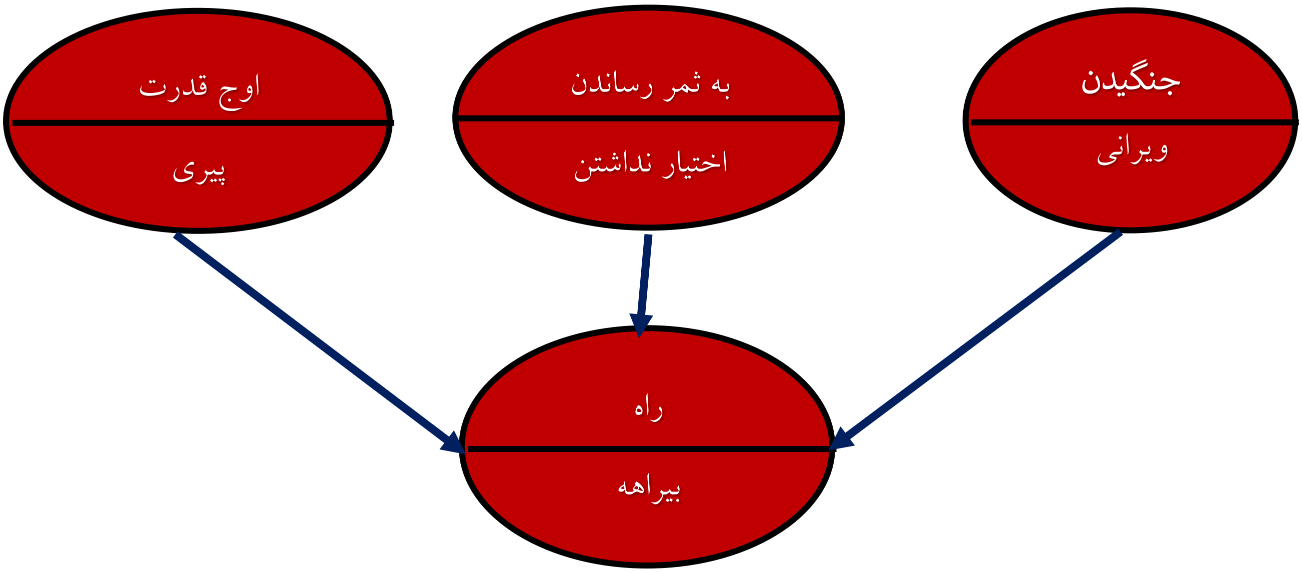
کلمات برسازنده‌اش چنین‌اند:

物 (وو: چیز) 壯 (ژونَگ: قوی، تنومند، تقویت کردن) 則 (زِه: قانون، هنجار، مثال، رعایت کردنِ قاعده) 老 (لائو: پیر، ارشد، باتجربه، احترام)

是 (شی: بودن، باشه) 謂 (وِی: گفتن) 不 (بو: نه) 道 (دائو: راه)

不 (بو: نه) 道 (دائو: راه) 早 (زائوُ: زود، دیرین، صبح، قبل) 已 (یی: پایان دادن، خاتمه، توقف)

یعنی: «(وقتی) چیزها به (اوج) قدرتشان دست یافتند، قاعده این است که پیر می‌شوند/ این جوری بودن را بیراهه می‌نامند/ بیراهه زود پایان می‌یابد». در نسخه‌های ما وانگ توئی و همچنین چند نسخه‌ی کهن دیگر پیش از این بند این عبارت را داریم: «به این می‌گویند به ثمر رساندن (کار) بدون زورورزی».[1] اما این جمله در نسخه‌ی کلاسیک حذف شده و من نیز همان را نقل کرده‌ام.



[1] Henricks,1989: 1006.

گفتار دوم: زند فصل سی‌ام

فصل سی‌ام بیانیه‌ای طولانی و صریح در رد و نقد اراده‌ی آزاد و فرضیه‌ی «قدرتِ انسانی» است. باز شگفت‌انگیز است که این متن چقدر بد فهمیده شده و مضمون اصلی‌اش تا چه پایه نادیده انگاشته شده است. مضمونی که به طور مستقیم به کشمکش میان نگرش جبرگرا و اراده‌گرا باز می‌گردد. کلیدواژه‌ی اصلی در این فصل «چآنگ» (強) است که سه بار تکرار شده و «قدرت، نیرو، توانمندی» معنی می‌دهد.

این نکته هم جای توجه دارد که فصل سی‌ام (به همراه فصل‌های ۳۱، ۵۷، ٦۷، ٦۸، ٦۹، ۷۳، ۷٦، ۷۸) یکی از نُه فصلی است که به موضوع جنگ می‌پردازد. برخی بر این مبنا این بخش‌ها از «دائو دِه جینگ» را نوعی رساله‌ی رزمی شبیه به متن سون تزه در نظر گرفته‌اند.[1] اما بررسی دقیق این فصل‌ها نشان می‌دهد که تنها پنج‌تایشان به خودِ جنگ می‌پردازند و باقی آن را همچون استعاره‌ای به کار می‌گیرند. در کل هم جنگ در کلیت متن نکوهش شده و در حد امکان طرد شده است. بنابراین فصل‌های یاد شده را باید با دلالتی اخلاقی و سیاسی خواند، و نه نظامی و فنی در ارتباط با هنر رزم‌آرایی.

معنای چهار فصل نخست از این رو بر محور مفهوم جنگ گردش می‌کند، اما با هدف طرد کردن و نکوهش جنگیدن ابراز شده و نه ستایش آن، یا اندرز دادن درباره‌ی رزم‌آرایی:

---

1 Chan, 1963: 222.

۳۰.۱: پس کسی که سرورترینِ مردمان را در راه یاری می‌دهد

پس برای استیلا بر آنچه زیر آسمان است جنگ‌افزار به دست نمی‌گیرد.

۳۰.۲: این چیزها آماده‌اند که (به سوی خود فرد) بازگردند

۳۰.۳: جایی که جنگاوران اردو می‌زنند،

در آنجا خار و خس می‌روید

۳۰.٤: بعد از لشکرکشی‌های بزرگ

همیشه سال‌های بسیار شوم فرا می‌رسد

معنای این چهار بند روشن و صریح است. چیرگی بر جهان (آنچه زیر آسمان است) با جنگیدن ممکن نیست. از این رو دستیازی به سلاح هیچ دردی را چاره نمی‌کند. خشونت جنگی در نهایت گریبانگیر جنگاوران پیروزمند هم می‌شود و کنش جنگی به ویرانی و تباهی می‌انجامد. از این رو باید از جنگیدن پرهیز کرد. این گفتار تا حدودی به آرای صلح‌جویانه و خشونت‌ستیزانه‌ای شباهت دارد که در همان دوران در چندین مرکز متفاوت نشانه‌هایش را می‌بینیم. از همه بانفوذتر و قدیمی‌تر، نگرش اخلاقی زرتشتی است که خشم و جنگ را نکوهش می‌کند و اعمال خشونت را حتا درباره‌ی جانوران نیز روا نمی‌دارد. این موضع‌گیری که در حدود سال ۱۲۰۰ پ.م در گاهان صورتبندی شده، قدیمی‌ترین بیانیه‌ی مستند درباره‌ی طرد خشونت است. پیش از آن در هیچ فرهنگ و هیچ متن دیگری چنین موضع‌گیری‌ای نداشته‌ایم، و پس از آن هم به ندرت به چنین نگرشی برخورد می‌کنیم.

زمانی که جملات فصل سی‌ام «دائو دِه جینگ» نوشته شده‌اند، با میانه‌ی عصر هخامنشی و حدود سال ٤۰۰ پ.م مصادف است. یعنی هشتصد سال پس از گاهان زرتشت است که موضع‌گیری مشابهی را در این متن می‌بینیم. به احتمال زیاد نویسنده‌ی متن به طور مستقیم از گاهان اطلاعی نداشته، و در مقابل بازتابها و پیامدهای آن را دریافت می‌کرده، که در همان زمان نزدیک به یک هزاره قدمت داشته است. در دوران هخامنشی موضع طرد خشونت را پیش

از هرجا در کتیبه‌های شاهنشاهان پارسی می‌بینیم. یکی از چرخشهای بسیار مهم سیاسی که با شکل‌گیری دولت یکپارچه‌ی ایران همراه بود و در بیانیه‌های سیاسی هخامنشیان صورتبندی شد، تاکید چشمگیر بر پرهیز از خشونت بود. شاهنشاهان هخامنشی هم در متون و هم در هنر سیاسی‌شان بر جنگاور بودن پارسیان و پیروزمندی‌شان تاکید داشتند، اما از نمایش صحنه‌های خشونت‌آمیز و غلبه‌ی جنگاورانه‌ی خود بر دشمنان پرهیز داشتند.

متون و هنرهای این دوران نسبت به آنچه که طی دو و نیم هزاره پیشتر در تمدن ایرانی و مصری (و همزمان در تمدن اروپایی و چینی) می‌بینیم، گسستی کامل را نشان می‌دهد. تاکید بر قانون (داتَه)، پارسایی اخلاقی (اَرتَه) و شادمانی (شاتیهْ) و برابر شمردن شورش و سرکشی با دروغ در کتیبه‌های پارسی باستان هیچ نظیری در دوران‌های پیشین ندارد و نشان می‌دهد که با یک سرمشق سیاسی یکسره نوظهور سر و کار داریم. این ماجرا از همان ابتدای کار و در کتیبه‌ی حقوق بشر کوروش دیده می‌شود و از این رو او را باید بنیانگذار این شیوه دانست. هرچند دقیقترین صورتبندی‌ها از این نظام سیاسی را داریوش بزرگ چهار دهه بعدتر به دست داده است.

این نکته جای توجه دارد که هخامنشیان هرچند بر صلح و آشتی و پرهیز از خشونت تاکید داشتند، اما در آخر کار بزرگترین و پیچیده‌ترین ماشین جنگی کره‌ی زمین را در اختیار داشتند. هنرهای رزمی ایرانی که در این هنگام پیکربندی مجددی پیدا کرد و در قالب ارتشهای بزرگ چندقومی نهادینه شد، تحول چشمگیر فناوری‌های جنگی و افزوده شدن ماشین‌هایی غیرزنده (مثل منجنیق) یا زنده (مثل فیل و شتر جنگی)، و بازتعریف مفهوم انسان آرمانی در قالب جنگاوری اخلاق‌مدار و جوانمرد همگی نشان می‌دهند که صلح‌جویی هخامنشیان امری برآمده از اقتدار ارتش‌هایشان بوده، و نه فرودستی نظامی. این را هم باید در نظر داشت که شالوده‌ی فلسفی سیاست ایرانشهریِ نوظهور، کیش زرتشتی بوده که زیربنای تاریخ جهان را نبرد اهریمن و اهورامزدا می‌دانسته و مردمان پارسا و اشون را همچون رزمندگانی در جبهه‌ی نیکی تصویر می‌کرده است. یعنی در دوران هخامنشی صلح و آرامش واقعی و عینی‌ای که رخ

نمود و پیامد شکل‌گیری دولتی غول‌آسا و پایدار بود، در ضمن با استعلایی شدن مفهوم جنگ و اخلاقی شدن‌اش و پیوند خوردن‌اش با مضمون انسان کامل زرتشتی همزمان بود.

در این معنا، چارچوب سیاست ایرانشهری در اصل مفهوم جنگاور را می‌ستود و گرامی می‌داشت. اما جنگاوری را برتر می‌دانست که کمترین خشونت را اعمال کند و چنان که داریوش در نقش رستم نگاشته، بر روی اسب و پیاده مبارزی دلیر و ماهر باشد، اما در ضمن بر خشم و بدگمانی خویشتن نیز چیره باشد و در حد امکان به دیگران گزندی نرساند. این مفهومِ جنگاورِ پیروزمند و مقتدر اما آرام و نیکخواه تا پیش از آن در ادبیات سیاسی جهان وجود نداشت و از ابتدای دوران کوروش برای نخستین بار پدیدار گشت.

این نگرش تا میانه‌ی دوران هخامنشی به چندین واکنش در حاشیه منتهی شده بود. از یک سو طرد کلی مفهوم جنگیدن را در دین بودایی داریم، و این امری است که بعدتر در دین مانی هم تکرار می‌شود. از سوی دیگر پذیرش کامل خشونت بی‌محابا را در آرای افلاطون می‌بینیم که بر اساس تقدیس نظام برده‌دار و خشن اسپارتی استوار شده است. در میان قبایل سکا که ترکستان و ختای و ختن را در دست داشته‌اند، چنین می‌نماید که ترکیبی از بزرگداشت جنگاوری کهن آریایی‌ها را داشته باشیم، به همراه پشتوانه‌ای اخلاقی که از دین زرتشتی بر می‌آمده است.

در این چارچوب، نیمه‌ی نخستین فصل سی‌ام معنادارتر جلوه می‌کند. در چینِ این دوران و عصر هزار مکتب برخی از استادان مانند بودا – ولی مستقل و بی‌خبر از او– به طرد کامل هرنوع خشونتی حکم می‌کردند. چهار بند آغازین تا حدودی با این نگرش سازگاری دارد و اصولا «دائو دِه جینگ» در رده‌ی جبهه‌ی صلح‌جویان قرار می‌گیرد. با این توضیح که صلح‌طلبی این مکتبها با آشتی‌جویی پارسی تفاوتی چشمگیر دارد. طرد خشونت نزد چینی‌ها به معنای طرد طبقه‌ی جنگاور و ستایش طبقه‌ی کشاورز بود. یعنی این ایدئولوژی دینی–سیاسی‌ای بود که رعیت کشاورز را شامل می‌شد و اخلاق فرودستان را صورتبندی می‌کرد. این به کلی با صلح‌جویی پارسی متفاوت است که اتفاقا

برآمده از طبقه‌ی ارتشتاران بود و نخستین نشانه‌هایش را در مهریشت می‌بینیم که در نهایت متنی است در ستایش خدای جنگ.

برای فهم شکاف عمیقی که میان صلح‌دوستی چینی و ایرانی دهان گشوده، کافی است ادامه‌ی متن را بخوانیم:

۳۰.۵: (آدم) خوب کار را به ثمر می‌رساند و آنگاه ختم‌اش می‌کند

چون جرأتش را ندارد که قدرت را برگزیند

نشانه‌ی «گووُ» (果) که در نیمه‌ی دوم متن بسیار تکرار شده، در اصل میوه و ثمره معنی می‌دهد، اما در چینی هم مثل پارسی به معنای دستاورد و نتیجه و پیروزی تعمیم یافته است. بنابراین آن آدم خوبی که ثمره‌ی کار را به بار می‌نشاند و وظیفه‌اش را به پایان می‌رساند، به جنگاوری شبیه است که در میدان نبرد پیروز می‌شود. اما متن می‌گوید که این فرد جنگاور نیست، بلکه «شان» (善) است، یعنی آدم درستکار و مهربان و خوب، که اغلب به مردی از طبقه‌ی کشاورزان اشاره می‌کند. اوست که کاری که بر عهده‌اش نهاده شده را به انجام می‌رساند و ختم‌اش می‌کند، همچون جنگاوری که در میدان نبرد پیروز می‌شود (بند نخست). اما او «جرأت نمی‌کند قدرت را برگزیند». این دقیقا واژگونه‌ی مفهوم انسان کامل ایرانی است که به خاطر قدرتمند بودن‌اش ستوده می‌شود.

بندهای بعدی دقیقتر روشن می‌کنند که منظور از انتخاب نکردنِ قدرت چیست:

۳۰.۶: (او کار را) به ثمر می‌رساند، اما ترحمی نشان نمی‌دهد

(او کار را) به ثمر می‌رساند، اما هجوم نمی‌برد

(او کار را) به ثمر می‌رساند، اما حماقت نمی‌کند

بنابراین آن آدم خوبی که کار را به ثمر می‌رساند، به عروسکی در دست خیمه‌شب‌بازی شباهت دارد. او همدردی و ترحمی (جین: 矜) نشان نمی‌دهد، هجوم نمی‌برد و دشمنی را در هم نمی‌شکند (فا: 伐)، مثل یابو

سرکشی نمی‌کند (جیائو: 驕). این عبارت آخر به ویژه جالب است، چون مشابهش را در فرهنگ ایرانی هم داریم. در ایران هم یابو یعنی خر درشت‌اندام یا اسب تنومند را نمادی از آدمهای خیره‌سر و سرکش و ابله می‌دانند، چون گاهی ساز خودشان را می‌زنند و به فرمانهای صاحب‌شان توجهی نمی‌کنند. این کلمه از این نظر مهم است که منظور از فعلهای منفی پیشین را روشن می‌کند. آدم خوب کار را به ثمر می‌رساند، اما این را به مثابه اجرای فرمانی انجام می‌دهد. او خودش در داستان حضور ندارد. نه در مقام کسی که همدلی و ترحمی نشان دهد، و نه همچون کسی که بی‌رحم باشد و هجوم و ویرانی‌ای به بار آورد. او به استری مطیع می‌ماند که کاری که از او خواسته‌اند را انجام می‌دهد، و «یابو بازی در نمی‌آورد.»

این دقیقا نقطه‌ی مقابل انسان کامل ایرانی است که به خاطر خودمختار بودن، بهره‌مندی از وجدان شخصی و برگزیدن ارادیِ خویشکاری‌ای خودبنیاد ستوده می‌شود. آن کسی که کار را به ثمر می‌رساند در ایران جنگجویی نیرومند و پیروزمند است که از خشونت پرهیز می‌کند، اما در چین کشاورزی مطیع است که قدرتی برای خشونت‌ورزی ندارد. بند بعدی همچون توضیحی در همین راستا آمده و این خوانش را تایید می‌کند:

۳۰.۷: (او کار را) به ثمر می‌رساند، اما خاتمه‌ی کار را انتخاب نمی‌کند (اختیاری از خود ندارد)

(او کار را) به ثمر می‌رساند، اما قدرتی ندارد.

آنگاه در واپسین بند فصل سی‌ام، پیوندی میان این ارزش اخلاقی فرودستانه و مفهوم دائو برقرار شده است:

۳۰.۸: (وقتی) چیزها به (اوج) قدرتشان دست یافتند، قاعده این است که پیر می‌شوند

این جوری بودن را بیراهه می‌نامند

بیراهه زود پایان می‌یابد

در این بندها می‌بینیم که اوج قدرت و دستیابی به اراده و اختیار، همتای زوال و نابودی دانسته شده است. در جمله‌های آخر عبارت «بو دائو» (不道) در مقابل مفهوم «دائو» مطرح شده و روشن است که اینها یک جفت متضاد معنایی را بر می‌سازند. این ترکیب را به شکل‌های گوناگون معنی کرده‌اند. اما به نظرم دقیقترین برگردان در پارسی با ترجمه‌ی کلمه به کلمه‌ی این دو علامت متناظر است. «بو» (نه، بی، بدون) و «دائو» (راه) در کنار هم کلمه‌ی «بیراهه» را برمی‌سازند. دستیابی به قدرت و کوشش برای برگزیدن کردار بر اساس اقتدار شخصی و اراده‌ی آزاد به معنای قدم نهادن در بیراهه است. چون راه با زوال قدرت و فرسایش اراده همراه است. اینجا یکی از معدود نقاط «دائو دِه جینگ» است که انگار به نگرش رویارو و رقیب اسمی داده شده، و برچسب این پادگفتمان بیگانه، بیراهه است، در برابر راه که همان شیوه‌ی کهن و سنتی چینی را نشان می‌دهد.

بخش سی ویکم: برگردان و زند فصل سی ویکم

گفتار نخست: برگردان فصل سی ویکم

夫佳兵者，不祥之器，物或惡之，故有道者不處。

君子居則貴左，用兵則貴右。

兵者不祥之器，非君子之器，不得已而用之，恬淡為上。

勝而不美，而美之者，是樂殺人。

夫樂殺人者，則不可以得志於天下矣。

吉事尚左，凶事尚右。

偏將軍居左，上將軍居右，言以喪禮處之。

殺人之衆，以哀悲泣之，戰勝以喪禮處之。

۳۱.۱:   سزاوارترین مرد جنگ‌افزار را

ابزاری شوم‌اختر می‌شمارد،

اگرچه چیزی (کسانی) را دشمن بدارد.

آن کهن‌ترین که از راه برخوردار است، بدان دل نمی‌بندد

۳۱.۲: شاهزاده وقتی در خانه است، جنابِ چپ را محترم می‌شمارد

وقتی جنگ‌افزار به دست می‌گیرد، جنابِ راست را محترم می‌شمارد

۳۱.۳: برترین جنگ‌افزارها ابزاری شوم‌اختر هستند،

که ابزار شاهزاده نیستند

آخرش (استفاده از آنها) نافرجام است، پس (هنگام) استفاده از آنها

ترجیح دارد که بی‌خیال باشیم و بی‌شور و شوق

۳۱.٤: اما هماورد طلبیدن را چیزی خوشایند ندان

آنگاه که (فکر کنی) خوشایندترین چیز هستند

اینجوری کشتن مردم را ساز خواهی کرد

مردی (که چنین کند) بیشتر کشتن مردم را ساز خواهد کرد

۳۱.٥: پس مگر ممکن است کسی بدون رعایت کردن این قاعده در زیر آسمان (جهان) به مقصود خویش دست یابد!

۳۱.٦: امور فرخنده چپ را می‌ستایند امور شوم راست را می‌ستایند

۳۱.۷: دستیار لشکر فقط در چپ مستقر می‌شود فرمانده لشکر فقط در راست مستقر می‌شود

۳۱.۸: لشکری که مردم را می‌کشد

پس سوگوار می‌شود و غمگین اشک می‌ریزد

پس جنگیدن با هماورد مثل حضور در مراسم سوگواری است

فصل سی و یکم به نسبت طولانی است و از هشت بند تشکیل شده است. بند نخست از سه جمله‌ی چهار کلمه‌ای و یک جمله‌ی شش کلمه‌ای تشکیل یافته که هرچند آهنگین است، اما منثور است و گویا شرحی باشد بر بند دوم که شعرگونه است. کلمات برسازنده‌ی اولین بند چنین‌اند:

夫 (فو: مرد، شوهر) 佳 (جیا: خوب، زیبا، سزاوار) 兵 (بینگ: جنگ، اسلحه، سرباز) 者 (ژِه: پسوند صفت برتر؛ –تر/ –ترین)

不 (بو: نه) 祥 (شیَنگ: بختِ خوب، طالع سعد) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 器 (چی: ابزار، اندام، استعداد)

物 (وو: چیز) 或 (هوآ: شاید، یا، گاهی) 惡 (ئِه: بد، پلید، دشمن، دشوار) 之 (ژِه: داشتن، رفتن)

故 (گو: پیر، قدیمی، بنابراین) 有 (یُوو: فراوان، داشتن) 道 (دائو: راه) 者 (ژِه: پسوند صفت برتر؛ –تر/ –ترین، پسوند فاعلی) 不 (بو: نه) 處 (چو: اقامت گزیدن، استقرار، تنبیه، بکارت)

یعنی: «سزاوارترین مرد جنگ‌افزار را/ ابزاری شوم‌اختر می‌شمارد/ اگرچه چیزی را دشمن بدارد/ آن کهن‌ترین که از راه برخوردار است، بدان دل نمی‌بندد».

«ژِه» در جمله‌ی آخر را می‌شود به صورت پسوند فاعلی هم خواند و در این حالت باید بگوییم «بنابراین کسی که از راه برخوردار است...». در ترجمه‌ی این بند، جالب است که اغلب مترجمان ترکیب «فو جیا» (夫佳) در اول جمله را نادیده گرفته‌اند و یا آن را به جمله‌ی آخر مربوط ساخته‌اند و یکباره با آن ترجمه‌اش کرده‌اند. در حالی

که اینها جملاتی جداگانه هستند. ترجمه‌ی جمله‌ی اول به صورت مجهول هم به همین خاطر نادرست است. هنریکز،[1] کلیری[2] و چن[3] هرسه اولین گزاره را «جنگ‌افزارها ابزاری با طالع نحس هستند» برگردانده‌اند که نیکمرد/ سزاوارترین مرد در ابتدای جمله را جا انداخته است. البته واگرایی‌ای در نسخه‌های گوناگون دیده می‌شود، اما هیچ یک چنین افتادگی‌ای را توجیه نمی‌کند. در نسخه‌های ما وانگ توئی کلمه‌ی «جیا» در ابتدای این جمله دیده نمی‌شود.[4] ایشان همچنین جمله‌ی سوم را نادیده گرفته‌اند و معنایش را در جملات قبلی و بعدی ادغام کرده‌اند، که این هم توجیهی ندارد. به روشنی «دشمن» (ئه: 惡) در این جمله به همان نیکمرد اشاره می‌کند و می‌گوید او حتا اگر دشمنی هم داشته باشد باز سلاح به دست نخواهد گرفت.

ناگفته نماند که من «بو شینگ» (不祥) را شوم‌اختر ترجمه کرده‌اند. چون همتای دقیقش در پارسی است. اما باید در یاد داشت که در زمان نوشته شدن این متن تنها ایرانیان نظام اخترشناسی منظمی داشته‌اند و سعد و نحس را به اختران نسبت می‌داده‌اند. در چین هنوز چنین ایده‌ای وارد نشده بود و حدود پنج قرن دیرتر و از مجرای راه ابریشم است که نخستین اشاره‌ها به پیوند طالع سعد و نحس و اختران در منابع چینی پدیدار می‌شود. با این حال کلمه‌ی شوم‌اختر دقیق است و اگر این نکته‌ی تاریخی را در نظر داشته باشیم، منظور جمله را بهتر می‌رساند.

در جمله‌ی پایانی طبق معمول می‌شود «گو» (故) را «بنابراین» یا «پیر، قدیمی، کهن» ترجمه کرد. دومی معنای اصلی این نشانه است، اما اغلب مترجمان به خاطر تکرار زیاد این واژه در جملات، آن را به «پس/ بنابراین» برگردانده‌اند. اگر چنین کنیم، به این برگردان می‌رسیم: « بنابراین آنکه از راه برخوردارترین است، بدان دل نمی‌بندد».

---

[1] Henricks, 1989: 1009.
[2] Cleary, 1993: 16.
[3] Chen, 1989: 130.
[4] Henricks, 1989: 1016–1017.

اما به نظر من تکرار این کلمه اتفاقا بدان خاطر است که دوقطبی مهم «کهنه– نو» در متن برجسته است و ویراستار سنت چینی «راه» را با دیرینه و قدیمی و سنت بیگانه و مهاجم ایرانی را با نو و تازه برابر نهاده است. پس در آنجا که جمله به چنین تقابلی اشاره می‌کند، درست‌تر است که «گو» را در معنای اصلی‌اش به کار بگیریم و نه همچون حرف ربط. به ویژه که این جمله فاعل ندارد و کسی که «از راه برخوردار است» در آن نمایان نیست. علاوه بر این کلمه‌ی «ژه» (者) در دو قطب جمله تکرار شده و به کلی در ترجمه‌ها نادیده انگاشته شده است. این کلمه صفت تفضیلی درست می‌کند و در نخستین جمله به سزاوارترین مرد اشاره می‌کند، که با فاعل جمله‌ی آخری همتاست. بنابراین او نیز باید با صفت «فلان‌ترین» شناخته شود و «گو/ کهن» تنها کلمه‌ایست که می‌تواند چنین نقشی را بر عهده بگیرد. پس سزاوارترین مرد، در ضمن کهن‌ترین هم هست و اوست که نماینده‌ی راه محسوب می‌شود.

نکته‌ی واپسین درباره‌ی ترجمه‌ی بند نخست آن که نشانه‌ی «چو» (處) در اصل اقامت گزیدن و در جایی ماندن را می‌رساند. اما اینجا چنین معنایی (مستقر شدن در جنگ‌افزار) بی‌معناست، هرچند هنریکز و کلیری به همین معنا وفادار مانده‌اند.[1] روشن است که این فعل در جمله «روی چیزی حساب کردن» یا «دل به چیزی بستن» را نشان می‌دهد که با تعبیر «جایی لنگر انداختن، جایی بیتوته کردن» بیان شده است. تعبیر «دل بستن» را اینجا به کار گرفته‌ام چون با محتوای باقی متن سازگاری بیشتری دارد.

بند دوم از دو جمله‌ی پنج و شش کلمه‌ای تشکیل شده، با این نشانه‌ها:

---

[1] Henricks, 1989: 1009; Cleary, 1993: 16.

君 (جون: فرمانروا، رئیس، حضرتعالی، حکومت) 子 (زِه: فرزند، نواده، شخص، استاد) 居 (جو: منزل گزیدن، مستقر شدن، ماندن، دعوی کردن) 則 (زِه: قانون، هنجار، مثال، رعایت کردنِ قاعده) 貴 (گوئی: گرانبها، اشرافی، عالیجناب) 左 (زوئُو: چپ، شرق، انحراف، پراکنده، غلط)

用 (یُونگ: استفاده کردن، به کار گرفتن، خوردن) 兵 (بینگ: جنگ، اسلحه، سرباز) 則 (زِه: قانون، هنجار، مثال، رعایت کردنِ قاعده) 貴 (گوئی: گرانبها، اشرافی، عالیجناب) 右 (یُو: راست، غرب، درست)

یعنی: «شاهزاده وقتی در خانه است، جنابِ چپ را محترم می‌شمارد/ وقتی جنگ‌افزار به دست می‌گیرد، جنابِ راست را محترم می‌شمارد». در این جملات بیشتر مترجمان علامت «گوئی» (貴) را ترجمه نکرده‌اند. اما این کلمه مهم است و در پیوند با چپ و راست آمده و تکرارش نشان می‌دهد که این دو جهتِ متضاد در این بند تشخص یافته و همچون دو مقام والا در نظر گرفته شده‌اند. به همین خاطر احتمالا با ایزدان جانوریِ نگهبان جهت شرق و غرب پیوند دارند، که شرحش مفصل در گفتار بعدی خواهد آمد.

بند سوم چهار جمله دارد که آهنگین هستند ولی شعری کامل را بر نمی‌سازند:

兵 (بینگ: جنگ، اسلحه، سرباز) 者 (زِه: پسوند صفت برتر؛ -تر/ -ترین) 不 (بو: نه) 祥 (شیَنگ: بختِ خوب، طالع سعد) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 器 (چی: ابزار، اندام، استعداد)

非 (فِی: قید نفی: نه، نیست) 君 (جون: فرمانروا، رئیس، حضرتعالی، حکومت) 子 (زِه: فرزند، نواده، شخص، استاد) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 器 (چی: ابزار، اندام، استعداد)

不 (بو: نه) 得 (دِه: به دست آوردن، قرارداد، نتیجه، مناسب) 已(یی: پایان دادن، خاتمه، توقف) 而 (اِر: و، آنگاه، اما) 用 (یُونگ: استفاده کردن، به کار گرفتن، خوردن) 之 (ژِه: داشتن، رفتن)

恬 (تیان: ساکت، آرام، ساده، بی‌خیال) 淡 (دَن: بی‌مزه، کمرنگ، لاغر، بی‌احساس، مهمل) 為 (وِی: کردن، ساختن، بودن) 上 (شانگ: بالا، برتر، مقدم، امپراتور)

یعنی: «برترین جنگ‌افزارها ابزاری شوم‌اختر هستند،/ که ابزار شاهزاده نیستند/ آخرش (استفاده از آنها) نافرجام است، پس (هنگام) استفاده از آنها/ ترجیح دارد که بی‌خیال باشیم و بی‌شور و شوق». در برخی از نسخه‌های کهن از جمله ما وانگ توئی دومین جمله با کلمه‌ی «بنابراین» شروع شده که در متن کلاسیک نشانی از آن نمی‌بینیم. در این نسخه‌های اقدم همچنین ترتیب دو جمله‌ی آغازین این بند واژگونه است.[1]

بند بعدی از سه جمله‌ی چهار کلمه‌ای تشکیل شده که اگر جمله‌ی اول بند بعدی را هم (با حذف کلمه‌ی آخر) به آن اضافه کنیم، یک دوبیتی کامل را به دست می‌دهد. بنابراین حدس من آن است که این بند در اصل چنین بوده باشد:

勝而不美,　　　而美之者,
是樂殺人。　　　夫樂殺人

احتمالا این دوبیتی روی هم رفته بند چهارم را تشکیل می‌داده و بعدتر با کلمه‌ای واسطه (者) تکمیل شده و جمله‌ی باقی‌مانده از بند پنجم (則不可以得志於天下矣) همچون شرحی در ادامه‌اش آمده است. بر همین مبنا بندهای چهارم و پنجم را نقطه‌گذاری می‌کنم و ترجمه‌شان را به دست می‌دهم. دو بیتی یاد شده از این کلمات تشکیل شده‌اند: 勝 (شِنگ: حریف بودن، مقاومت، کاملا) 而 (اِر: و، آنگاه، اما) 不 (بو: نه) 美 (مِئی: زیبا، خوشمزه، خوب، ستایش کردن)

[1] Henricks, 1989: 1017–1018.

而 (اِر: و، آنگاه، اما) 美 (مِئی: زیبا، خوشمزه، خوب، ستایش کردن) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 者 (ژِه: پسوند صفت برتر؛ -تر/ -ترین)

是 (شی: بودن، باشه) 樂 (یوئِه: موسیقی، نواختن، ساز) 殺 (شا: کشتن، بریدن، صدمه زدن) 人 (رِن: مردم، انسان)

夫 (فو: مرد، شوهر) 樂 (یوئِه: موسیقی، نواختن، ساز) 殺 (شا: کشتن، بریدن، صدمه زدن) 人 (رِن: مردم، انسان)

者 (ژِه: پسوند صفت برتر؛ -تر/ -ترین)

یعنی: «اما هماورد طلبیدن را چیزی خوشایند ندان/ آنگاه که (فکر کنی) خوشایندترین چیز هستند/ اینجوری کشتن مردم را ساز خواهی کرد/ مردی (که چنین کند) بیشتر کشتن مردم را ساز خواهد کرد». دومین جمله در نسخه‌های ما وانگ توئی به سادگی به صورت «وو مِئی وِه» آمده که یعنی «ستایش‌اش نکن»، و در نسخه‌های کهن دیگری هم چنین بدیلی دیده می‌شود.[1]

اغلب مترجمان در اینجا «مِئی» (美) را به زیبا ترجمه کرده‌اند[2] یا آن را در حالت فعلی «ستایش کردن» فهمیده‌اند[3] و آن را به جنگ‌افزارها در بندهای پیشین مربوط دانسته‌اند. در حالی که روشن است این صفت به «شِنگ» (勝) مربوط می‌شود و بر هماورد جستن و حریف طلبیدن دلالت می‌کند. از این و «مِئی» به معنای زیبا نیست و معنای چیزی خوب و خوش را می‌رساند و از این رو «خوشایند» ترجمه‌اش کرده‌ام. بیشتر مترجمان این جمله‌ها را در هم فروپوشانده و همه را در قالب یک جمله‌ی کلی برگردانده‌اند. در حالی که تکرار مفهوم کشتن مردم و منسوب کردنش به فاعلی نامعلوم (قاعدتا دوم شخص) و فاعلی صریح (فو: 夫) مهم است.

---

[1] Henricks, 1989: 1018.
[2] Henricks, 1989: 1012.
[3] Chen, 1989: 130.

درباره‌ی کلمه‌ی «یوئِه» (樂) هم توضیحی لازم است. اغلب مترجمان این را به معنای «شادمان شدن» و «لذت بردن» از آدمکشی فهمیده‌اند. اما به نظرم با توجه به معنای اصلی این کلمه که موسیقی و ساز نواختن است، با تعبیری سر و کار داریم که در پارسی هم وجود دارد و «ساز کردن» را مترادف می‌داند با «قصد انجام کاری را داشتن». این معنا کاملا با جمله سازگار است و به همین ترتیب ترجمه‌اش کرده‌ام.

آمدن کلمه‌ی «ژِه» در انتهای این جمله اضافی است و معنای چندانی به آن نمی‌افزاید. به همین خاطر حدس من آن است که این بخشی از بند بعدی یا حاصل اشتباه کاتب بوده و به اشتباه در اینجا قرار گرفته است. با این حال چون اینجا در متن آمده، در همین قالب ترجمه‌اش کرده‌ام و به «کشتن: 殺» منسوبش کرده‌ام، هرچند مفهوم چندان بلیغی به دست نمی‌دهد.

بند پنجم به این ترتیب بعد از اصلاحی که انجام دادیم، تنها از جمله‌ی دوم بند پنجم متن کلاسیک تشکیل می‌شود، با این نشانه‌ها:

則 (زِه: قانون، هنجار، مثال، رعایت کردنِ قاعده) 不 (بو: نه) 可: (کِئو: قید امکان: شاید که...، ممکن است که...)
以 (ای: پس) 得 (دِه: به دست آوردن، قرارداد، نتیجه، مناسب) 志 (ژی: قصد، اراده، بایگانی) 於 (یو: در، با، از)
天 (تیان: آسمان) 下 (شیا: پایین، فروپایه، بعدی) 矣 (یی: علامت کامل شدن، علامت تعجب)

یعنی: «پس مگر ممکن است کسی بدون رعایت کردن این قاعده در زیر آسمان (جهان) به مقصود خویش دست یابد!»

بند بعدی یک بیت با مصراعهای چهار کلمه‌ایست که دو واژه‌ی میانی‌شان مشترک هستند:

吉事尚左,

凶事尚右。

با این کلمات:

吉 (جی: خوشبخت، خوب) 事 (شِه: چیز، کار، خدمت، سانحه) 尚 (شَنگ: هنوز، حتا، ستودن، شریف) 左 (زوئُو: چپ، شرق، انحراف، پراکنده، غلط)

凶 (شیونگ: شوم) 事 (شِه: چیز، کار، خدمت، سانحه) 尚 (شَنگ: هنوز، حتا، ستودن، شریف) 右 (یُو: راست، غرب، درست)

یعنی: «امور فرخنده چپ را می‌ستایند/ امور شوم راست را می‌ستایند». در اینجا هم نسخه‌های ما وانگ توئی در ابتدای این دو جمله کلمه‌ی «بنابراین» را آورده‌اند که در نسخه‌ی کلاسیک غایب است.[۱]

تقریبا همه‌ی مترجمان اینجا عبارت «جی شِه» (吉事) و «شیونگ شِه» (凶事) را به ترتیب «وقت شادمانی و خوشی» و «زمان عزا و سوگواری» ترجمه کرده‌اند.[۲] اما «شه» قدری عامتر از «مراسم» معنی می‌دهد که به تلویح در این برگردانها محوری انگاشته شده است. یعنی بهتر است معنای عامترش را در کنار مفهوم دوقطبیِ فرخنده/ شوم در نظر بگیریم که معنای اصلی «جی- شیونگ» است.

بند هفتم هم از یک بیت شعر با مصراعهای پنج کلمه‌ای و تکرار دو کلمه‌ی میانی تشکیل شده که یک جمله‌ی شش کلمه‌ای در دنباله‌اش آمده:

偏 (پیان: کج، متعصب، نادر، دور، دستیار) 將 (جیانگ: به زودی، حتما، به وسیله‌ی، فقط، گرفتن) 軍 (جون: ارتش، سرباز) 居 (جو: منزل گزیدن، مستقر شدن، ماندن، دعوی کردن) 左 (زوئُو: چپ، شرق، انحراف، پراکنده، غلط)

上 (شانگ: بالا، برتر، مقدم، امپراتور) 將 (جیانگ: به زودی، حتما، به وسیله‌ی، فقط، گرفتن) 軍 (جون: ارتش، سرباز) 居 (جو: منزل گزیدن، مستقر شدن، ماندن، دعوی کردن) 右 (یُو: راست، غرب، درست)

---

[1] Henricks, 1989: 1017–1018.

[2] Henricks, 1989: 1013; Chen, 1989: 130.

言 (یَن: گفتن، بحث، اعلام) 以 (ای: پس) 喪 (سانگ: سوگواری، جسد، بدبختی) 禮 (لی: هدیه، مناسک، ادب) 處(چو: اقامت گزیدن، استقرار، تنبیه، بکارت) 之 (ژِه: داشتن، رفتن)

یعنی: «دستیار لشکر فقط در چپ مستقر می‌شود/ فرمانده‌ی لشکر فقط در راست مستقر می‌شود».

واپسین بند از سه جمله‌ی نابرابر تشکیل شده که نثر هستند و درباره‌ی کل فصل توضیح می‌دهند. معنی کلمات این بند چنین‌اند:

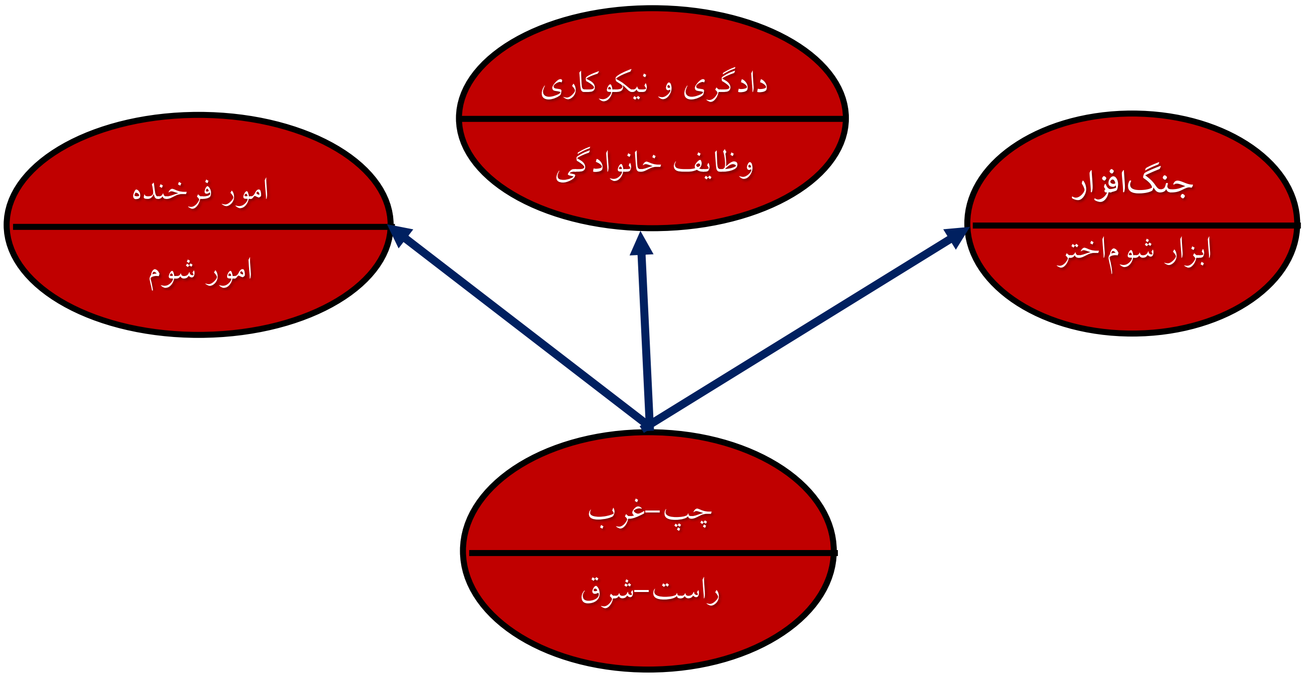
殺 (شا: کشتن، بریدن، صدمه زدن) 人 (رِن: مردم، انسان) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 衆 (ژُونگ: مردم، سپاه، توده، جمع)

以 (ای: پس) 哀 (آی: سوگ، غم، دلسوزی) 悲 (بِی: غمگین، دریغ خوردن) 泣 (چی: گریه کردن، اشک) 之 (ژِه: داشتن، رفتن)

戰 (ژَن: جنگیدن، نبرد، لرزیدن) 勝 (شِنگ: حریف بودن، مقاومت، کاملا) 以 (ای: پس) 喪 (سانگ: سوگواری، جسد، بدبختی) 禮 (لی: هدیه، مناسک، ادب) 處(چو: اقامت گزیدن، استقرار، تنبیه، بکارت) 之 (ژِه: داشتن، رفتن)

یعنی: «لشکری که مردم را می‌کشد/ پس سوگوار می‌شود و غمگین اشک می‌ریزد/ پس جنگیدن با هماورد مثل حضور در مراسم سوگواری است». در نسخه‌های کهن ما وانگ توئی در جمله‌ی ماقبل آخر به جای «چی» (گریستن) نشانه‌ی «لی» (ایستادن) را آورده و بسیاری از مترجمان همین علامت اخیر را در نظر گرفته و آن را «آمدن، رسیدن» ترجمه کرده‌اند.[1]

[1] Henricks, 1989: 1020–1021.



گفتار دوم: زند فصل سی و یکم

فصل سی و یکم نیز یکی از بخش‌های مهم «دائو دِه جینگ» است که به مفهوم جنگ می‌پردازد و مانند باقی بخش‌ها به طرد و مخالفت با آیین جنگ می‌پردازد. در قدیمی‌ترین شرحی که بر این کتاب نوشته شده و به وانگ پی

(۲۲٦–۲٤۹.م) تعلق دارد، جای این فصل خالی است و او اشاره‌ای به جملاتش نکرده است. این را برخی از پژوهشگران به معنای دیرآیند بودنِ این فصل و افزوده بودن‌اش گرفته‌اند، و برخی دیگر فرض کرده‌اند که شرح وانگ پی در اصل وجود داشته، اما از دست رفته یا در باقی متن تفسیرش ادغام شده است.[1] با این حال این فصل در نسخه‌های کهن ما وانگ توئی وجود داشته و بنابراین باید پذیرفت که دست کم در عصر هان بخشی از «دائو دهِ جینگ» بوده است. هرچند شاید نسبت به باقی متن دیرآیندتر بوده و در همان حدود زمانی تدوین شده و به کتاب درپیوسته باشد.

در بند نخست می‌بینیم که «راه» در تضاد با مسیر جنگاوران قرار گرفته و جنگ‌افزار که نماد طبقه‌ی جنگجویان است همچون ابزاری شوم و ناپسند تصویر شده است. این شوم شمردن سلاح در سرتاسر فصل تداوم دارد و در کنار مضمونی جغرافیایی آمده که اندیشه‌برانگیز است:

۳۱.۲: شاهزاده وقتی در خانه است، جنابِ چپ را محترم می‌شمارد

وقتی جنگ‌افزار به دست می‌گیرد، جنابِ راست را محترم می‌شمارد

چنان که هنگام ترجمه اشاره کردم، تعبیر «جناب» در این جملات اغلب نادیده انگاشته شده‌اند. اما این لقب اشرافی اهمیت دارد و نشان می‌دهد جهت راست و چپ همچون دو نیروی تشخص یافته مورد اشاره قرار گرفته‌اند و بنابراین به احتمال زیاد نگارنده جهتهای شرق و غرب را از آنها منظور داشته و به خدایان نگهبان این دو جهت اشاره می‌کرده است.

از بند دوم به بعد یک دوقطبی نوظهور داریم که بسیار مهم است. کلمه‌های «زوئُو» (左) و «یُو» (右) را اغلب به چپ و راست ترجمه کرده‌اند. اما اینها به ترتیب « شرق، انحراف، پراکنده، غلط» و «غرب، درست» هم معنی

[1] Henricks, 1989: 1022-1023.

می‌دهند. این دلالت چپ و راست در تمدن چینی قدری عجیب است. چون در همه جای دنیا اغلب مردم دست راست (که با آن کارهای مهم‌شان را انجام می‌دهند) را با افق خاوری (که خورشید از آن طلوع می‌کند) برابر می‌گیرند. به همین خاطر هنگام تعیین جهت در نیمکره‌ی شمالی رویاروی شمال و در نیمکره‌ی جنوبی به سمت جنوب می‌ایستند. این که شرق با چپ و غرب با راست ملازم باشد، غیرعادی و شگفت‌انگیز است. به ویژه که در چینی تناظر این دو جهت با امر خوب و بد هم واژگونه‌ی باقی جاهاست. دلالت جنسی جهتها هم چنین است. یعنی در متن همزمانِ «لی چی» می‌خوانیم که مثلا موقع سلام دادن جهت درست برای زنان سمت راست است و برای مردان سمت چپ.[۱]

معمولا شرق به خاطر پیوندش با بامداد و خورشید جهتی خوب و نیکو دانسته می‌شود و غرب به خاطر آن که یادآور غروب است، تیره و تاریک و شیطانی قلمداد می‌شود. در کهن‌ترین تمدنهای زمین یعنی ایران و مصر نیز چنین بوده است. مصریان کرانه‌ی غربی نیل را قلمرو مردگان می‌دانستند و گورستانهای عظیم شهرهای مردگان‌شان را در آنسو می‌ساختند و در مقابل در کرانه‌ی شرقی شهرها و معبدهایشان را بنا می‌کردند و آن را نیکو و زنده می‌پنداشتند. در ایران زمین که این دو جهت سرچشمه‌ی پیکربندی معناهایی بسیار پیچیده و فربه و اثرگذار بوده که از مهریشت تا آثار سهروردی و از آنجا تا اندیشه‌های اقبال لاهوری و شریعتی ادامه یافته و پیوند میان شرق با اشراق و غرب با غربت نمونه‌های مشهورش هستند.

بر این مبنا رمزگذاری جهتهای طلوع و غروب خورشید در چین و دلالتهای منسوب بدان پرسش‌برانگیز می‌نماید. «دائو دِ جینگ» یکی از کهن‌ترین متونی است که این شیوه‌ی خاص از فهم جهتها را صورتبندی کرده است.

---

[1] Legge, 1967, Vol. I: 479.

در بند دوم می‌خوانیم که شاهزاده در شرایط خوب و خوش و نیکو سمت چپ/ شرق را خوش می‌دارد که در ضمن با پراکندگی و آشفتگی همتاست، و در شرایط جنگی –که نکوهیده شده– راست را می‌ستاید که در ضمن با درستی و غرب مترادف است. در بند ششم و هفتم ترکیب غریبتری می‌بینیم:

۳۱.٦: امور فرخنده چپ را می‌ستایند امور شوم راست را می‌ستایند

۳۱.۷: دستیار لشکر فقط در چپ مستقر می‌شود فرمانده لشکر فقط در راست مستقر می‌شود

یعنی فرمانده‌ی لشکر که در ضمن با جنگ‌افزار –نماد ابزارهای شوم– پیوند دارد، با جهت غرب و راست مربوط است و چیزهای فرخنده که با فرد فروپایه‌تر در سلسله مراتب ارتشی ملازم است، در چپ و شرق مستقر شده است. از «کتاب آیین» (لی چی) این قاعده‌ی کلی بر می‌آید که در ارتشهای چینی بوده که سرداران در چپ و سربازان در راست لشکرگاه اردو می‌زده‌اند.[1]

پیش از تحلیل این بند باید نخست به پیکربندی جهت‌های اصلی در فرهنگ چینی بنگریم. در چین چهار جهت اصلی با چهار جانور بازنموده می‌شوند که «چهار شکل» (سی شیانگ: 四象) نامیده می‌شوند. این جانوران بعدتر در اخترشناسی چینی هم اهمیت پیدا می‌کنند و چهار صورت فلکی اصلی در آسمان شبانه‌ی چین را برمی‌سازند. پیشتر در پژوهشی که درباره‌ی جامعه‌شناسی تاریخی هنر انجام داده‌ام این را مفصل گوشزد کرده‌ام که برخی از این نمادها از قلمرو ایران زمین وامگیری شده و تفسیرهای بعدی‌شان در دوران هان به شدت زیر تاثیر فرهنگ سکایی قرار دارند. همچنان که بازتاباندن تصاویر جانوری و اساطیری بر آسمان و بیرون کشیدن نقش‌هایی از آرایش ستارگان سنتی ایرانی است و از ایران شرقی به چین و اروپا انتقال یافته است. با این تفاوت که اروپاییان دقیقا همان نقشه‌ی

---

[1] Legge, 1967, Vol. II: 77.

آسمان شبانه‌ی ایرانی را وامگیری کردند، اما چینی‌ها بر اساس این ایده‌ی مرکزی نقش‌مایه‌های ویژه‌ی خود را پدید آوردند.

جهت شمال با علامت لاک‌پشت سیاه (شوان وو: 玄武) همنشین است که اغلب به صورت لاک‌پشتی با ماری پیچیده به دورش تصویر می‌شود. این علامت در بسیاری از فرهنگهای حوزه‌ی تمدن چینی نقش جانوری ندارد و «جنگاور سیاه» خوانده می‌شود. «شوان وو» با زمستان پیوند دارد. نام این موجود در سنت دینی دائویی بر ایزدی مهم نهاده شده که بر لاک‌پشتی نشسته و ماری دور شانه‌هایش پیچیده است.

جهت جنوب با عنقا (ژو چوِئه: 朱雀) مترادف است که به صورت وام‌واژه به ژاپنی (سوزاکو) و کره‌ای (جوجاک) هم راه یافته است. در نظام دینی دائویی این جهت با آتش و تابستان مربوط است. در کهن‌ترین بازنمایی‌های این پرنده که به دوران هان باز می‌گردد، دقیقا همان عنقای سکایی را می‌بینیم. این نقش سکایی بی‌شک بر مبنای تقلید از هنر درباری هخامنشی پدید آمده که بر سکه‌ها و بشقابهای سیمین نمونه‌هایش را می‌بینیم و بر مبنای همان‌ها معلوم می‌شود که جانور الهام‌بخش اصلی در این مورد، خروس بوده است. خروس حدود هزار سال پیشتر از نوشته شدن «دائو دِ جینگ» در ایران شرقی اهلی شد و قدیمی‌ترین اشاره‌ها به آن در اوستا و هنر ایران شرقی یافت می‌شود. با این حال بسیار دیر به سایر نقاط انتقال یافت و تازه در عصر هخامنشی بود که در یونان و چین هم نمونه‌هایی از آن شناسایی شد و در این مناطق همچون جانوری عجیب و افسانه‌ای قلمداد می‌شد و تقریبا همه‌جا «پرنده‌ی پارسی» نامیده می‌شد.

جهت شرق با اژدهای لاجوردی (چینگ‌لُونگ: 青龍) مشخص می‌شود که با فصل بهار نیز همتاست. این همان علامتی است که یکی از دوازده نشانه‌ی سالها در طالع‌بینی چینی را تشکیل می‌دهد و بر دروازه‌ی بسیاری از معبدهای دائویی هم نقش می‌شده است. در فاصله‌ی سال‌های ۱۸٦۲ تا ۱۹۱۲.م پرچم ملی چین هم نقش اژدها بر خود داشت و به همین دلیل امروز هم در ذهن اروپاییان کشور چین با نقش اژدها پیوندی دارد.





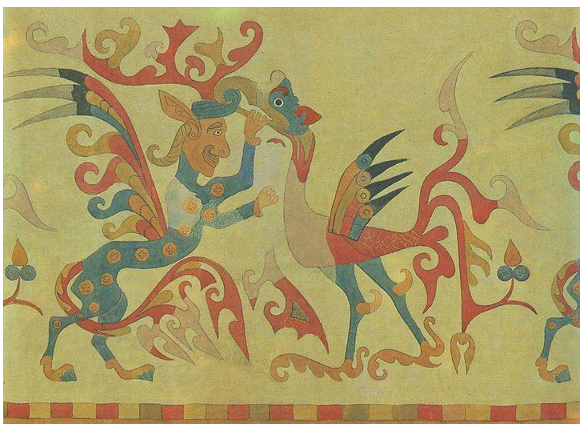


کهن‌ترین بازنمایی‌های ژو چوئِه در هنر دوران هان (قرن اول پ.م تا قرن سوم میلادی)









راست: عنقا بر چوب، هنر سکایی، قرن چهارم پ.م

میان: سکه‌ی استان ایونیه‌ی هخامنشی، ٤٦٠ پ.م

چپ: بشقاب سیمین هخامنشی، قرن پنجم پ.م

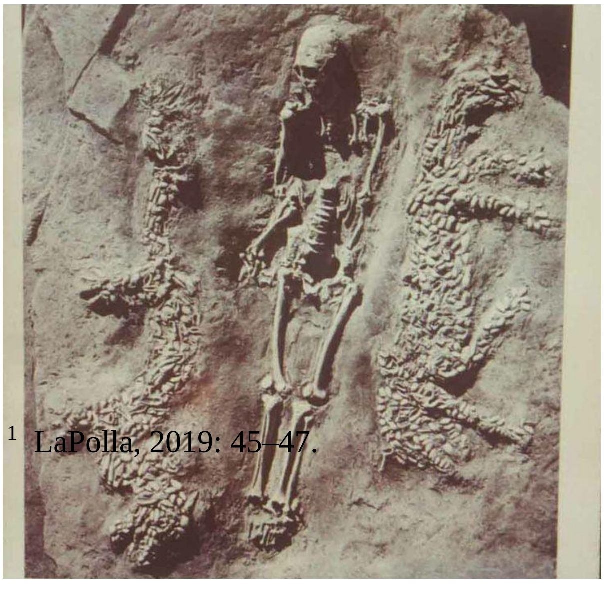
روبرو: نقش قالی، پازیریک، هنر سکا، قرن چهارم پ.م

جهت غرب با ببر سپید (بای هو: 白虎) شناخته می‌شود که با پاییز برابر است. نام این جانور از آنجا آمده که چینی‌ها اعتقاد داشتند ببر (و نه شیر) سلطان جانوران است و به همین خاطر بر پیشانی‌اش در نقاشی‌ها علامت «وانگ» (王) به معنای امپراتور را می‌کشیدند. بر اساس این روایت‌ها ببر وقتی به پانصد سالگی برسد موهای دمش سفید می‌شود و نماد غرب به چنین موجود مقتدری اشاره می‌کرده است.



هرچند برخی از این نمادها (به ویژه عنقا) انگار خاستگاهی ایرانی داشته باشد، اما دوقطبی اصلی مورد نظرمان یعنی جهت شرق-غرب به طور خالص چینی است. کهن‌ترین اشاره به تقابل شرق و غرب در قالب این نمادهای جانوری به فرهنگ نوسنگی یانگ‌شائو مربوط می‌شود و قدمتش به اواخر هزاره‌ی ششم پ.م می‌رسد. در منطقه‌ی شی‌شوئی‌پو (西水坡) در استان هِنان کنونی چین، که در استپ‌های پهناور جنوب مغولستان قرار دارد، یک مرکز استقراری باستانی کشف شده که طی سال‌های میانی دهه‌ی ۱۳۶۰ خاکبرداری شد و در نتیجه قدیمی‌ترین نمونه از این رمزپردازی‌ها یافته شد، که در ضمن کهن‌ترین نقش از اژدها را هم شامل می‌شود.

در یکی از گورهای این ناحیه (مشهور به M45) اسکلت مردی بلند قامت کشف شد (تصویر زیر) که در دو طرفش با صدفهای سفید دو نقش ببر و اژدها را بر زمین ترسیم کرده بودند. این آثار به دوره‌ی بان‌پو مربوط می‌شدند و به حدود ۵۳۰۰ پ.م باز می‌گشتند. شواهدی در دست است که نشان می‌دهد همین منطقه و همین زمان خاستگاه شکل‌گیری و انتشار زبان‌های خانواده‌ی چینی-تبتی هم بوده است.[1] بنابراین در چینی بودن این علامت‌ها تردیدی نداریم. هرچند این را هم می‌دانیم که فرهنگ یانگ‌شائو با جوامع همسایه‌ی غربی‌اش که آریایی‌های اولیه بوده‌اند نیز در تماس بوده است. به طور خاص اسکلتی که در میانه‌ی دو نماد ببر-اژدها کشف شده بسیار بلند قامت است و ویژگی‌های ریختی‌اش به چینی‌های هان شباهتی ندارد. به همین خاطر او را شمنی با تبار بیگانه قلمداد کرده‌اند. در هر حال تردیدی نیست که تماسهایی فرهنگی در این ناحیه بین نیاکان چینی‌ها و اجداد آریایی‌ها وجود داشته، اما هویت سازندگان این گورها پیشاچینی بوده است.





[1] LaPolla, 2019: 45–47.

هرچند قدمت این نماد چشمگیر است. اما جای بحث هست که جایگیری ببر و اژدها در دو سوی این اسکلت به واقع ارتباطی با جهتهای جغرافیایی داشته باشد. این شک از آنجا بر می‌خیزد که تا دورانی بسیار دیرآیندتر، هنوز در چین پیوندی استوار میان نمادهای جانوری و چهار جهت اصلی برقرار نبوده است. در دوران ایالت‌های جنگاور (۲۲۱–۴۵۳ پ.م) که با نهایی شدن متن «دائو دِه جینگ» همزمان است، هنوز جهتهای جغرافیایی به شکلی صریح از هم جدا نشده بودند و ارتباطشان هم با جانوران یکدست نبوده است.

مثلا در همین دوران و همزمان با متن مورد نظرمان، افسانه‌ی «رُنگ چِنگ شی» (容成氏) پدید آمده که نسخه‌ی کهنش بر خیزران در سال ۱۳۷۳ (۱۹۹٤.م) کشف شد. در این متن از پنج جهت به چهار تا سخن به میان آمده و فرمانروایی به اسم یو پرچمهایی با نقشهای مختلف را به سردارانش داد که در هر جهت به جنگ می‌پرداختند. در این رمزپردازی درفش شرق با خورشید و پرچم غرب با ماه آراسته شده بود[1] که معقول هم هست و جهت طلوع این نورهای آسمانی را نشان می‌دهد. پیوند ببر و اژدها با شرق و غرب بسیار دیرآیندتر هستند و آشکارا در زمان نگارش «دائو دِه جینگ» هنجاری فرهنگی نبوده‌اند. هرچند گورهای یانگ شائو نشان می‌دهد که احتمالا سنت‌هایی محلی از دیرباز درباره‌ی تقابل این دو جانور وجود داشته است.

[1] Pines, 2010: 515.

متن مهم دیگری که برای فهم این تقابل جهتها یاری‌مان می‌کند، «لی چی» (禮記: کتاب آیین) است که کمی دیرتر از «دائو دِه جینگ» در قرن سوم یا اواخر قرن چهارم پ.م پدید آمده[1] و مجموعه‌ای از زبانزدها و جملات اندرزگونه درباره‌ی اجرای مراسم دینی و درباری را به دست می‌دهد. بر اساس این متن «...وقتی از در وارد شدند، میزبان به سمت راست می‌رود و مهمان به سمت چپ؛ اولی به سوی پله‌های شرقی می‌رود و دومی به سوی پله‌های غربی».[2] اما کمی جلوتر می‌خوانیم: «هنگام لشکرکشی (پرچم با نقش) پرنده‌ی سرخ باید در جلو حرکت کند، آن که جنگاور سیاه دارد در عقب، آن که اژدهای لاجوردی دارد در چپ و آن که ببر سفید دارد در راست پیش برود».[3] می‌بینیم که در اینجا آشفتگی‌ای دیده می‌شود و نخست تناظری میان شرق با راست و غرب با چپ برقرار است، اما بعد اژدهای لاجوردی که علامت شرق و آسمان است با چپ و ببر سفید که نماد زمین و غرب است با راست برابر شمرده شده است. در این متن با وجود این ناهمسازی‌ها روی هم رفته قالبی مشابه با «دائو دِه جینگ» را می‌بینیم. یعنی چپ از راست برتر شمرده شده و چپ با آسمان، نرینه، حیات، و شرق پیوند دارد و در مقابل راست به غرب، زنانگی، مرگ و زمین مربوط می‌شود.[4]

فصل سی و یکم علاوه بر جمِ راست/ چپ و غرب/ شرق، که با آشفتگی و گره‌های معنایی فراوان درآمیخته، یک محور مفهومی دیگر هم دارد که بر اساس جفت متضادِ جنگ/ صلح سازمان یافته است. این دو بخش از متن لابه‌لای هم بُر خورده‌اند و پاکیزه از هم تفکیک نشده‌اند. اما بندهای مربوط به هریک را می‌توان جدا جدا بررسی کرد. تا اینجای کار بندهای مربوط به راست/ چپ را دیدیم، و بندهای مستقر بر جنگ/ صلح چنین‌اند:

[1] Puett, 2009: 137.
[2] Legge, 1967, Vol. I: 72.
[3] Legge, 1967, Vol. I: 91.
[4] Legge, 1967, Vol. I.

۳۱.۳:   برترین جنگ‌افزارها ابزاری شوم‌اختر هستند،

که ابزار شاهزاده نیستند

آخرش (استفاده از آنها) نافرجام است، پس (هنگام) استفاده از آنها

ترجیح دارد که بی‌خیال باشیم و بی‌شور و شوق

۳۱.٤:   اما هماورد طلبیدن را چیزی خوشایند ندان

آنگاه که (فکر کنی) خوشایندترین چیز هستند

اینجوری کشتن مردم را ساز خواهی کرد

مردی (که چنین کند) بیشتر کشتن مردم را ساز خواهد کرد

۳۱.۵:   پس مگر ممکن است کسی بدون رعایت کردن این قاعده در زیر آسمان (جهان) به مقصود خویش دست یابد!

۳۱.۸:   لشکری که مردم را می‌کشد

پس سوگوار می‌شود و غمگین اشک می‌ریزد

پس جنگیدن با هماورد مثل حضور در مراسم سوگواری است

این چهار بند هم از پاره‌هایی متمایز تشکیل شده‌اند که احتمالا بخش‌هایی از آن در آغاز زبانزدهایی مجزا بوده‌اند. با این حال ویراستار با افزودن جمله‌هایی این زبانزدها را به هم دوخته و متن کنونی را پدید آورده است. پیام کلی صریح است و آشکار: جنگیدن به هر شکلی زیانمند است و نکوهیده و باید از آن پرهیز کرد. در این بندها اشاره‌ی مستقیمی به حوزه‌ی تمدن ایرانی دیده نمی‌شود و بیشتر چنین می‌نماید که ویراستار قصد داشته به جبهه‌ای نظری پاسخ دهد که ستاینده‌ی جنگ و نماینده‌ی اخلاق رزم‌آوران بوده است. در زمان تدوین «دائو دِه جینگ» –و در واقع در بخش عمده‌ی عمر تمدن چینی و اروپایی– جنگهای داخلی پردامنه‌ای بین واحدهای سیاسی پراکنده در این قلمرو جریان داشته و

خونریزی‌هایی باورنکردنی و بسیار وخیم از آنها نتیجه می‌شده است. از این رو ممکن است این بند واکنشی درونزاد در تمدن چینی به این موضوع بوده باشد.

از سوی دیگر درآمیختن این جنگ‌ستیزی با دوقطبیِ شرق/ غرب را هم داریم که در سنت چینی با مضمون نژادی هان/ سکا (شیونگ‌نو) یا تمدن چینی/ تمدن ایرانی متناظر است. اگر راست/ چپ در بندهای پیشین با شرق و غرب مترادف باشد، می‌توان فرض کرد که موضوع مخالفت این بند اخلاق جنگی رایج در میان قبایل سکایی و تخاری بوده است. هرچند چنان که دیدیم دوقطبی مربوط به جهتها هنوز در این دوران قوامی پیدا نکرده و ممکن است منظور از راست/ چپ چیزی دیگر –مثلا جهت ایستادن در مراسم دینی– بوده باشد.

بخش سی و دوم: برگردان و زند فصل سی و دوم

گفتار نخست: برگردان فصل سی و دوم

道常無名。
樸雖小，[1]天下莫能臣也。
侯王若能守之，萬物將自賓。
天地相合，以降甘露，民莫之令而自均。
始制有名，名亦既有，夫亦將知止，知止所以不殆。
譬道之在天下，猶川谷之與江海。

۳۲.۱: راهِ پاینده نامی ندارد

۳۲.۲: اگرچه ساده است و کوچک

(همه‌ی) آنچه زیر آسمان است نیز چندان نیرومند نیست که با او مثل کارمندی (زیردست) رفتار کند

۳۲.۳: اگر امیر و شاه بتوانند از او حفاظت کنند،

همانا بی‌شمار چیز (با پای) خویش به مهمانی‌شان خواهند آمد

۳۲.۳: آسمان و زمین با هم متحد می‌شوند

پس شبنمی شیرین فرو می‌بارد

اما بی آن که مردم فرمانی داده باشند، خود به خود عادلانه (بر همه‌جا می‌چکد)

۳۲.٤: (وقتی) فرمان صادر شد، نامی پیدا می‌کند

همچنین وقتی نام پیدا شد،

فقط مرد است که زود ختم کردن (کار ممنوعه را) می‌آموزد

پس کسی که جای ختم کردن (آن کار را) می‌داند، مورد تهدید قرار نخواهد گرفت

۳۲.۵: حضور راه در زیر آسمان شبیه است به

رودی که از دره، مسیرِ رود زرد را در دوردستها پی می‌گیرد

فصل سی و دوم از شش فصل با بلندای کاملا متفاوت تشکیل شده است. بند نخست جمله‌ای کوتاه با چهار کلمه است که به نوعی تکرار محتوای فصل نخست است:

道 (دائو: راه) 常 (چآنگ: اصیل، ماندگار) 無 (وو: نه، هیچ) 名 (مینگ: نام)

یعنی: «راه ماندگار هیچ نامی ندارد». در فصل اول عبارت «وو مینگ» (無名) حالت اسمی داشت و آن را «بی‌نام» ترجمه کرده بودم. اینجا هم می‌توان چنین کرد و در این حالت به این برگردان می‌رسیم که «راه اصیل یا راه ماندگار، بی‌نام است». ناگفته نماند که برخی از مترجمان مثل چن بی‌نام بودن را به بند بعدی و چیزهای ساده و کوچک مربوط

کرده‌اند.[1] یعنی دو کلمه‌ی آخری بند اول را چسبیده به بند دوم خوانده‌اند. این خوانش هم ممکن است، اما ضرورتی ندارد و با توجه به این که معنای بند اول در جاهای دیگری از متن هم تکرار شده، بهتر است همان را بپذیریم و نقطه‌گذاری مرسوم را بی‌دلیل به هم نزنیم.

بند دوم دو جمله‌ی ناهم‌ریخت دارد، با این کلمات:

樸 (پو: ساده، صادق، [چوبِ] نتراشیده) 雖 (سوئی: اگرچه، با این که...) 小 (شیائو: کوچک، ریز، مختصر)

天 (تیان: آسمان) 下 (شیا: پایین، فروپایه، بعدی) 莫 (مُو: نه) 能 (ننِگ: توانا، نیرو، توانستن، خرس-گوزن اساطیری) 臣 (چِن: وزیر، مقام دولتی) 也 (یِئه: نیز، همچنین، آنطور)

یعنی: «اگرچه ساده است و کوچک/ (همه‌ی) آنچه زیر آسمان است نیز چندان نیرومند نیست که با او مثل کارمندی (زیردست) رفتار کند».

بند سوم هم دو جمله دارد و ادامه‌ی بند پیشین است:

侯 (هو: سالار، امیر) 王 (وانگ: شاه، قهرمان، بزرگمرد) 若 (روئو: تو، او، مطیع، اگر) 能 (ننِگ: توانا، نیرو، توانستن، خرس-گوزن اساطیری) 守 (شائُو: حفاظت، پاسداری، دفاع کردن) 之 (ژِه: داشتن، رفتن)

萬 (وان: بی‌شمار، ده هزار) 物 (وو: چیز) 將 (جیانگ: به زودی، حتما، به وسیله‌ی، فقط، گرفتن) 自 (زی: خود، خویش، البته) 賓 (بین: مهمان، بازدید کردن)

یعنی: «اگر امیر و شاه بتوانند از او حفاظت کنند،/ همانا بی‌شمار چیز (با پای) خویش به مهمانی‌شان خواهند آمد».

بند چهارم، از سه جمله تشکیل شده با نشانه‌هایی به این شرح:

---

[1] Chen, 1989: 133.

天 (تیان: آسمان) 地 (دی: زمین) 相 (شیانگ: دیدن، با هم، به سوی) 合 (هِه: بستن، متحد شدن، جنگیدن، کامل، هم‌آغوشی)

以 (ای: پس) 降 (جیَنگ: افتادن، چکیدن، کاهش دادن، صاف، زادن) 甘 (گان: شیرین، رغبت) 露 (لو: شبنم، مه، شربت، لوازم آرایش)

民 (مین: مردم، شخص، رعیت) 莫 (مُو: نه) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 令 (لینگ: فرمان دادن، ساختن، نیکو، فصل)

而 (اِر: و، آنگاه، اما) 自 (زی: خود، خویش، البته) 均 (جون: برابر، متعادل، همه، کلید)

یعنی: «آسمان و زمین با هم متحد می‌شوند/ پس شبنمی شیرین فرو می‌بارد/ اما بی آن که مردم فرمانی داده باشند، خود به خود عادلانه (بر همه‌جا می‌چکد)».

بند بعدی از چهار جمله تشکیل شده و به نسبت طولانی است:

始(شی: آغاز) 制 (ژی: برنامه، محدودیت، قانون، حکم دولتی) 有 (یُوو: فراوان، داشتن) 名 (مینگ: نام)

名 (مینگ: نام) 亦 (یی: همچنین، فقط، گرچه) 既 (جین: تا حالا، همچنین، هردو) 有 (یُوو: فراوان، داشتن)

夫 (فو: مرد، شوهر) 亦 (یی: همچنین، فقط، گرچه) 將 (جیانگ: به زودی، حتما، به وسیله‌ی، فقط، گرفتن) 知 (تْسی: دانش، آموزاندن) 止 (ژی: پا، توقف، ختم کردن)

知 (تْسی: دانش، آموزاندن) 止 (ژی: پا، توقف، ختم کردن) 所 (سوئُو: جا، مکان) 以 (ای: پس) 不 (بو: نه) 殆 (دای: تهدید، خسته، شاید)

یعنی: «(وقتی) فرمان صادر شد، نامی پیدا می‌کند/ همچنین وقتی نام پیدا شد،/ فقط مرد است که زود ختم کردن (کار ممنوعه را) می‌آموزد/ پس کسی که جای ختم کردن (آن کار را) می‌داند، مورد تهدید قرار نخواهد گرفت». در این بند کلمه‌ی بحث برانگیز «ژی» (制) است. این واژه را اغلب در بافتی مدرن خوانده و فهمیده‌اند. مثلا چن ترجمه کرده:

«در آغازگاه نهاد و سازمان، نامها پدید می‌آیند»،[۱] یا هنریکز نوشته «به محض آن که سیستمی را تاسیس کنیم، نامها را داریم».[۲] پاشائی متن را از این هم انتزاعی‌تر فهمیده و چنین برگردانده: «تمییز چون پیدا شود، نامها پیدا می‌شوند».[۳]

برای برگرداندن این کلمه به نظرم مهم است که به بافت تاریخی و اجتماعی پیدایش متن توجه کنیم و دریابیم که بخش عمده‌ی این معناها در آن زمان هنوز رایج نبوده‌اند و این کلمه در متون دیگر هم بر سیستم یا سازمان یا تمییز دلالت نمی‌کرده است. معنای اصلی و قدیمی این کلمه حکمی است که از طرف شاه صادر می‌شود و بنابراین به فرمان حکومتی اشاره می‌کند. به ویژه قانون‌ها و حکم‌هایی که ممنوعیتی را نشان می‌داده با این کلمه بیان می‌شده‌اند. بافت جمله هم با همین معنی همخوانی دارد. چون مرد با دریافت حکم انجام کاری را موقوف می‌کند. پس در اینجا «ژی» اولی به معنای حکم شاه یعنی فرمانی منع کننده است، که با «ژی» دومی (止) جناسی هم برقرار می‌کند و به منع و توقف کاری تاکید می‌ورزد.

بند آخری هم مثل باقی این فصل به نثر است و از دو جمله‌ی طولانی تشکیل شده است:

譬 (پی: مثل، شبیه) 道 (دائو: راه) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 在 (زای: وجود داشتن، زنده بودن، در، طی) 天 (تیان: آسمان) 下 (شیا: پایین، فروپایه، بعدی)

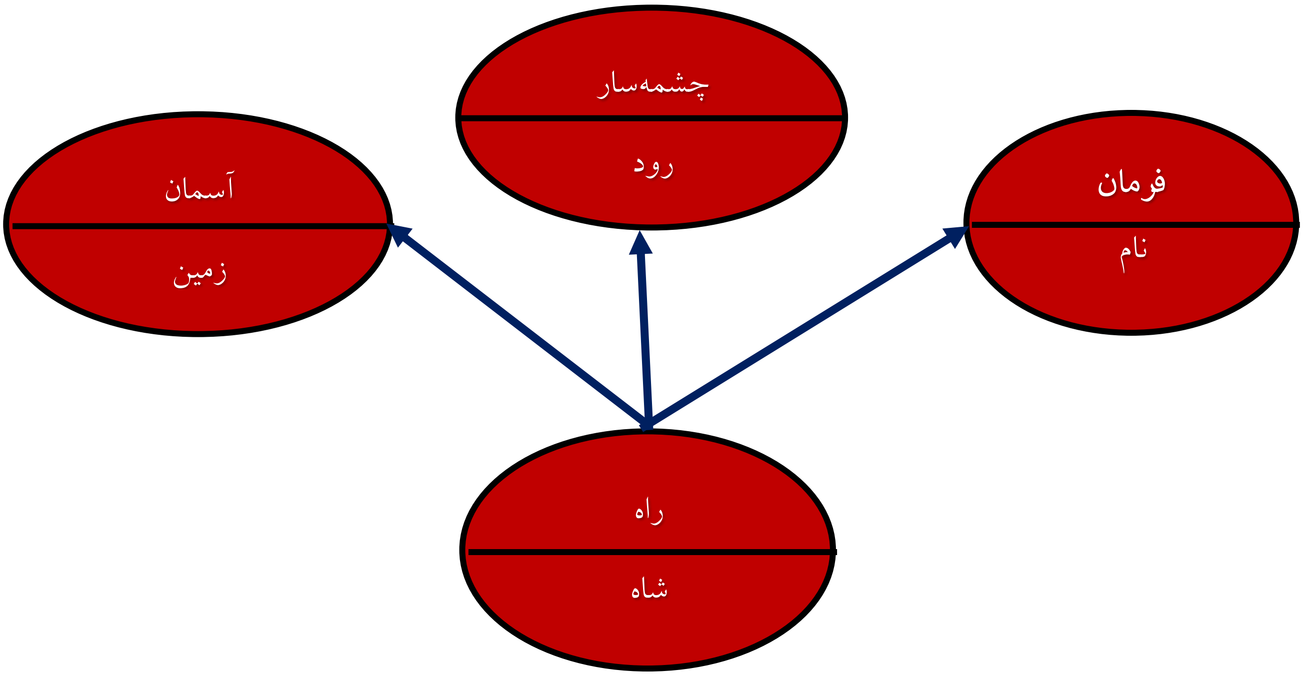
猶 (یُو: میمون، شبیه، هنوز، مردد) 川 (چوآن: رود، سرچشمه، راه، دشت) 谷 (گو: دره) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 與 (یو: دادن، کمک، پیروی، جنگیدن، برگزیدن) 江 (جیانگ: رود، رود زرد) 海 (خائی: دریا، دریاچه، دوردستها، بیکران)

یعنی: «حضور راه در زیر آسمان شبیه است به/ رودی که از دره مسیر رود زرد را در دوردستها پی می‌گیرد».

[1] Chen, 1989: 133.
[2] Henricks, 1989: 1027..

[3] پاشائی، ۱۳۷۱: ۳۲٤.

در جمله‌ی دوم بیشتر مترجمان «خائی» (海) را به دریا ترجمه کرده‌اند، و در این کار به همخوانی آن با رود توجه داشته‌اند. اما دقیقا به همین دلیل احتمالا معنای دوردست بیشتر مورد نظر است. چون ریختن چشمه‌سارهای دره‌ها به رودها خود به خود به معنای رسیدن‌شان به دریا هم هست. یعنی کلمه‌ی «خائی» ایهامی دارد و هم به دریایی که مقصد رودهاست اشاره می‌کند و هم به دوردست بودن این غایت. از این رو در ترجمه «دوردست» را آورده‌ام تا این ایهام باقی بماند.



گفتار دوم: زند فصل سی و دوم

فصل سی و دوم هم یکی از بخش‌های کمیاب «دائو دِه جینگ» است که در آن توصیفی از راه را می‌بینیم. راه همچون چیزی طبیعی، همه جا حاضر، و در ضمن ناملموس و نامشخص توصیف شده که ساده و کوچک است، یعنی سویه‌ای باشکوه و درخشان ندارد، اما در ضمن سرسخت و استوار است و چیزی یارای غلبه بر آن را ندارد. چنان که

در گفتار پیش گذشت، برخی از مفسران این که بند دوم توصیف «راه ماندگار» باشد را بر نتابیده‌اند و این برداشت را سزاوار راه ندانسته‌اند. از این رو «دائو چآنگ» (道常) در ابتدای فصل را همچون جمله‌ای خبری و کامل خوانده‌اند: «راه اصیل/ پاینده است». آنگاه ادامه‌ی جمله یعنی نام نداشتن را به چیزهای ساده و کوچک در بند بعدی مربوط کرده‌اند و این دو را از راه مجزا ساخته‌اند. من فکر نمی‌کنم چنین کاری درست باشد. بسیار بعید است بند نخست تنها دو کلمه داشته باشد و دو کلمه‌ی بعدی از بند پس از آن در این نقطه جا مانده باشد. «دائو چآنگ» هم عبارتی سر هم است که به صورت اسمی باید خوانده شود و در ابتدای فصل سی و ششم هم آن را به همین شکل می‌بینیم. پس خوانش دو بند نخست چنین می‌شود:

۳۲.۱: راهِ پاینده نامی ندارد

۳۲.۲: اگرچه ساده است و کوچک

(همه‌ی) آنچه زیر آسمان است نیز چندان نیرومند نیست که با او مثل کارمندی (زیردست) رفتار کند

راهی که چنین وصفی از آن شده، با قدرت سیاسی پیوندی مشروعیت‌بخش برقرار می‌کند. در پایان بند دوم می‌بینیم که اقتدار راه از شاه بالاتر است و «آنچه زیر آسمان است» که برچسبی برای جهان است، اقتدار کافی برای تسلط بر او را ندارد. در بند بعدی می‌بینیم که منظور از این اقتدار سیاسی است و بحث از کسی است که بر «هر آنچه زیر آسمان» حاکم است:

۳۲.۳: اگر امیر و شاه بتوانند از او حفاظت کنند،

همانا بی‌شمار چیز (با پای) خویش به مهمانی‌شان خواهند آمد

یعنی اقتدار شاه و امیر وابسته به رعایت قوانین راه است. اگر ایشان از راه پاینده پاسداری کنند، همه چیز تابع‌شان خواهد شد. «به پای خویش به مهمانی کسی آمدن» در چین زبانزدی است به معنای پیروی کردن و محترم

شمردن و تابع بودن. از بندهای بعدی چنین بر می‌آید که این تابع بودن به طور خاص به رعایت قوانین ممنوع کننده ارتباط پیدا می‌کند. نخست در بند سوم چنین می‌خوانیم:

۳۲.۳: آسمان و زمین با هم متحد می‌شوند

پس شبنمی شیرین فرو می‌بارد

اما بی آن که مردم فرمانی داده باشند، خود به خود عادلانه (بر همه‌جا می‌چکد)

این به شرایط غیاب فرمان مربوط می‌شود. شرایطی طبیعی که در آن آسمان و زمین تنها بازیگران صحنه هستند. در فرهنگ چینی و اغلب فرهنگهای دیگر، این دو ساحت با زن و مرد برابر شمرده می‌شده‌اند و از این رو متحد شدن‌شان به هماغوشی‌اش شبیه بوده که هستندگان از آن زاده می‌شوند. پس وقتی حکمی دولتی و فرمانی شاهانه در کار نیست، آسمان و زمین با تعبیری جنسی با هم در می‌آمیزند و شبنمی که فرو می‌بارند به پشتاب و نطفه‌ی برآمده از این پیوند شباهت دارد. اما این شبنم بی‌دریغ و بی‌تمیز بر همه جا یکسان می‌بارد و قاعده‌ای نیست که ریختن‌اش بر جایی را مهار کند. این وضعیت به حالتی پیشاسیاسی تشبیه شده است. حالت «مین مو ژِه لینگ» (**民莫之令**) را می‌توان به «نداشتن قانون انسانی» ترجمه کرد. همین حالت است که با راه پاینده همتاست و به همین خاطر اسمی ندارد.

اما این وضعیت پایه‌ی غیرانسانی و پیشاسیاسی در نهایت با حضور شاه و حکمی دولتی تکمیل می‌شود. بند بعدی به این بحث می‌پردازد:

۳۲.٤: (وقتی) فرمان صادر شد، نامی پیدا می‌کند

همچنین وقتی نام پیدا شد،

فقط مرد است که زود ختم کردن (کار ممنوعه را) می‌آموزد

پس کسی که جای ختم کردن (آن کار را) می‌داند، مورد تهدید قرار نخواهد گرفت

خوانش‌های مرسوم از این بند، دلالتهای سیاسی نهفته در آن را نادیده انگاشته و بنابراین ناگزیر شده مفاهیمی بسیار دیرآیندتر مثل سیستم و برنامه و نهاد و سازمان و مشابه اینها را وارد متن کند. در حالی که منظور متن روشن است. پس از آن که قانون انسانی وارد داستان شد، دیگر شبنم به شکلی گشاده‌دستانه و بی‌محابا بر زمین نخواهد نشست. حکم شاه کارهایی را ممنوع می‌کند و نام، علامتی است که این ممنوعیت‌ها را مشخص می‌کند. در این بافت نیمه‌ی دوم این بند آشکارا به رعایت کردن قانون ممنوعیت و پرهیز کردن از کاری غیرمجاز اشاره می‌کند؛ نه آنطور که اغلب ترجمه کرده‌اند، به ختم کردن کار پس از به نتیجه رساندن‌اش. بدیهی است که وقتی کاری به نتیجه برسد ختم می‌شود، و اصولا بحث این فصل ارتباطی به کارهای کامل و ناکامل ندارد. بلکه موضوع اصلی تقابل میان حالت طبیعی و وضعیت سیاسی است که به ترتیب با «راه ماندگار» و «فرمان» برچسب خورده‌اند. جان کلام آن است که در حالت طبیعی منع و محدودیتی در کار نیست، اما وقتی جامعه پدیدار شد، فرمان شاه محدودیتهایی را رقم می‌زند که باید رعایت‌شان کرد. به همین خاطر مردی که آن کار ممنوعه را پس از دریافت فرمان ختم می‌کند، تهدید نمی‌شود و به دردسر نمی‌افتد. بند آخر هم مانند بند نخست راه را توصیف می‌کند و احتمالا در زمان‌های دوردست زبانزدی مستقل و جداگانه بوده که ویراستار آن را در پایان این فصل گنجانده است:

۳۲.۵: حضور راه در زیر آسمان شبیه است به

روودی که از دره، مسیرِ رود زرد را در دوردستها پی می‌گیرد

در اینجا احتمالا «جیانگ» (江) معنای اصلی‌اش را می‌دهد که «رود زرد» است. یعنی زبانزد به ریخته شدن چشمه‌سارهای کوهستانی به درون رود زرد ارجاع می‌داده و دائو را به چنین چیزی تشبیه می‌کرده است. مفسران بعدی «جیانگ» را در معنای عام رود گرفته‌اند و تعبیر دریا را هم به کلمه‌ی مترادف بعدی منسوب کرده‌اند. در حالی که احتمالا این کلمه‌ی دوم در اصل «دوردست» معنی می‌داده است. چون در این حالت جمله معنای روشنتری پیدا می‌کند. می‌گوید راه به سیر طبیعی چیزها شبیه است. درست مثل چشمه‌سارهایی که از دره‌های کوهستانی می‌جوشد و به رود

زرد می‌ریزند و تا دوردستها پیش می‌روند. یعنی آنچه که اینجا محمل تشبیه است، رود زرد است؛ نه کل روند ریخته شدن مایعات کوهستانی به دریاها. راه به خودِ رود زردی که جلوی چشم گوینده و شنونده بوده شباهت دارد، که آبها را از دره‌ها می‌گیرد و تا دوردستها می‌برد. این توصیف مجزا و مستقل از راه، گویی مکملی است بر بند اول و دوم که توصیفی خود به خودی و مشابه از دائو را به دست می‌داد.

بخش سی و سوم: برگردان و زند فصل سی و سوم

گفتار نخست: برگردان فصل سی و سوم

知人者智，自知者明。

勝人者有力，自勝者強。

知足者富。

強行者有志。

不失其所者久。

死而不亡者壽。

۳۳.۱:   کسی که مردم را می‌شناسد، دانشمند است

کسی که خودش را می‌شناسد، بیناست

کسی که حریف مردم می‌شود، زورمند است

کسی که حریف خودش می‌شود، نیرومند است

کسی که می‌داند کی بس کند (کافی است)، غنی است

قدرتمندانه عمل کردن، (نشانه‌ی) اراده‌ی فراوان است

۳۳.۲:   کسی که بمیرد و فراموش نشود، طولانی‌ترین عمر (را دارد).

فصل سی و سوم بر خلاف بند پیشین، منظوم است و شعری را در بر می‌گیرد که ساختاری پیچیده دارد. می‌توان این شعر را در هفت مصراع چهار کلمه‌ای خلاصه کرد که گاه یکی دو واژه به سر و ته آن افزوده شده است.

اما صورت‌بندی دیگری هم برایش ممکن است و آن هم این که شعری سه بندی فرضش کنیم که دو بند اولش از دو مصراع چهار کلمه‌ای و یک مصراع پنج کلمه‌ای تشکیل شده و در نهایت هم با یک وقفه‌ی دو کلمه‌ای با مصراعی چهار کلمه‌ای ختم شده است. در این حالت بند آخر -死而不亡者壽- به توضیحی منثور درباره‌ی شعرِ مورد نظرمان شباهت پیدا می‌کند. یعنی اگر حدسم درباره‌ی ساختار این شعر درست باشد، باید چنین نوشته شود:

知人者智, 自知者明。 勝人者有力,

自勝者強。 知足者富。 強行者有志。

不失 其所者久。

در همه‌ی مصراعها، کلمه‌ی سوم «ژِه» (者) است که صفت تفضیلی است و وزن و آهنگ شعر و همچنین ضرباهنگی مفهومی را در آن تولید می‌کند. این شکل از خواندن متن البته مستلزم نقض نقطه‌بندی مرسوم این فصل است، که مصراع سوم و چهارم را در یک بند جداگانه می‌گنجاند. با این حال این نکته که اغلب هر مصراع یک بند جدا فرض شده، نشان می‌دهد که احتمالا پیکربندی پیشنهادی‌ام درست است و تنها با یک نقض در نقطه‌بندی کلاسیک می‌توان به آن رسید.

اگر متن را به این ترتیب اصلاح کنیم، بند دومی که از ادغام بندهای ۲ و ۳ و ٤ متن کلاسیک حاصل می‌آید، چنین کلماتی پیدا می‌کند:

知 (تْسی: دانش، آموزاندن) 人 (رِن: مردم، انسان) 者 (ژِه: پسوند صفت برتر؛ -تر/ -ترین، پسوند فاعلی) 智 (ژی: خرد، دانش)

自 (زی: خود، خویش، البته) 知 (تْسی: دانش، آموزاندن) 者 (ژِه: پسوند صفت برتر؛ -تر/ -ترین) 明 (مینگ: روشن، شفاف، بینایی، دقیق، فردا)

勝 (شِنگ: حریف بودن، مقاومت، کاملا) 人 (رنِ: مردم، انسان) 者 (ژِه: پسوند صفت برتر؛ -تر/ -ترین) 有 (یُوو: فراوان، داشتن) 力 (لی: زور، نیرو، کوشش)

自 (زی: خود، خویش، البته) 勝 (شِنگ: حریف بودن، مقاومت، کاملا) 者 (ژِه: پسوند صفت برتر؛ -تر/ -ترین) 強 (چیانگ: نیرومند، برتر)

知 (تْسی: دانش، آموزاندن) 足 (زو: پا، رفتن، راضی کردن، فراوان، توقف، کاملا) 者 (ژِه: پسوند صفت برتر؛ -تر/ -ترین) 富 (فو: فراوان، غنی)

強 (چیانگ: نیرومند، برتر) 行 (شینگ: رفتن، اجرا کردن، خوب بودن) 者 (ژِه: پسوند صفت برتر؛ -تر/ -ترین) 有 (یُوو: فراوان، داشتن) 志 (ژی: قصد، اراده، بایگانی)

不 (بو: نه) 失 (شی: از دست دادن، نادیده گرفتن، شکست خوردن، اشتباه، تقصیر) 其 (چی: او، آن) 所 (سوئُو: جا، مکان) 者 (ژِه: پسوند صفت برتر؛ -تر/ -ترین، پسوند فاعلی) 久 (جیُو: درازمدت، زمان طولانی)

یعنی: «کسی که مردم را می‌شناسد، دانشمند است/ کسی که خودش را می‌شناسد، بیناست/ کسی که حریف مردم می‌شود، زورمند است/ کسی که حریف خودش می‌شود، نیرومند است/ کسی که می‌داند کی بس کند (کافی است)، غنی است/ قدرتمندانه عمل کردن، (نشانه‌ی) اراده‌ی فراوان است». این را باید در نظر داشت «ژِه» هم صفت تفضیلی است و هم پسوند فاعلی. یعنی هم می‌توان آن را «کسی که ...» ترجمه کرد، که برداشت مرسوم است، و هم آن را به صفت متصل دانست و چنین خواند: «(کسی که) مردم را می‌شناسد، دانشمندترین است/ (کسی که) خودش را می‌شناسد، بیناترین است/ (کسی که) حریف مردم می‌شود، زورمندترین است/ (کسی که) حریف خودش می‌شود، نیرومندترین است...».

در بخش منظوم آغازین این فصل در نسخه‌های پیشتازِ ما وانگ توئی هم نشانه‌ی «ژِه/ یِه» به تکرار و در پایان جمله دیده می‌شود و این نشان می‌دهد که احتمالا در اصل این جملات به لحاظ دستوری از جنس تعریف کردن کلمات بوده است. با این حال خوانش کلاسیک فاعلی را به آن افزوده (کسی که فلان کند بهمان است) و این را هم از همان صورت دستوری کهن می‌توان برداشت کرد.[1]

با خواندن این جملات روشن است که با متنی یکپارچه سر و کار داریم. متنی که در آن کلمات در مصراعهای پیاپی فراوان تکرار شده‌اند. بیشتر مترجمان برای زیبا کردن برگردان‌شان از واژه‌هایی مترادف برای روایت این جملات استفاده کرده‌اند. مثلا هنریکز در ترجمه‌ی جمله‌های اول نوشته «فهمیدن دیگران، دانشمند بودن است/ فهمیدن خویشتن، خردمند بودن است».[2] اما این در ترجمه‌ای امانتدارانه نادرست است. چون در جمله‌ی اولی فعل دانستن است و نه فهمیدن و باید طوری متن را برگرداند که این تکرارها به شکلی روان و روشن در زبان‌های مقصد هم نمایان شود.

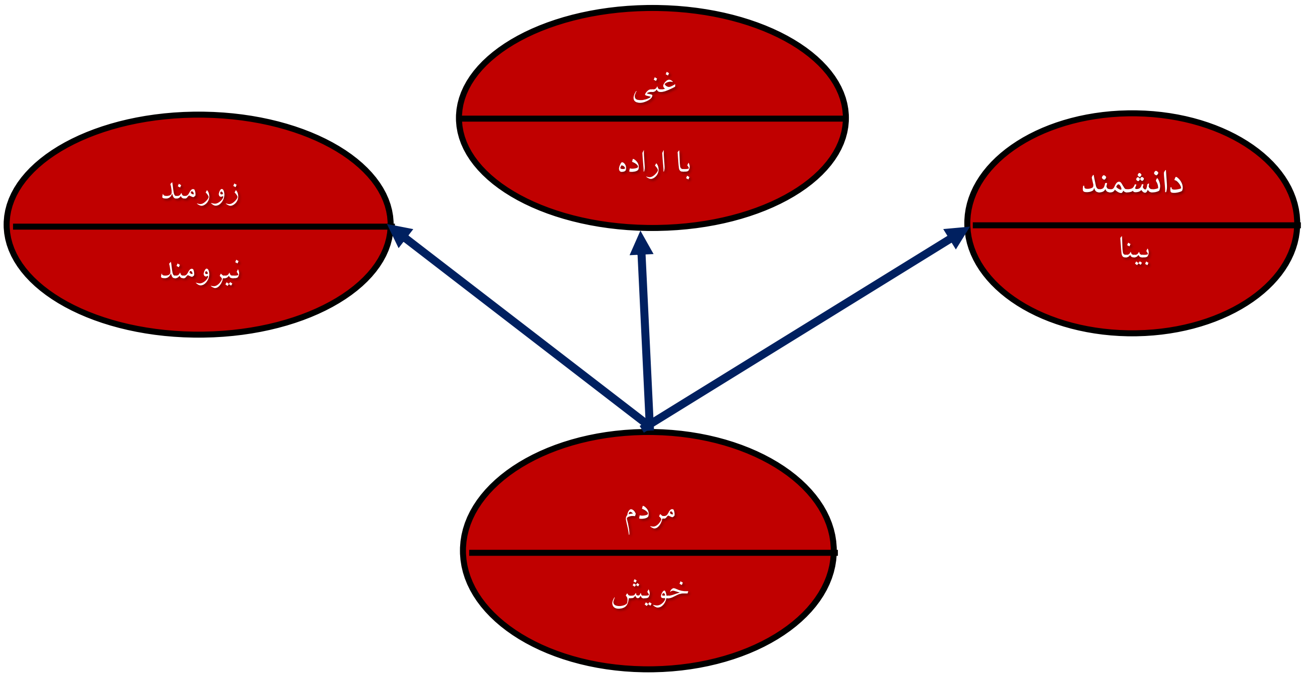
بند ششم در متن کلاسیک و بند دوم در نسخه‌ی اصلاح شده‌ی ما، از یک جمله‌ی منثور شش کلمه‌ای تشکیل شده به این شرح:

死 (سْئِه: مردن، نفرین، هراس) 而 (اِر: و، آنگاه، اما) 不 (بو: نه) 亡 (وانگ: نداشتن، نکردن، مردن، تباه شدن) 者 (ژِه: پسوند صفت برتر؛ –تر/ –ترین، پسوند فاعلی) 壽 (شُو: عمر، سالخوردگی)

یعنی: «کسی که بمیرد و فراموش نشود، طولانی‌ترین عمر (را دارد)». بیشتر مترجمان این بند آخر را چنین برگردانده‌اند: «جایگاه خود را نگه دار و دیرزمانی خواهی پایید/ بمیر بی آن که فراموش شوی، (زندگی‌ات) ماندگار خواهد شد».

[1] Henricks, 1989: 1036–1037.

[2] Henricks, 1989: 1034.


غنی
با اراده
زورمند
نیرومند
دانشمند
بینا
مردم
خویش

گفتار دوم: زند فصل سی و سوم

فصل سی و سوم یکی از بخش‌های شگفت‌انگیز «دائو دِه جینگ» است. چون آموزه‌های آن یکسره برعکسِ باقی متن هستند. شگفت آن که این ناسازگاری در اغلب ترجمه‌ها و تفسیرها نادیده انگاشته شده و پژوهشگران طوری کلیدواژه‌ها را شرح کرده‌اند که به شکلی دست و پا شکسته با باقی متن چفت و بست شود.[1]

پیشتر اشاره کردم که هسته‌ی مرکزی دیدگاهم درباره‌ی «دائو دِه جینگ» آن است که این متن واکنش فرهنگ چینی به ظهور دولت هخامنشی و هجوم فرهنگ بانفوذ ایرانی بوده است. سراسر متن را می‌توان در مخالفت با دو ساختار گفتمانی خلاصه کرد: نخست دستگاه فلسفی و اخلاقی زرتشتی که هشتصد سال پیشتر تدوین شده بود و از قرنها پیش در قلمرو همسایه‌ی باختری یعنی ترکستان امروزین ریشه دوانده بود. دومی چارچوب سیاست ایرانشهری که آفریده‌ی کوروش بزرگ و جانشینانش بود و در زمان گردآوری این کتاب یکی دو قرن از عمرش می‌گذشت. این دو گفتمان دینی و سیاسی در اصل لایه‌های دوگانه‌ی یک چارچوب گفتمانی یگانه بودند و این همان بود که هویت ملی ایرانی و مفهوم «منِ پارسی» را ایجاد کرد.

این چارچوب نظری چهار مفهوم بنیادین داشت که همگی در «دائو دِه جینگ» مورد حمله قرار گرفته‌اند. اینها عبارتند از: ۱) مرکزیت «من» و مسلح بودن‌اش به اراده‌ی آزاد؛ ۲) حضور خداوندی یگانه و یکسره نیک و خردمند؛

---

[1] Henricks, 1989: 1040–1042.

۳) استیلای قاعده‌ای اخلاقی–عقلانی بر طبیعت؛ و ٤) ضرورتِ اخلاقی جنگیدن با بدی‌ها و یاری رساندن به جبهه‌ی نیکی. این چهار را می‌توان در قالب مفهوم‌های «من»، هورمزد، حق (اَشا) و خویشکاری برچسب زد.

فصل‌های «دائو دِه جینگ» را می‌توان بر حسب مخالفتشان با یکی یا چندتا از این چهار رکن، رده‌بندی کرد. یعنی ستون فقراتی که فصل‌های پراکنده و پاره‌گفتارهای واگرا را به هم متصل می‌کند و انسجامی بدان می‌بخشد، جبهه‌گیری در مقابل این چارچوب زرتشتی–ایرانشهری است و مخالفت با این چهار مفهوم. در این میان چنین می‌نماید که کوشش برای برکشیدن «من» به مرتبه‌ی انسان کامل و همتای خداوند شمردن‌اش از همه برای فرهنگ چینی غریب‌تر جلوه کرده باشد. چون به ویژه این جنگ مقدس «من» با اهریمن با دیده‌ی تردید و انکار نگریسته شده و شرط لازم‌اش که بهره‌مندی از اراده‌ی آزاد است، ریشخند شده است. چنین بافت مفهومی‌ای آشکارا ایرانی است و جای تعجب دارد که چگونه مفسران حضور چنین پادگفتمان صریحی را در نیافته‌اند و به پیوندش با تمدن ایرانی پی نبرده‌اند.

شالوده‌ی ایده‌ی انسان کامل، «من»ای خودمختار است که راه راستی و حق را انتخاب کند و خویشکاری‌اش پیوستن به سپاه هورمزد و جنگیدن با نیروهای پلید اهریمنی باشد. چنین من‌ای باید نخست بر خویشتن غلبه کند و با انضباطی درونی خود را به چیزی والاتر بدل نماید. نخستین متنی که به این ترتیب از «غلبه بر نفس» به شکلی نظام‌مند سخن به میان آورده، گاهان زرتشت است. در آنجا می‌خوانیم که سپندمینو و انگره‌مینو در اصل دو نیروی مینویی (یعنی دو ساحت ذهنی) هستند که در هشت ویژگی با هم تقابل دارند و انسانها نیز هر هشت‌تای اینها را دارا هستند. لازمه‌ی پیوستن به سپاه اهورامزدا آن است که من بتواند از خرد و دین خویش پیروی کند، و بر عواطف و هیجان‌های اهریمنی (مثل خشم و خشونت و بدخواهی) غلبه کند. یعنی اخلاقی رفتار کردن و طی مسیرِ دگردیسی به انسان کامل، با چیرگیِ من بر من تعریف شده است.

در کتیبه‌ی نقش رستم که خودانگاره‌ی داریوش بزرگ را ثبت کرده، دقیقا همین تصویر را به شکلی پخته‌تر می‌بینیم. آنجا می‌بینیم که این آموزاندنِ تن و روان نامی ویژه دارد و «هنر» (به پارسی باستان: هونَرَه) نامیده شده است. در متون پهلوی بعدی می‌خوانیم که هنر در برابر گُهر قرار می‌گیرد که ویژگی‌های سرشتی و مادرزاد است. یعنی هنر آن توانمندی‌ها و صفات نیکویی است که با تمرین و یادگیری به دست می‌آید و بنابراین حاصل دگرگون ساختن من به دست من است. در نقش رستم می‌خوانیم که داریوش بر خشم خویش چیره است و تنها با خرد و دادگری کردار خود را انتخاب می‌کند و در ضمن در مقام جنگاوری پیاده و سواره نیرومند و ورزیده است. بنابراین پرورش تن و روان و تاسیس نظامی انضباطی برای تربیت خویشتن محور تعریف مفهوم انسان کامل و معیار مشروعیت‌یابی شاهنشاه بوده است.

در «دائو دِه جینگ» اشاره‌هایی فراوان به این چارچوب مفهومی می‌بینیم. اما امکان این فراروی و برکشیده شدن به مرتبه‌ای والاتر به دست خویش، مشکوک و موهوم دانسته شده است. در این میان فصل سی و سوم استثنایی چشمگیر است. چون انگار همان سرمشق زرتشتی–ایرانشهری را بازگو می‌کند، بی آن که مخالفتی با آن نشان دهد. بخش منظوم ابتدایی از این زاویه به ترجمه‌ای از متون ایرانی شبیه است. کسی که دیگری را می‌شناسد دانش دارد، اما شناخت خویشتن بینشی به بار می‌آورد که عمیق‌تر است. آنکس که بر دیگری غلبه می‌کند زورمند است، اما توانایی واقعی ویژه‌ی کسی است که بر خویشتن چیره می‌شود. کسی که می‌تواند جلوی خود را بگیرد و به حکم خرد «بس کند»، توانگر و برخوردار است، و کسی که نیرومند و فعال کنش می‌ورزد، قصد و اراده‌ای نیرومند دارد. اینها دقیقا همان است که در باقی متن مورد حمله و انکار واقع می‌شوند، و دقیقا همین است که در منابع ایرانی همزمان یافت می‌شود و ویژه‌ی فرهنگ و تمدن ایرانی است.

جمله‌ی آخری در نسخه‌ی کلاسیک علامت «وانگ» را دارد که تباه شدن و منحط گشتن معنی می‌دهد. اما در نسخه‌ی پیشتاز ما وانگ توئی کلمه‌ی خویشاوندِ آن را می‌بینیم که تلفظش کمی فرق می‌کند، ولی به پارسی باید به

همان شکل «وانگ» ثبتش کنیم. ساختار شکلی علامت قدیمی و جدید نیز خویشاوندند و تنها در یک نشانه‌ی «قلب» تفاوت دارند. اما نشانه‌ی نسخه‌های اقدم بر «فراموش شدن» دلالت می‌کند. پس معنای اصلی و قدیمی نهفته در متن قاعدتا همین بوده است. به این خاطر بیشتر مترجمان معاصر این بند را چنین ترجمه کرده‌اند و من نیز از همین روش پیروی کرده‌ام. در فهم این جمله اما اغلب هردو را همسان و معادل «تباه شدن» گرفته‌اند.[۱] من اما چنین نمی‌اندیشم و فکر می‌کنم جاودانگی از راه به یادگار ماندن کارهای نیکو و بزرگ (که آرمانی زرتشتی است) با جاودانگی برآمده از مناسک پرستش اجداد متفاوت است،که قرار است بر انحطاط و تباهیِ زمان غلبه کند. متن اولی را منظور دارد، هرچند در گذر زمان معنای اولی (فراموش شدن) نامفهوم شده و در بافت سنن چینی به دومی دگردیسی یافته است.

جمله‌ی آخری که به شرحی کوتاه بر شعر اولی می‌ماند، در بیشتر منابع همچون موضعی کنفوسیوسی قلمداد شده است. چرا که در آیین کنفوسیوس هم دوام و بقای روان فرد به اجرای مناسک توسط نوادگانش وابسته است و بر این مبنا اگر کسی فراموش نشده باشد و در ذهن فرزندانش حضور داشته باشد، گویی که هنوز نمرده است. این برداشت کنفوسیوسی البته در تفسیرهای جدید مورد تردید واقع شده و به نظر من هم درست نیست. در جمله‌ی آخری اشاره‌ای به مناسک و آیین دیده نمی‌شود و اینها هستند که خاطره‌ی رفتگان را نزد ماندگان تداوم می‌بخشند. تنها اشاره‌ی کوتاهی به فراموشی را داریم که با همان چارچوب پیشین‌مان سازگاری دارد و احتمالا به اهمیت آوازه و نام و ننگ در سنت اخلاقی ایرانی باز می‌گردد. یعنی خلاصه آن که حدس من آن است که فصل سی و سوم ترجمه‌ای یا برداشتی از چارچوب مفهومی زرتشتی–ایرانشهری باشد، که در کتاب «دائو دِه جینگ» وارد شده است، احتمالا بدان سودا که بعدتر پاسخی برایش داده شود و مورد خرده‌گیری قرار گیرد.

---

[1] Henricks, 1989: 1038–1039.

بخش سی و چهارم: برگردان و زند فصل سی و چهارم

گفتار نخست: برگردان فصل سی و چهارم

大道汎兮，其可左右。

萬物恃之而生而不辭，功成不名有。

衣養萬物而不為主，常無欲，可名於小；萬物歸焉，而不為主，可名為大。

以其終不自為大，故能成其大。

۳٤.۱:   راهِ بزرگ عجب شناور است!

ممکن است آن به چپ یا راست (برود)

۳٤.۲:   چیزهای بی‌شمار (به راه) تکیه می‌کنند، آنگاه (آنها را) می‌زاید، اما طردشان نمی‌کند

(کارها را) به نتیجه می‌رساند، بی آن که نامی داشته باشد

۳٤.۳:   چیزهای بی‌شمار را می‌پرورد و جامه (می‌پوشاند) اما سرورشان نمی‌شود

قصد و اراده‌ی اصیل، پوچی است

می‌توان (او را) خُرد و ناچیز نامید

پس چیزهای بی‌شمار (به سویش) باز می‌گردند

اما سرورشان نمی‌شود

می‌توان (او را) بزرگ و عظیم نامید

۳٤.٥:   پس او بالاخره در عظمت خویش نمی‌کوشد

بنابراین او می‌تواند عظمت را به دست آورد

فصل سی و چهارم از چهار بند ناهمسان و پاره پاره تشکیل شده است. بند نخست دو جمله‌ی چهار کلمه‌ای دارد، اما بیت شعر بسامانی را تشکیل نمی‌دهد. کلمات سازنده‌ی این بند چنین‌اند:

大 (دا: بزرگ، عظیم، بالغ، پدر) 道 (دائو: راه) 汎 (فَن: شناور؟) 兮 (شی: علامت تعجب در جمله)

其 (چی: او، آن) 可: (کِئو: قید امکان: شاید که...، ممکن است که...) 左 (زوئُو: چپ، شرق، انحراف، پراکنده، غلط)

右 (یُو: راست، غرب، درست)

یعنی: «راهِ بزرگ عجب شناور است!/ ممکن است آن به چپ یا راست (برود)»

بند دوم از دو جمله‌ی نُه و پنج کلمه‌ای تشکیل یافته است:

萬 (وان: بی‌شمار، ده هزار) 物 (وو: چیز) 恃 (شی: اعتماد کردن، تکیه کردن) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 而 (اِر: و، آنگاه، اما) 生 (شِنّ: بودن، زیستن، زادن، خام) 而 (اِر: و، آنگاه، اما) 不 (بو: نه) 辭 (تْسی: طرد، استعفا، تحویل دادن)

功 (گُونگ: دستاورد، نتیجه) 成 (چِنگ: کامیابی، به دست آوردن، کامل، تبدیل شدن) 不 (بو: نه) 名 (مینگ: نام) 有 (یُوو: فراوان، داشتن)

یعنی: «چیزهای بی‌شمار (به راه) تکیه می‌کنند، آنگاه (آنها را) می‌زاید، اما طردشان نمی‌کند/ (کارها را) به نتیجه می‌رساند، بی آن که نامی داشته باشد». هنریکز جمله‌ی نخست را چنین خوانده که «ده هزار چیز جان‌شان را در اعتماد به او گرو می‌گذارند، اما همچون سرورشان عمل نمی‌کند».[1] اما این بدان معناست که تکرار «اِر» (而) را نادیده بگیریم. به نظرم دوبار آمدن این نشانه جدا بودن مضمون فعلها را نشان می‌دهد. این نکته هم جای توجه دارد که این بند در نسخه‌های گوناگون متفاوت روایت شده است. جمله‌ی طولانی اولی در نسخه‌های پیشتاز ما وانگ توئی وجود ندارد و احتمالا بر مبنای نظیره‌سازی بر اساس ادامه‌ی متن، دیرتر به متن افزوده شده است. جمله‌ی آخری «به نتیجه می‌رساند بی آن که نامی داشته باشد» هم در نسخه‌های کهن دیده می‌شود، اما در متن کلاسیک حذف شده است.[2] من از روش مرسوم نزد پژوهندگان معاصر پیروی کرده‌ام که ترکیبی از این دو حالت را به عنوان بازسازی متن کلاسیک پذیرفته‌اند.

بند سوم متنی است به نسبت مفصل و منثور که از شش جمله با طولهای متفاوت تشکیل شده است:

---

[1] Henricks, 1989: 1044–1045.

[2] Henricks, 1989: 1049–1050.

衣 (یی: پارچه، جامه، پوشش، ورقه) 養 (یانگ: پروردن، حمایت، زادن) 萬 (وان: بی‌شمار، ده هزار) 物 (وو: چیز)

而 (اِر: و، آنگاه، اما) 不 (بو: نه) 為 (وِی: کردن، ساختن، بودن) 主 (چو: صاحب، سرور، مهمان، شما، امپراتور)

常 (چآنگ: اصیل، ماندگار) 無 (وو: نه، هیچ) 欲 (یو: قصد، میل)

可: (کْئو: قید امکان: شاید که...، ممکن است که...) 名 (مینگ: نام) 於 (یو: در، با، از) 小 (شیائو: کوچک، ریز، مختصر)

萬 (وان: بی‌شمار، ده هزار) 物 (وو: چیز) 歸 (گویی: برگشتن، حضور یافتن، تعلق داشتن) 焉 (یِن: نوعی پرنده‌ی زرد، توی، چرا؟، بنابراین)

而 (اِر: و، آنگاه، اما) 不 (بو: نه) 為 (وِی: کردن، ساختن، بودن) 主 (چو: صاحب، سرور، مهمان، شما، امپراتور)

可: (کْئو: قید امکان: شاید که...، ممکن است که...) 名 (مینگ: نام) 為 (وِی: کردن، ساختن، بودن) 大 (دا: بزرگ، عظیم، بالغ، پدر)

یعنی: «چیزهای بی‌شمار را می‌پرورد و جامه (می‌پوشاند) اما سرورشان نمی‌شود/ قصد و اراده‌ی اصیل، پوچی است/ میتوان (او را) خُرد و ناچیز نامید/ پس چیزهای بی‌شمار (به سویش) باز می‌گردند/ اما سرورشان نمی‌شود/ میتوان (او را) بزرگ و عظیم نامید».

اینجا هم ناسازگاری در نسخه‌ها نمایان است. در نسخه‌های کهن ما وانگ توئی بدنه‌ی جمله‌ی «ده هزار چیز به آن تکیه می‌کنند، پس می‌زایدشان» که در بند دوم حذف شده بود، اینجا به جای «ده هزار چیز را می‌پرورد و جامه می‌پوشاند» آمده است.[1]

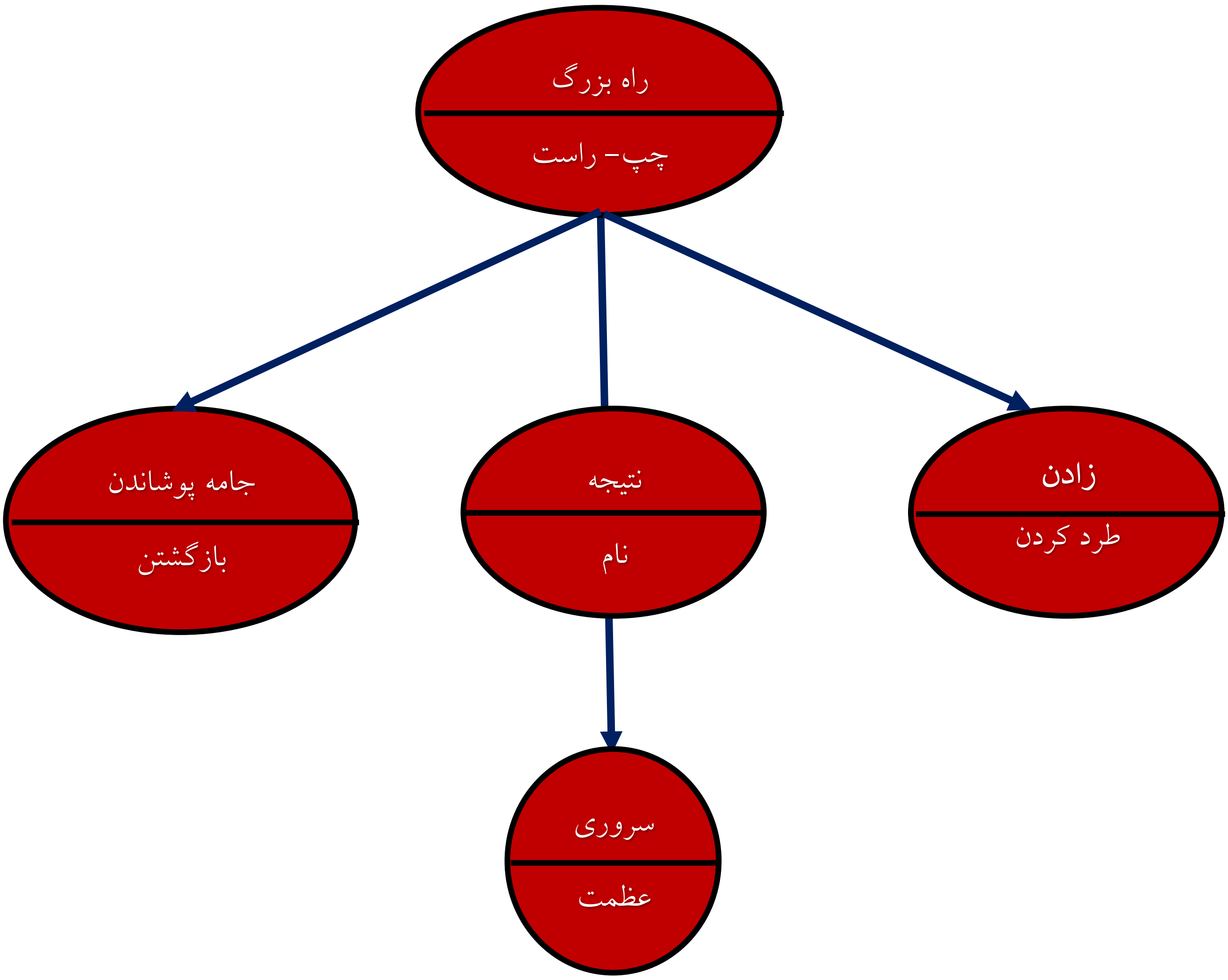
[1] Henricks, 1989: 1050.

واپسین بند این فصل هم دو جمله‌ی به نسبت طولانی دارد، با این نشانه‌ها:

以 (ای: پس) 其 (چی: او، آن) 終 (ژونگ: پایان، مرگ، بالاخره) 不 (بو: نه) 自 (زی: خود، خویش، البته) 為 (وِی: کردن، ساختن، بودن) 大 (دا: بزرگ، عظیم، بالغ، پدر)

故 (گو: پیر، قدیمی، بنابراین) 能 (ننِگ: توانا، نیرو، توانستن، خرس-گوزن اساطیری) 成 (چنِگ: کامیابی، به دست آوردن، کامل، تبدیل شدن) 其 (چی: او، آن) 大 (دا: بزرگ، عظیم، بالغ، پدر)

یعنی: «پس او بالاخره در عظمت خویش نمی‌کوشد/ بنابراین او می‌تواند عظمت را به دست آورد».



گفتار دوم: زند فصل سی و چهارم

فصل سی و چهارم به واسازی و مخالفت با فصل پیشین می‌ماند. چنان که گفتیم، فصل ۳۳ متنی مستقل و یکه است که انگار مانند ترجمه‌ای از آرای زرتشتی–ایرانشهری در میانه‌ی کتاب گنجانده شده باشد. فصل ۳٤ گویی پاسخی به آن است و ارزش‌ها و عناصری که آنجا ستوده شده بود را یک به یک خوار می‌شمارد. چنان که دیدیم، در فصل پیشین محور اصلی بحث بر شمردن ویژگی‌های انسان کامل بود، که رکن پایه‌اش غلبه بر نفس و چیزگی قصد بر هیجان و انضباط درونی بر طبیعت سرکش بود. در اینجا جبهه‌گیری‌ای یکسره واژگونه را می‌بینیم و کلیدواژه‌ی «چو» (主) که «سرور» ترجمه‌اش کرده‌ام، همچون برابرنهادی برای انسان کامل به صورت ضدی در برابر راه مطرح شده است. این کلمه در ضمن امپراتور/ شاهنشاه و فرد محترم و والا نیز معنی می‌دهد و برابرنهادی دقیق و مناسب برای مفهوم انسان کامل در زبان چینی باستان است.

فصل ۳٤ با توصیفی از راه آغاز می‌شود:

۳٤.۱: راهِ بزرگ عجب شناور است!

ممکن است آن به چپ یا راست (برود)

راه بنابراین امری سیال و نامعین و مبهم است. این دقیقا در برابر مفهوم ایرانی راه (دئنا/ دین) قرار می‌گیرد که جهت‌مند است و هدفی مشخص دارد و نقطه‌ای را به نقطه‌ای دیگر متصل می‌کند. مفهوم دین که در اصل «راه» معنا می‌داده، به همین خاطر همچون برچسبی برای نظام اخلاقی و بعدتر باورهای مذهبی به کار گرفته شده است. چون دین در ایران راهی بوده که با تمایز میان خیر و شر تعریف می‌شده و یک سویه را می‌طلبیده و دیگری را طرد می‌کرده است. در

بند نخست اما می‌خوانیم که راه چینی (دائو) چنین نیست. هم سیال است و مه‌آلود، و هم در برگیرنده‌ی راست و چپ (شرق و غرب)، که تا حدودی همتاست با این فرض که نور و ظلمت یا خیر و شر هردو را در بر می‌گیرد.

در بند دوم همین دعوی دقیقتر طرح شده است:

۳٤.۲: چیزهای بی‌شمار (به راه) تکیه می‌کنند، آنگاه (آنها را) می‌زاید، اما طردشان نمی‌کند

(کارها را) به نتیجه می‌رساند، بی آن که نامی داشته باشد

پس راه طرد کننده‌ی چیزی نیست. ده هزار چیز را پشتیبانی می‌کند و همه چیز را او می‌زاید، یعنی تکیه‌گاه و زاینده‌ی چیزهای خیر و شر، با هم است. هیچ کدام را هم طرد نمی‌کند. روشن است که این سخن در تقابل با نگرش ایرانی بیان شده که می‌گوید چیزهای پلید و پلشت و زیانکار (مثل دیوها، بیماری‌ها و خرفسترها) خاستگاهی اهریمنی دارند و اهورامزدا تنها آفریده‌های نیک را خلق کرده و پشتیبانی می‌کند. راه/ دین در ایران، اتفاقا طرد کننده‌ی نیمی از چیزهاست، که پلید و نادرست و دروغ‌آمیز هستند و بنابراین خاستگاهی اهریمنی دارند.

اگر به این لحن جدلی متن توجه نکنیم، این را در نمی‌یابیم که چرا این جمله‌ها با این ترتیب دنبال همدیگر آمده است. بسیاری از مفسران که «دائو دِه جینگ» را متنی نامنسجم و چهل تکه دانسته‌اند، آن را کتابی مستقل پنداشته‌اند که در تهیا شناور است و به شکلی خودبسنده موضوعی را بیان می‌کند. کافی است به قطبِ مخالف فرهنگ چینی در زمانه و زمینه‌ی شکل‌گیری متن توجه کنیم تا دریابیم که چنین نیست و گرانیگاهی معنایی بیرون از این کتاب وجود داشته که آن را همچون پادگفتمانی معنادار می‌کرده است. به محض این که به این «دیگری» بیرونی توجه کنیم، روشن می‌شود که زبانزدها و شرح‌ها پراکنده و تکه‌پاره نیستند و توسط ویراستار برای مخالفت با گفتمانی زرتشتی–ایرانشهری به خدمت گرفته شده‌اند. بندهای بعدی هم در همین بافت و در مخالفت با ایده‌ی ایرانی کمال صورتبندی شده است. از سویی راه بی‌طرف است و بی‌جبهه، و از سوی دیگر با مفهوم سروری/ شاهنشاهی که برچسبی برای انسان کامل است، سر ناسازگاری دارد.

۳٤.۳: چیزهای بی‌شمار را می‌پرورد و جامه (می‌پوشاند) اما سرورشان نمی‌شود

قصد و اراده‌ی اصیل، پوچی است

میتوان (او را) خُرد و ناچیز نامید

پس چیزهای بی‌شمار (به سویش) باز می‌گردند

اما سرورشان نمی‌شود/ می‌توان (او را) بزرگ و عظیم نامید

۳٤.۵: پس او بالاخره در عظمت خویش نمی‌کوشد

بنابراین او می‌تواند عظمت را به دست آورد

باز در اینجا پیام روشن است: راه با سروری سازگار نیست. سروری از سویی می‌تواند به لقب خداوند اشاره کند، و از سوی دیگر اشاره‌ای به مفهوم انسان کامل است که با خدای یگانه هم‌سرشت پنداشته می‌شده است. اهورَه هم در اوستایی و هم در پارسی باستان و هم در سکایی یعنی سرور، و وقتی می‌خوانیم که راه با سروری میانه‌ای ندارد، به روشنی ضدیتی با اندیشه‌ی زرتشتی را تشخیص می‌دهیم که محور تقدس را بر ایزدی خردمند و جنگاور قرار می‌دهد که اصولا نامش «سرور خردمند» (اهورامزدا) است. اهورامزداست که بزرگ و پرعظمت دانسته می‌شده است. چون در زبان اوستایی یکی از بازی‌های کلامی‌ای که احتمالا خود زرتشت انجام داده، لقب خدای یگانه یعنی مزداست. مزدا هم به معنای خردمند است و هم به معنای آفریننده‌ی بزرگ (مَز: مهتر، بزرگ+ دا: آفریدن). در گاهان زرتشت دو کلمه‌ی اهوره و مزدا را همچون دو لقب متفاوت برای خدای یکتا به کار گرفته و تنها بعضی جاهاست ترکیبشان را در قالب اهورامزدا آورده است. این نام بعدها برای خدای زرتشت تثبیت شد، اما مهم است بدانیم که در ابتدای کار این دو به سویه‌هایی گیتیانه (اهورا) و مینویی (مزدا) از خدا اشاره می‌کرده‌اند. در کتاب «زند گاهان» نشان داده‌ام که زرتشت در گاهان چیزهای گیتیانه را از اهورا و چیزهای مینویی را از مزدا می‌خواهد و این دو به افقهای هستی‌شناسانه‌ی متفاوتِ امر قدسی مربوط می‌شوند. در این بافت، ایهامی که در این نامها هست هم جای توجه دارد.

چون اهوره (سرور) در ضمن با ریشه‌ی اوستایی «اَه–» به معنای «هستن» و «وجود داشتن» همسان است و مزدا (خردمند) با «مَز–» به معنای بزرگ و باشکوه و با عظمت. این ایهام به احتمال زیاد از ابتدای کار نزد مخاطبان زرتشت شناخته شده بوده و در هرمزد یشت و متون بعدی فراوان می‌بینیم که اهورامزدا با صفت بزرگ و هستی‌بخش/ هستنده شناسایی می‌شود.

بنابراین وقتی می‌خوانیم که «دائو» یعنی جایگزین چینیِ خداوند نه بزرگ است و نه سرور، این حدس معقول می‌نماید که چه بسا تاکید بر این صفتها از موضع مخالفت با سیمای خداوندی نوظهور و بانفوذ و بیگانه بوده باشد. در این میان در بند سوم جمله‌ی مهمی داریم که اغلب در تفسیرها نادیده انگاشته شده است: « قصد و اراده‌ی اصیل، پوچی است». این عبارت زمانی معنادار می‌شود که دریابیم هسته‌ی مرکزی گفتمان زرتشتی–ایرانشهری، اراده‌ی آزاد و قصدمند بودنِ هستی، خداوند و انسان بوده است.

به همان شکلی که فصل سی و سوم به ترجمه‌ای روشن و صریح از اندیشه‌ی ایرانی شبیه است، بخش بعدی یعنی فصل سی و چهارم مخالفتی‌ست به همان اندازه صریح با این نگرش.

گفتار نخست: برگردان فصل سی و پنجم

執大象，天下往。

往而不害，安平大。

樂與餌，過客止。

道之出口，淡乎其無味，視之不足見，聽之不足聞，用之不足既。

۳۵.۱: نگهبان شکل (فیل) بزرگ باش

هرچه زیر آسمان است به آنسو می‌رود

۳۵.۲: به آنسو می‌روند، اما آسیبی نمی‌بینند،

با رضایت و صلحی بزرگ (به آنسو می‌روند)

۳۵.۳: موسیقی و خوراکهای گزیده

مسافران رهگذر (برای اینهاست که) پا سست می‌کنند

۳۵.٤: راه، آنطوری که از (میانه‌ی) درگاه جلوه می‌کند (راه، اینطوری از دهانمان در می‌رود)

۳۵.۵: بی‌مزه است، هیچ مزه‌ای در آن نیست   نگاهش کن، (چیز) زیادی برای تماشا ندارد

به آن گوش بده، (چیز) زیادی برای شنیدن ندارد   به کارش بگیر، (چیز) زیادی بالفعل نمی‌شود

فصل سی و پنجم از چهار بند به نسبت کوتاه تشکیل شده است. نخستین بند، دو جمله‌ی سه کلمه‌ای دارد:

執 (ژی: نگه داشتن، حفاظت) 大 (دا: بزرگ، عظیم، بالغ، پدر) 象 (شیانگ: شکل، فیل، عاج)

天 (تیان: آسمان) 下 (شیا: پایین، فروپایه، بعدی) 往 (وآنگ: رفتن، به سوی، گذشته)

جمله‌ی نخست را بسته به تعبیرمان از «شیانگ» (象) می‌شود دو جور ترجمه کرد. تقریبا همه‌ی مفسران این را «شکلِ بزرگ را حفاظت کن» فهمیده‌اند. هرچند «نگهبانِ فیل بزرگ باش» هم ترجمه‌ی دقیق و درستی از آن است. ابهام از اینجا برخاسته که «شکل بزرگ» (دا شیانگ: 大象) معنای روشنی ندارد و در «دائو دِه جینگ» فقط یک بار دیگر در فصل ٤١ آمده است. این کلمه در اصل «فیل، عاج فیل» معنی می‌داده و با توجه به این که مسیر ارتباطی میان چین و هند با رشته کوه هندوکش مسدود بوده، به طور مشخص به اشیای تجملی و آثار هنری‌ای اشاره می‌کرده که توسط بازرگانان ایرانی‌تبار از غرب می‌آمده و با عاج فیل ساخته می‌شده و گاه شکل فیل را بازمی‌نموده است. این نشانه بعدتر به معنای شکل و تمثال هم به کار گرفته شد و این تعمیمی از همین کارکرد باستانی مفهوم عاج فیل در فرهنگ چینی بوده است.

اغلب مترجمان به این نکته توجه نکرده‌اند که فیل در قلمرو خاوری و سرزمین چین بومی نیست و چینی‌ها تا هزاره‌ای بعد از تدوین این کتاب، هرگز فیل ندیده بوده‌اند. همچنین تصوری خام در اروپا وجود دارد مبنی بر این که هندیان و چینیان ارتباط مستقیمی با هم داشته‌اند، و این نیز نادرست است. ارتباطهایی که در این رده برشمرده می‌شوند گاهی (مثلا درباره‌ی دین بودایی) اصلا ربطی به هندوستان ندارند و برآمده از ایران شرقی هستند. در آن

مواردی هم که خاستگاهی هندی در کار است (مثلا درباره‌ی مواد خامی مثل عاج یا گیاهان دارویی) تقریبا همیشه با واسطه‌ی بازرگانان ایرانی تبار سغدی و خوارزمی انجام می‌پذیرفته است و اصولا راه تجاری ای میان شبه قاره‌ی هند و قلمرو خاوری و چین وجود نداشته است. راهی که حدود هزار سال بعدتر، طی دوران ساسانی شکل می‌گیرد هم جنوبی است و نه شمالی و شبه‌قاره را به هندوچین متصل می‌کند، و نه سرزمین اصلی چین.

بنابراین عاج فیل و شکل فیل برای چینی‌ها، چیزی گرانبها و خیال‌انگیز بوده، درباره‌ی جانوری دوردست که هرگز آن را ندیده بوده‌اند. اما در ضمن این جانور به غول‌پیکر بودن، شکلِ غیرعادی و ارزش نمادین‌اش نزد آریایی‌های غربی شهره بوده است. به همین خاطر است که نماد مربوط به این جانور به مفهوم «شکل» تعمیم پیدا می‌کند. در «دائو دِه جینگ» مترجمان این کلمه را در همه‌ی موارد به «شکل» برگردانده‌اند. این تعبیر در بیشتر موارد درست هم هست. اما باید در یاد داشت که به هر صورت دلالت اصلی این نماد فیل/ عاج بوده است.

با این مقدمه، در این جا دقیقا منظور متن معلوم نیست. احتیاط حکم می‌کند معنای عامتر «شکل» را بپذیریم و چنین ترجمه کنیم که «نگهبان شکل بزرگ باش/ هرچه زیر آسمان است به آن سو می‌رود». با این حال باید در نظر داشت که شاید آن شکل بزرگ، فیل بزرگ باشد، با همه‌ی دلالتهای نمادین و اساطیری‌اش در فرهنگ چینی قدیم.

بند دوم هم به همین ترتیب دو جمله‌ی کوتاه دارد:

往 (وآنگ: رفتن، به سوی، گذشته) 而 (اِر: و، آنگاه، اما) 不 (بو: نه) 害 (هَی: زخمی کردن، باعث شدن، کشتن، خطرناک)

安 (آن: رام، آسوده، راضی، مناسب، کجا؟ چی؟) 平 (پینگ: مسطح، معمولی، صلح) 大 (دا: بزرگ، عظیم، بالغ، پدر)

یعنی: «به آنسو می‌روند، اما آسیبی نمی‌بینند،/ با رضایت و صلحی بزرگ (به آنسو می‌روند)»

بند سوم نیز در کوتاهی و ساختار شبیه بند نخست است:

樂 (یوئِه: موسیقی، نواختن، ساز) 與 (یو: دادن، کمک، پیروی، جنگیدن، برگزیدن) 餌 (اِر: خوراک، دارو، طعمه) 過 (گوئُو: عبور، جلو زدن، وقت گذراندن، خطا) 客 (کِه: مهمان، مشتری، مسافر، فرعی، شخص) 止 (ژی: پا، توقف، ختم کردن)

یعنی: « موسیقی و خوراکهای گزیده/ مسافران رهگذر (برای اینهاست که) پا سست می‌کنند».

آخرین بند فصل ۳٤ شعری است دوبیتی که یک جمله‌ی چهار کلمه‌ای (道之出口) در ابتدایش آمده است. آن جمله چنین کلماتی دارد:

道 (دائو: راه) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 出 (چو: رفتن، ترک کردن، رخ نمودن) 口 (کائو: دهان، درگاه، سوراخ، دولت)

این جمله را اغلب چنین برگردانده‌اند که «راه، وقتی درباره‌اش حرف می‌زنیم...». اگر «کائو» (口) را با دهان برابر بگیریم، برگردان دقیقترش چنین می‌شود که «راه، اینطوری از دهانمان در می‌رود»، با اشاره به اصطلاح «در رفتن چیزی از دهان» به معنی فاش کردن و لو دادن چیزی، که در چینی هم تقریبا به همین شکل وجود دارد. ترجمه‌ی دیگر که قدری خارج از بافت متن است و انتزاعی، چنین می‌شود: «راه به این شکل در زبان جلوه می‌کند». ولی این را هم باید در نظر داشت که «کائو» به هر رخنه و روزنه و سوراخی اشاره می‌کند و تنها معنایش دهان نیست. معنای دیگرش که اینجا هم خوش می‌نشیند، درگاه و روزنه‌ی در است. این یکی به نظرم با مفهوم راه ارتباط بهتری برقرار می‌کند و بنابراین دقیقتر است اینطور بخوانیم: «راه، آنطوری که از (میانه‌ی) درگاه جلوه می‌کند». ناگفته نماند که ساخت دستوری این جمله در نسخه‌های قدیمی ما وانگ توئی تفاوتی مهم دارد و آن هم آمدن «گُو» (بنابراین) در

ابتدای جمله است و «یوئِه» (می‌گوییم) در پایان آن.[1] اما این ترکیب در نسخه‌های بعدی حفظ نشده و من در اینجا به روایت کلاسیک بسنده کرده‌ام.

روشن است که این جمله برای چسباندن شعر پایانی به باقی متن در اینجا افزوده شده است. بنابراین درست‌تر است اگر آن را بندی جدا در نظر بگیریم، و چهار جمله‌ی آخری را بندی مستقل بدانیم. چون شعری کامل و دو بیتی را برمی‌سازند:

淡乎其無味,　　視之不足見,

聽之不足聞,　　用之不足既。

کلمات این دوبیتی چنین‌اند:

淡 (دَن: بی‌مزه، کمرنگ، لاغر، بی‌احساس، مهمل) **乎** (هو: در، بر) **其** (چی: او، آن) **無** (وو: نه، هیچ) **味** (وِئی: مزه، بو، ذوق، غذا)

視 (شی: دیدن، نظارت، ملاقات، منظره) **之** (ژِه: داشتن، رفتن) **不** (بو: نه) **足** (زو: پا، رفتن، راضی کردن، فراوان، توقف، کاملا) **見** (جیِه: دیدن، ملاقات)

聽 (تینگ: شنیدن، اطاعت کردن، اجازه) **之** (ژِه: داشتن، رفتن) **不** (بو: نه) **足** (زو: پا، رفتن، راضی کردن، فراوان، توقف، کاملا) **聞** (وِن: شنیدن، بو کشیدن، انتقال یافتن، خبر، مشهور)

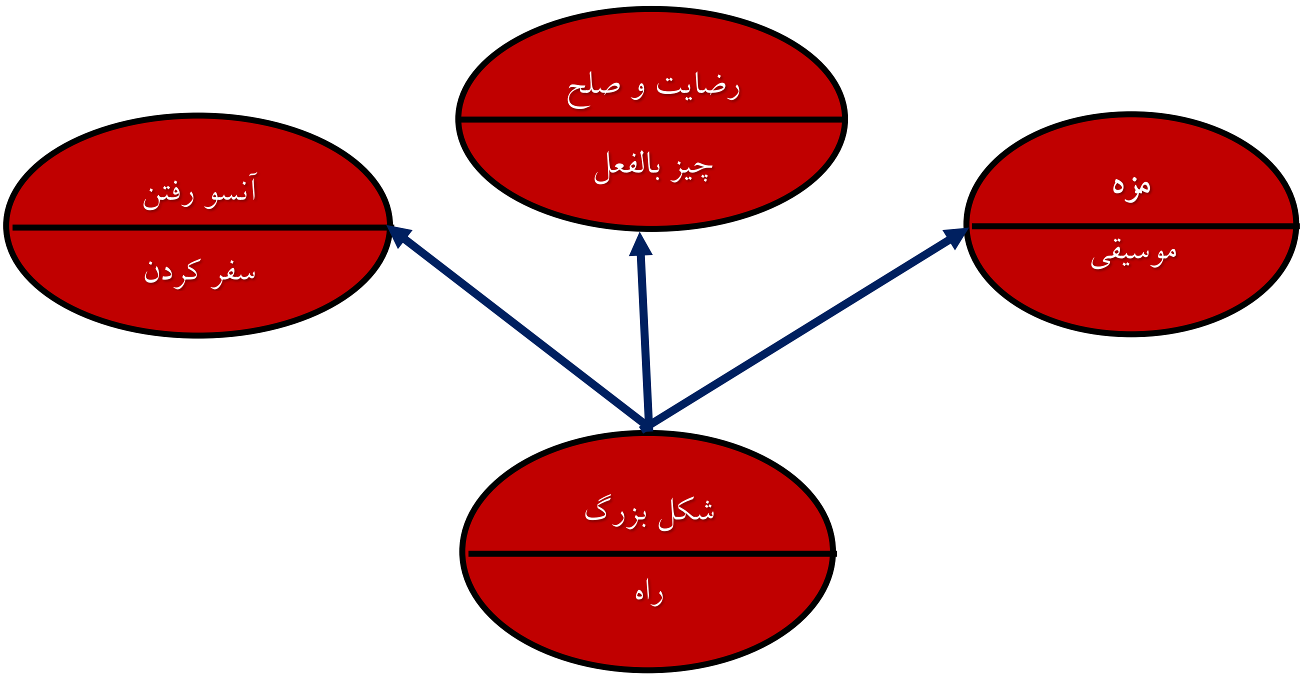
用 (یُونگ: استفاده کردن، به کار گرفتن، خوردن) **之** (ژِه: داشتن، رفتن) **不** (بو: نه) **足** (زو: پا، رفتن، راضی کردن، فراوان، توقف، کاملا) **既** (جی: تا حالا، همچنین، هردو، بالفعل)

---

[1] Henricks, 1989: 1056-1057.

یعنی: «بی‌مزه است، هیچ مزه‌ای در آن نیست/ نگاهش کن، (چیز) زیادی برای تماشا ندارد/ به آن گوش بده، (چیز) زیادی برای شنیدن ندارد/ به کارش بگیر، (چیز) زیادی بالفعل نمی‌شود».

گره‌ی اصلی در ترجمه‌ی این بخش، آخرین کلمه (既) است که چندین معنا دارد، اما در اصل به چیزی که تا به حال رخ داده و آنچه همین حالا هست اشاره می‌کند. به همین خاطر آن را به «بالفعل» برگردانده‌ام. هرچند این کلمه از نظر سطح انتزاع و پیچیدگی مفهومی فراتر از بافت «دائو دِه جینگ» است. تقریبا همه‌ی مترجمان این کلمه را در ترکیب با واژه‌ی قبلی (زو: 足) به «تمام شدن، پایان یافتن، خسته شدن» برگردانده‌اند که ترجمه‌ی دقیقی نیست. به ویژه چون «زو» در متن همچون قافیه‌ای درونی به کار گرفته شده و در جملات پیشین هم معنایی متفاوت دارد. البته معنای خود «زو» هم جای بحث دارد. این را اغلب «کافی، بسنده» ترجمه کرده‌اند که درست است. با توجه به ساختار جمله آن را به «(چیز) زیادی برای...» برگردانده‌ام.



گفتار دوم: زند فصل سی و پنجم

این فصل مضمونی پرابهام و بحث برانگیز دارد. روشن است که با توصیفی از «راه» سر و کار داریم، اما این توصیف با عناصری درآمیخته که مفسران سنتی تا حدودی سطحی‌انگارانه از کنار آن گذشته‌اند. مهمترین نکته‌ای که باید در خواندن و فهم این فصل به یاد داشته باشیم، تمایز میان فرهنگ چینی‌های هان در شرق و آریایی‌ها در غرب است، و توجه به این که متن مورد نظرمان بر مرز تماس این دو پدید آمده است. به همین خاطر عناصری مثل «فیل/ عاج» و «مسافران رهگذر» دلالتی متمایز پیدا می‌کنند. چون بازرگانانی که سفر کردن حرفه‌شان باشد، در آن دوران همگی ایرانی‌تبار بوده‌اند و نماد فیل نیز به ایشان اشاره می‌کند.

تقریبا همه‌ی مفسران با هو شانگ کونگ هم نظر هستند که در ابتدای متن «شکل/ فیل بزرگ» به «راه» اشاره می‌کند. به همین خاطر این فصل را ادامه‌ی فصل چهاردهم دانسته‌اند که در آن نیز راه با اشاره به «شکل» توصیف شده است.[1] این که چرا دائو را با این کلمه‌ی غیرعادی برچسب زده‌اند، جای کنکاش دارد. شاید به این دلیل که رهگذران و مسافران اغلب آریایی‌های بازرگان بوده‌اند، که در ضمن کالاهایی از جنس عاج یا به شکل فیل را همراه داشته‌اند. به هر حال عبارت بند اول و دوم به همان «دائو»ی مقدس اشاره می‌کند، و با چنین تعبیری (دا شیانگ: 大象) وصفش می‌کند:

[1] Chen, 1989: 140.

۳۵.۱:   نگهبان شکل (فیل) بزرگ باش

هرچه زیر آسمان است به آنسو می‌رود

۳۵.۲:   به آنسو می‌روند، اما آسیبی نمی‌بینند،

با رضایت و صلحی بزرگ (به آنسو می‌روند)

در بند سوم چنین می‌نماید که چیزی متضاد با راه موضوع بحث باشد. در بندهای بعدی می‌بینیم که راه بی‌مزه و بی‌صدا و بی‌جلوه است. اما در بند سوم چنین می‌خوانیم:

۳۵.۳:   موسیقی و خوراکهای گزیده

مسافران رهگذر (برای اینهاست که) پا سست می‌کنند

این بند را تقریبا همه با عزل نظر از مفهوم سفر کردن در فرهنگ چینی تفسیر کرده‌اند. متن به روشنی به مسافرانی که رهگذرند (گوئو گِه: 過客) اشاره کرده، و نه رهگذران عادی، یعنی کسانی که راهی را می‌پیمایند. این عبارت در ضمن به معنای «مهمانِ رهگذر» یا «مهمانی که جایی وقت می‌گذراند» هم هست. ارجاع آغازین به خوراکهای رنگین و موسیقی نشان می‌دهد که متن نه به مردم عادیِ عابر، بلکه به مسافرانی اشاره می‌کند که ثروتمند هستند و جایی مهمان می‌شوند و به شادخواری و خوشگذرانی می‌پردازند.

اما این تعبیر گویا درست فهم نشده و اغلب مفسران کوشیده‌اند آن را به مضمونی در فرهنگ چینی بازگردانند. در حدی که چو ثْیو چی کلمه‌ی اولی را در نسخه‌ی پیشتاز ما وانگ توئی به صورت «کُو» خوانده که «درست و شایسته» معنا می‌دهد. به این ترتیب از شر کلمه‌ی مزاحم «مسافر» خلاص شده است. در چنین خوانشی این جمله را

باید چنین ترجمه کرد: «وقتی موسیقی و خوراک گوارا از حد شایسته درگذشت، باید ایستاد».[1] که جز سفارشی زاهدانه و پرابهام چندان معنایی ندارد. این جمله از سوی دیگر با بافت «دائو دِه جینگ» همخوانی ندارد. چون مثلا در فصل سوم و دوازدهم لذتهای ساده و پیش پا افتاده‌ای مثل خوردن بسیار ستوده شده است. بنابراین آنچه در اینجا مورد حمله قرار گرفته، «مسافران» است که به همین شکل در اغلب نسخه‌ها دیده می‌شود و در روایت کلاسیک هم چنین است.

این توصیف بر خلاف برداشت مرسوم، به خودِ چینی‌ها اشاره نمی‌کند، بلکه به بازرگانان ارجاع می‌دهد. این را باید در یاد داشت که سفر کردن اصولا در فرهنگ چینی کاری رایج و پسندیده نیست و در تاریخ سه هزار و پانصد ساله‌ی چین، تا همین صد سال پیش سفر کردن کاری ویژه‌ی دیوانسالاران و ماموران، یا سپاهیان بوده است. توده‌ی مردم چین که رعیت کشاورز بوده‌اند، تقریبا هیچگاه در عمر خود به سفری دوردست نمی‌رفته‌اند و بازرگانان بومی هم در این سرزمین وجود نداشته‌اند و طبقه‌ی بازرگان چینی تا قرن دوازدهم میلادی یکپارچه ایرانی‌تبار بوده است. بنابراین آن مسافران رهگذری که خواهان موسیقی و خوراک رنگین هستند، احتمالا بازرگانان ایرانی‌تبار بوده‌اند، و این با اشاره‌ی اولیه‌ی متن هم سازگار است که راه را به شکلی دور از ذهن، با علامت فیل/ عاج نشان داده است.

پس بند سوم به پادگفتمانی اشاره می‌کند که متن در مقابله با آن شکل گرفته است. بندهای بعدی به خوبی این تضاد درونی متن را نشان می‌دهد. دیدیم که بند پایانی را به دو بخش شکستیم. نخست، عبارتی منثور است و مقدماتی که شکل بزرگ و مسافران رهگذر را با توصیفی تازه از راه جمع می‌بندد:

۳۵.٤: راه، آنطوری که از (میانه‌ی) درگاه جلوه می‌کند،... (راه، اینطوری از دهانمان در می‌رود،...)

---

[1] Henricks, 1989: 1055-1056.

یعنی آنچه در پی خواهد آمد، توصیف راستین راه است، و این چیزی است که در سخن یا از میانه‌ی درگاهِ مشرف بر راه جلوه‌گر می‌شود:

۳۵.۵: بی‌مزه است، هیچ مزه‌ای در آن نیست نگاهش کن، (چیز) زیادی برای تماشا ندارد

به آن گوش بده، (چیز) زیادی برای شنیدن ندارد به کارش بگیر، (چیز) زیادی بالفعل نمی‌شود

این دقیقا واژگونه‌ی بند سوم را نشان می‌دهد. آن مسافرانی که خواهان خوراک رنگین و موسیقی هستند، این را نمی‌دانند که راه در اصل بی‌مزه است و بی‌منظره و تهی از نواهای خوشایند. این اشاره احتمالا به خودِ فرایند پیمودن راه مربوط می‌شود، که به واقع هم از این چیزها در آن خبری نیست.

این را باید دریافت که مفهوم راه هم در مقام نمادی دینی و هم به عنوان دستاوردی فناورانه برای نخستین بار در ایران زمین تکامل یافته است. در زمانی که «دائو دِ جینگ» نوشته می‌شد، چینی‌ها کوره‌راه‌هایی داشتند و به تازگی دست‌اندرکار ساخت راههایی بسیار ابتدایی بودند که تنها برای عبور سپاهیان و به شکل موقت کاربرد داشت. راه در تمدن چینی امری بیرونی و بیگانه است، که به طور عمده با شاخه دواندن مسیرهای تجاری از سمت ایران زمین شکل گرفته است. به همین خاطر مفهوم راه (دین) در ایران زمین پیش از زرتشت هم وجود داشته و نمادی دیرینه بوده است. در حالی که هنوز هشتصد سال بعد تعبیر «دائو» در عصر هخامنشی برای چینی‌ها استعاره‌ای نو و تازه به حساب می‌آمده است. در قیاس این دو فرهنگ روشن است که بازرگانان سغدی و خوارزمی و سکایی و تخاری بوده‌اند که مدعی فرمانروایی بر راهها بوده‌اند. اینها در ضمن مردمی بودند که سبک زندگی کوچگردی هم داشتند و به معنای دقیق کلمه –حتا فارغ از مزایای بازرگانی– مدام در حال سفر و گردش در طبیعت بوده‌اند.

متن دارد می‌گوید راه، آن است که چینی‌ها می‌گویند، و نه آن که آریایی‌های مغرور ادعا می‌کنند. راه فروپایه، ساده است و بی‌منظره و بی‌مزه و بی‌آهنگ. پیمودن راه یک روند طبیعی و تهی و خالی از شور و لذت است. همچنان که همه‌ی چیزها در طبیعت راه خود را می‌پیمایند. این در مقابل مفهوم راه ایرانی قرار می‌گیرد، که اتفاقا نقطه‌ی مقابل

این چیزها را ادعا می‌کند. اصولاً پیمودن مسیر کمال شخصی در ایران زمین با سیر آفاق و انفس پیوند خورده و این بدان معناست که مردمان بخشی از زندگی‌شان را به سفر و گردش در افقهای گوناگون می‌گذرانده‌اند و خویشتن را در این حین رصد می‌کرده‌اند. این که همه‌ی عارفان و تقریبا همه‌ی نامداران تاریخ ایران مدام در حال سفر بوده‌اند، از اینجا بر می‌خیزد. سفر در عین حال روشی برای کسب سود و دستاوردهای مادی بوده برای بازرگانان، و منبعی برای دستیابی به شناخت عمیق‌تر درباره‌ی خود، و لذتِ دیدن چیزهای نو و شگفت‌انگیز. بند پایانی فصل ۳۵ دقیقا همین‌ها را آماج حمله قرار داده و ادعا می‌کند که راه (دائو) از همه‌ی اینها تهی است.

بخش سی و ششم: برگردان و زند فصل سی و ششم

گفتار نخست: برگردان فصل سی و ششم

將欲歙之，必固張之；將欲弱之，必固強之；將欲廢之，必固興之；將欲奪之，必固與之。

是謂微明。

柔弱勝剛強。

魚不可脫於淵，國之利器不可以示人。

۳۶.۱: فقط می‌خواهی چروکیده‌اش کنی؟ قطعا باید آن را بِکِشی

فقط می‌خواهی ضعیفش کنی؟ قطعا باید آن را نیرومند کنی

فقط می‌خواهی ویرانش کنی؟ قطعا باید آن را آباد کنی

فقط می‌خواهی غصبش کنی؟ قطعا باید به آن کمک کنی

۳٦.۲: این را روشناییناملموس می‌نامند

۳٦.۳: نرم و ناتوان بر سخت و توانمند چیره می‌گردد

۳٦.٤: امکان ندارد ماهی از اعماق بگریزد

پس نشاید که جنگ‌افزارهای تیز دولت را به مردمان نشان داد

فصل سی و ششم چهار بند متمایز دارد. بند نخست، شعری است با چهار بیت که تکرار کلماتی چشمگیر دارد و در هر مصراعش سه تا از چهار کلمه تکراری است:

將欲歙之,　　必固張之；
將欲弱之,　　必固強之；
將欲廢之,　　必固興之；
將欲奪之,　　必固與之。

کلمات سازنده‌ی این بیت‌ها چنین‌اند:

將 (جیانگ: به زودی، حتما، به وسیله‌ی، فقط، گرفتن) 欲 (یو: قصد، میل) 歙 (شِه: مکیدن، چروکاندن، نام جایی است در استان آن‌هوئی در شرق چین) 之 (ژِه: داشتن، رفتن)

必 (بی: قطعا، همیشه، اجبار) 固 (گو: سفت، جامد، قوی، محکم، قطعا) 張 (ژآنگ: کشیدن، گشوده، عصبی، گستردن) 之 (ژِه: داشتن، رفتن)

將 (جیانگ: به زودی، حتما، به وسیله‌ی، فقط، گرفتن) 欲 (یو: قصد، میل) 弱 (روئُو: ضعیف، شکننده) 之 (ژِه: داشتن، رفتن)

必 (بی: قطعا، همیشه، اجبار) 固 (گو: سفت، جامد، قوی، محکم، قطعا) 強 (چیانگ: نیرومند، برتر) 之 (ژِه: داشتن، رفتن)

將 (جیانگ: به زودی، حتما، به وسیله‌ی، فقط، گرفتن) 欲 (یو: قصد، میل) 廢 (فِی: فرو ریختن (خانه)، طرد، خاتمه، عزل، ویران، آشغال، کشتن) 之 (ژِه: داشتن، رفتن)

必 (بی: قطعا، همیشه، اجبار) 固 (گو: سفت، جامد، قوی، محکم، قطعا) 興 (شئینگ: برخاستن، بالیدن، رفاه، محبوبیت، تاسیس کردن، موفق شدن، شاید) 之 (ژِه: داشتن، رفتن)

將 (جیانگ: به زودی، حتما، به وسیله‌ی، فقط، گرفتن) 欲 (یو: قصد، میل) 奪 (دوئُو: غصب کردن، مصادره) 之 (ژِه: داشتن، رفتن)

必 (بی: قطعا، همیشه، اجبار) 固 (گو: سفت، جامد، قوی، محکم، قطعا) 與 (یو: دادن، کمک، پیروی، جنگیدن، برگزیدن) 之 (ژِه: داشتن، رفتن)

یعنی:«	فقط می‌خواهی چروکیده‌اش کنی؟	قطعا باید آن را بِکِشی

فقط می‌خواهی ضعیفش کنی؟	قطعا باید آن را نیرومند کنی

فقط می‌خواهی ویرانش کنی؟	قطعا باید آن را آباد کنی

فقط می‌خواهی غصبش کنی؟	قطعا باید به آن کمک کنی»

در نسخه‌ی کهن ما وانگ توئی در بیت سوم به جای «فِی» (فرو ریختن، ویران کردن) و «شینگ» (تاسیس، بنا کردن، آباد ساختن) به ترتیب کلمه‌های «چو» (ترک کردن) و «یو» (سهیم شدن، نزدیکی داشتن) آمده است.[۱]

---

[1] Henricks, 1989: 1062-1063.

بند دوم یک جملهی کوتاه پنج کلمهایست: 是謂微明

是 (شی: بودن، باشه) 謂 (وِی: گفتن) 微 (وئی: کوچک، فروتن، افول، ظریف) 明 (مینگ: روشن، شفاف، بینایی، دقیق، فردا)

یعنی: « این را روشنایی ناملموس مینامند».

بند سوم هم به همین شکل جملهای کوتاه است: 柔弱勝剛強

柔 (رُو: نرم، ظریف) 弱 (روئُو: ضعیف، شکننده) 勝 (شِنگ: حریف بودن، مقاومت، کاملا) 剛 (گانگ: محکم، سخت، نیرومند) 強 (چیانگ: نیرومند، برتر)

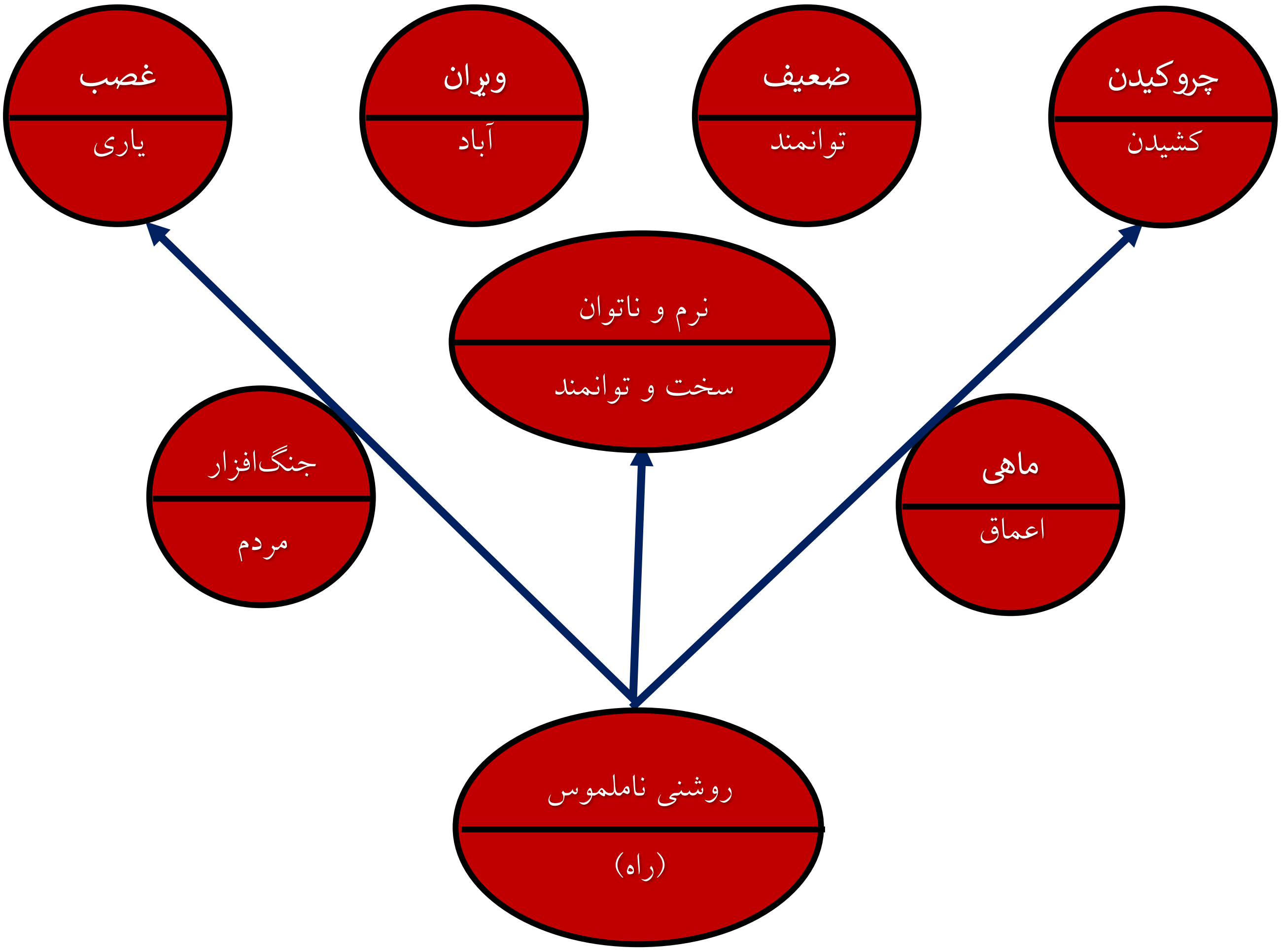
یعنی: « نرم و ناتوان بر سخت و توانمند چیره میگردد».

آنگاه به بند پایانی میرسیم که از دو جملهی ٦ و ٩ کلمهای تشکیل شده است:

魚 (یو: ماهی) 不 (بو: نه) 可: (کْئو: قید امکان: شاید که...، ممکن است که...) 脫 (توئُو: برهنه شدن، گریختن، حذف کردن، سریع، رها) 於 (یو: در، با، از) 淵 (یوآن: چاه، ژرفنا)

國 (گوئُو: سرزمین، دولت، پایتخت) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 利 (لی: سود، کامیابی، تیز) 器 (چی: ابزار، اندام، استعداد) 不 (بو: نه) 可: (کْئو: قید امکان: شاید که...، ممکن است که...) 以 (ای: پس) 示 (شی: نشان دادن، نمایش) 人 (رِن: مردم، انسان)

یعنی: «امکان ندارد ماهی از اعماق بگریزد/ پس نشاید که جنگافزارهای تیز دولت را به مردمان نشان داد»


غصب
یاری
ویران
آباد
ضعیف
توانمند
چروکیدن
کشیدن
نرم و ناتوان
سخت و توانمند
جنگ‌افزار
مردم
ماهی
اعماق
روشنی ناملموس
(راه)

گفتار دوم: زند فصل سی و ششم

این فصل و فصل بعدی (۳۷) را اغلب مفسران به هم مربوط دانسته‌اند و هان فِی آن را در چارچوب مکتب قانون‌گرایان شرح داده است. درباره‌ی پیوندهای این گفتمان با مکتب یاد شده جای چون و چرا هست. به همین شکل برداشت برخی از مفسران که این دو فصل را به رزم‌آرایی و شیوه‌ی پیروزی در نبرد مربوط دانسته‌اند، مشکوک می‌نماید. چون «دائو دِه جینگ» اصولا کتاب مقدس کشاورزان است و ارزش‌های طبقه‌ی جنگاور را ستایش نمی‌کند.

اگر در چارچوب پیشنهادی این کتاب به فصل ۳٦ بنگریم، تصویری به کلی متفاوت خواهیم دید. در این بستر، متن به مرزبندی میان جفت‌های متضاد اعتراض دارد و آماج اصلی‌اش منطقِ جداسازی چیزهای مقابل هم است، نه این تقابل‌های خاص و ویژه.

۳٦.۱: فقط می‌خواهی چروکیده‌اش کنی؟ قطعا باید آن را بکشی

فقط می‌خواهی ضعیفش کنی؟ قطعا باید آن را نیرومند کنی

فقط می‌خواهی ویرانش کنی؟ قطعا باید آن را آباد کنی

فقط می‌خواهی غصبش کنی؟ قطعا باید به آن کمک کنی

پس در بند نخست شعری داریم که چهار جم را شامل می‌شود: چروکیدن/ کشیدن، تضعیف/ تقویت، ویرانگری/ آبادسازی، غصب/ یاری. این چهار تا در نگاه اول هیچ ارتباطی به هم ندارند. یعنی مثلا اگر در چارچوب مکتب قانون به داستان بنگریم، غصب کردن و کمک کردن با هم آشتی‌ناپذیر جلوه خواهند کرد. به همین شکل اگر موضوع اصلی تاکتیک‌های جنگی باشد، ارتباطش با چروکیدن و گستردن مبهم باقی می‌ماند.

حدس من آن است که اصل موضوع در اینجا این فعلهای خاص در شرایطی ویژه نیستند. بلکه اصولا به تقابل چیزهای ضد هم مربوط می‌شود. یعنی گفتمانی وجود داشته که می‌گفته چیزهای ضد هم، آشتی‌ناپذیرند، و این شعر در مقام خرده‌گیری بر آن سروده شده است. در دوران تدوین «دائو دِه جینگ» مهمترین دستگاه نظری‌ای که چنین دعوی‌ای داشته، نگرش زرتشتی است که کل مفاهیم را به دو رده‌ی اهورایی و اهریمنی تقسیم می‌کرده و تقابلی همیشگی میان‌شان برقرار می‌کرده است. به ویژه این که ویرانی و آبادی ضد هم هستند و قدرت و ضعف با هم آشتی‌ناپذیرند، به نمودهایی از اندیشه‌ی گاهانی شباهت دارند.

شعر می‌گوید که چیزهای متضاد به هم تبدیل می‌شوند، و این همان است که در همین دوران در قالب اندیشه‌ی یین-یانگ وجود داشته و در قالب متن مهم «ای چینگ» (易經) صورتبندی می‌شده است. این متن و تصویرش از درآمیختگی ضدها بسیار مهم بوده و پیوندی بسیار نزدیک با متون دائویی دارد. سنت‌های گوناگون چینی هم «ای چینگ» را متن مادر خود می‌دانند و آن را با لقب «رهبر همه‌ی کلاسیک‌ها» (چون جینگ ژی شو: 群經之首) مورد اشاره قرار می‌دهند.

«ای چینگ» در اصل متنی جادوگرانه و مربوط به پیشگویی بوده که در قلمرو امیرنشین ژوی غربی (شی ژو: 西周) تدوین شده است. دولت ژوی غربی در حدود ۱۰۴۵ پ.م در شمال شرقی چین شکل گرفت و تا ۷۷۱ پ.م پایید. یعنی از نظر زمانی تقریبا با دوران ایلامی- آشوری نو در ایران زمین مصادف می‌شود. هسته‌ی مرکزی این متن در ابتدا «دگرگونی‌های ژو» (ژو یی: 周易) نامیده می‌شده و پژوهشگران گوناگون دوره‌های زمانی متفاوتی را برای شکل‌گیری آن پیشنهاد کرده‌اند که از قرن دهم تا چهارم پ.م نوسان می‌کند.[1] هرچند طی دهه‌های گذشته توافقی شکل

[1] Nylan, 2001: 218.

گرفته و تدوین اصلی آن را به دهه‌های پایانی قرن نهم پ.م (همزمان با قدرت گرفتن دولت آشور) مربوط می‌دانند.[۱] با این حال پژوهشهای تازه‌تر نشان می‌دهند که متن تا حدود سال ۳۰۰ پ.م یعنی همزمان با «دائو دِه جینگ» نهایی نشده بوده و در این حدود است که به شکل کنونی تدوین می‌شود.[۲]

پس آرای مشترک میان این دو متن را می‌توان به مثابه واکنشی یکسان به فرهنگی بیگانه و مهاجم قلمداد کرد، و کوششی درهم‌بافته برای تعریف سنت هان و باورهای چینی در زمینه‌ای که به تدریج نویسا می‌شده است. اگر چیزهای ضد به همدیگر تبدیل شوند، دوقطبی اخلاقی سهمگینی که زرتشت پیشنهاد کرده بود، بی‌اعتبار می‌شود. نگرشی که خیر و شر را در قالب دو نیروی مینویی متضاد جلوه‌گر می‌دانست، و تداومش در سیاست ایرانشهری میان نظم و آشوب، راستی و دروغ، و آبادانی و ویرانی با همین شدت تضاد می‌دید.

بند دوم از زاویه‌ای برداشت ما را درباره‌ی ضدیت این شعر با گفتمان ایرانی تایید می‌کند:

۳۶.۲: این را روشنایی ناملموس می‌نامند

این که اندیشه‌ای خود را با نور و روشنایی همتا بداند، چندان غریب نیست و مثالهایی فراوان در فرهنگهای گوناگون دارد. اما چرا در اینجا از «روشناسی ناملموس» (وِئی مینگ: 微明) سخن به میان آمده است؟ به خصوص که اصولا این دو کلمه با هم تناسبی ندارند. «وِئی» در اصل به معنای افول کردن، غروب کردن، و کم شدن سوی چراغ بوده است و به همین خاطر تعمیمی یافته و فروتنی، حقارت، کوچکی و شبیه اینها را هم نشان می‌دهد. این کلمه در ریشه‌ی پیشاچینی-تبتی‌اش mwəj* بوده به معنای «ظریف و نحیف». اما چنین صفتی برای اندیشه‌ی دائویی چندان مناسب

[1] Shaughnessy, 1983: 219; Rutt, 1996: 32–33; Smith, 2012: 22; Knechtges, 2014: 1885.
[2] Shaughnessy, 2014: 282; Smith, 2012: 22.

نمی‌نماید. به خصوص وقتی آن اندیشه به روشنایی تشبیه شده باشد. چون این کلمه کم‌فروغ و کم‌سو بودن را می‌رساند.

حضور این صفت فقط وقتی معنی پیدا می‌کند که دریابیم زرتشت نیز اندیشه‌ی خود را به نور تشبیه می‌کرده و اصولا دستگاه نظری زرتشتی و ادامه‌اش در سیاست ایرانشهری، به تقابل صریح و سرسختانه‌ای میان نور و ظلمت باور دارند. آن سویه‌ی اهورایی که آفریننده‌ی آبادانی و قدرت و شادمانی و دادگری است، با نور یکی است و در مقابلش نیروی اهریمنی‌ای قرار می‌گیرد که همیشه ویرانی و مرگ و بیماری و ضعف و رنج پدید می‌آورد و هرگز این دو قطب با هم یکی نمی‌شوند. اوج آفریده‌های اهورامزدا در اوستا به صورت «روشنایی بی پایان» و «فروغ افول‌ناپذیر» مورد اشاره قرار گرفته، و این همتاست با «سرای روشنایی» (گرودمان) که کهن‌ترین نام برای بهشت است. پس چنین می‌نماید که متن همین صفت را گرفته و واژگونه کرده است. شعر آغازین می‌گوید دو قطب متضاد اتفاقا به هم می‌رسند و با هم متحد می‌شوند، و نام این بینش را هم «فروغ افول یافته» و «روشنایی ناملموس» گذاشته است. بند سوم با دقتی بیشتر منطق این تقابل را نشان می‌دهد:

۳٦.۳: نرم و ناتوان بر سخت و توانمند چیره می‌گردد

بنابراین نه تنها ضدها با هم یکی می‌شوند، که آن سویه‌ی تاریک و ضعیف و فرودست است که در نهایت غلبه پیدا می‌کند. مانند روشنایی ناملموس (آیین دائویی) که در آخر بر روشنایی بی‌افول (کیش زرتشتی) غلبه خواهد یافت. این تعبیر در ضمن شعر آغازین را هم بازتعریف می‌کند. درست است که برای دستیابی به چیزی بد (چروکاندن، ویرانگری، تضعیف، غصب)، باید کنش واژگونه‌اش را ورزید، اما در نهایت همان سویه‌ی تیره و منفی است که بر سمت مثبت چیزه خواهد شد. درست واژگونه‌ی نگرش زرتشتی که می‌گفت درآمیختگی ضدها امری گیتیانه، زودگذر و بیمارگونه است و در نهایت این ضدها از هم جدا می‌شوند و نیروهای مثبت و نیک و نیرومند بر جبهه‌ی مقابل خود چیرگی می‌یابند.

چنان که می‌بینیم، متن تنها زمانی معنای منسجم و کاملی پیدا می‌کند که پادگفتمان بودن‌اش و اقامه شدن‌اش در برابر اندیشه‌ی زرتشتی–ایرانشهری را دریابیم و به رسمیت بشناسیم. این فصل –و بدنه‌ی «دائو دِه جینگ»– اگر چنین نگریسته نشوند، پاره‌هایی گسسته و پر تناقض از زبانزدهایی پیش پا افتاده جلوه خواهند کرد. اما در کنار این قطبِ سازمان دهنده‌ی بیرونی است که منطق درونی متن روشن می‌شود و محور مقابله‌ی متن با معنایی بانفوذ و بیگانه و تهدید کننده نمایان می‌شود.

آخرین بند فصل ۳٦ مبهم است و بحث برانگیز:

۳٦.٤: امکان ندارد ماهی از اعماق بگریزد

پس نشاید که جنگ‌افزارهای تیزِ دولت را به مردمان نشان داد

این جملات را به شکل‌هایی بسیار متفاوت تفسیر کرده‌اند. برخی آن را اندرزی برای سرداران و رزم‌آرایان دانسته‌اند و برخی دیگر به پیام صلح‌جویانه‌ی متن و نکوهش جنگ تاکید کرده‌اند. هریک از این برداشتها تا حدودی درست است و در دوران‌های زمانی گوناگون اعتبار داشته و مورد استفاده‌ی مخاطبان متن قرار گرفته است. تا جایی که بحث‌مان نشان داد، چنین می‌نماید که این بند پایانی نوعی تمثیل برای شرح دادن بحث‌های پیشین بوده باشد، و چون داستان زاینده‌ی تمثیل از یادها رفتن، دریافتن آن دشوار می‌نماید.

بخش سی و هفتم: برگردان و زند فصل سی و هفتم

گفتار نخست: برگردان فصل سی و هفتم

道常無為而無不為。

侯王若能守之，萬物將自化。

化而欲作，吾將鎮之以無名之樸。

無名之樸，夫亦將無欲。

不欲以靜，天下將自定。

۳۷.۱:　راهِ ماندگار هیچ (چیزی را) نمی‌سازد، اما هیچ چیزی نیست که (راه آن را) نساخته باشد

۳۷.۲:　اگر امیر و شاه بتوانند از آن حراست کنند

همانا چیزهای بی‌شمار به خودشان بدل می‌گردند

۳۷.۳:   بی‌نام نتراشیده   هرچند مرد آن را قصد نکرده

پس قصد نکردن به سکون می‌انجامد   همانا هرآنچه زیر آسمان است، خود را تثبیت می‌کند.

فصل ۳۷ که پایان‌بخشِ نیمه‌ی نخست از «دائو دِه جینگ» است، به طور سنتی از پنج بند تشکیل شده که دو بند آخرش به نظرم باید سرهم خوانده شود، چون روی هم رفته شعری یکپارچه را نتیجه می‌دهد.

نخستین بند از این فصل، جمله‌ای طولانی است با کلمات تکراری و سجع چشمگیر: **道常無為而無不為**

道 (دائو: راه) 常 (چانگ: اصیل، ماندگار) 無 (وو: نه، هیچ) 為 (وِی: کردن، ساختن، بودن) 而 (اِر: و، آنگاه، اما) 無 (وو: نه، هیچ) 不 (بو: نه) 為 (وِی: کردن، ساختن، بودن)

یعنی: «راهِ ماندگار هیچ (چیزی را) نمی‌سازد، اما هیچ چیزی نیست که (راه آن را) نساخته باشد»

جمله‌ی آغازین این فصل تقریبا به همین شکل در فصل ٤۸ هم تکرار می‌شود. اما جالب است که در متن پیشتاز ما وانگ توئی هم در این فصل و هم در فصل ٤۸ چنین جمله‌ای دیده نمی‌شود. به جایش می‌خوانیم که: «راه، بی‌نامِ ماندگار است».[۱] این همان جمله‌ایست که در فصل ۳۲ هم آن را دیدیم.

بند دوم از دو جمله‌ی منثور تشکیل شده با این کلمات:

侯 (هو: سالار، امیر) 王 (وانگ: شاه، قهرمان، بزرگمرد) 若 (روئو: تو، او، مطیع، اگر) 能 (نِنگ: توانا، نیرو، توانستن، خرس–گوزن اساطیری) 守 (شائُو: حفاظت، پاسداری، دفاع کردن) 之 (ژِه: داشتن، رفتن)

[1] Henricks, 1989: 1064-1065, 1069-1070.

萬 (وان: بی‌شمار، ده هزار) 物 (وو: چیز) 將 (جیانگ: به زودی، حتما، به وسیله‌ی، فقط، گرفتن) 自 (زی: خود، خویش، البته) 化 (هوا: تبدیل، شدن، مردن، ذوب شدن)

یعنی: «اگر امیر و شاه بتوانند از آن حراست کنند/ همانا چیزهای بی‌شمار به خودشان بدل می‌گردند».

بند سوم هم باز دو جمله‌ی منثور دارد با ٤ و ٩ کلمه:

化 (هوا: تبدیل، شدن، مردن، ذوب شدن) 而 (ارِ: و، آنگاه، اما) 欲 (یو: قصد، میل) 作 (زوئو: برخاستن، کار کردن، بالیدن، ساختن)

吾 (ووا: من، مال من) 將 (جیانگ: به زودی، حتما، به وسیله‌ی، فقط، گرفتن) 鎮 (ژنِ: نگهبان، آرامش، سرکوب کردن، شهر، سرد) 之 (ژهِ: داشتن، رفتن) 以 (ای: پس) 無 (وو: نه، هیچ) 名 (مینگ: نام) 之 (ژهِ: داشتن، رفتن) 樸 (پو: ساده، صادق، [چوبِ] نتراشیده)

یعنی: «وقتی که عزم تبدیل شدن (به خودشان) را جزم کردند/ پس من با (آن) بی‌نامِ نتراشیده سرکوبشان می‌کنم».

در این جملات تعبیر «بالیدنِ قصد» (یو زوئو: 欲作) که تعبیری شاعرانه است و مشابهش را مثلا در شعر بیدل دهلوی می‌بینیم، به «عزم خود را جزم کردن» برگردانده‌ام که برای مخاطبان عادی آشناتر است. همچنین عبارت «بی‌نامی که ساده و نتراشیده است» (وو مینگ ژهِ پو: 無名之樸) را می‌شد به هَیولی برگرداند که ماده‌ی اولیه‌ی بی‌نام و ناتراشیده‌ی سازنده‌ی هستی در حکمت ایرانی است. اما این تعبیر شبه‌ارسطویی بیش از حد فلسفی است و مشابهش در گفتمان «دائو دهِ جینگ» غایب است. پس به ترجمه‌ی کلمه به کلمه‌ی عبارت بسنده کرده‌ام.

دو بند پایانی فصل به نظرم باید سرهم خوانده شود و در این حالت شعری با دو بیت را می‌سازد که مصراعهایی نامتقارن دارند:

無名之樸,　　夫亦將無欲。
不欲以靜,　　天下將自定。

کلمات برسازنده‌ی این دو بیت چنین‌اند:

無 (وو: نه، هیچ) 名 (مینگ: نام) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 樸 (پو: ساده، صادق، [چوبِ] نتراشیده)

夫 (فو: مرد، شوهر) 亦 (یی: همچنین، فقط، گرچه) 將 (جیانگ: به زودی، حتما، به وسیله‌ی، فقط، گرفتن) 無 (وو: نه، هیچ) 欲 (یو: قصد، میل)

不 (بو: نه) 欲 (یو: قصد، میل) 以 (ای: پس) 靜 (جینگ: ساکن، ساکت، مؤدب)

天 (تیان: آسمان) 下 (شیا: پایین، فروپایه، بعدی) 將 (جیانگ: به زودی، حتما، به وسیله‌ی، فقط، گرفتن) 自 (زی: خود، خویش، البته) 定 (دینگ: تثبیت، مهار، پایدار، قطعا، تصمیم گرفتن)

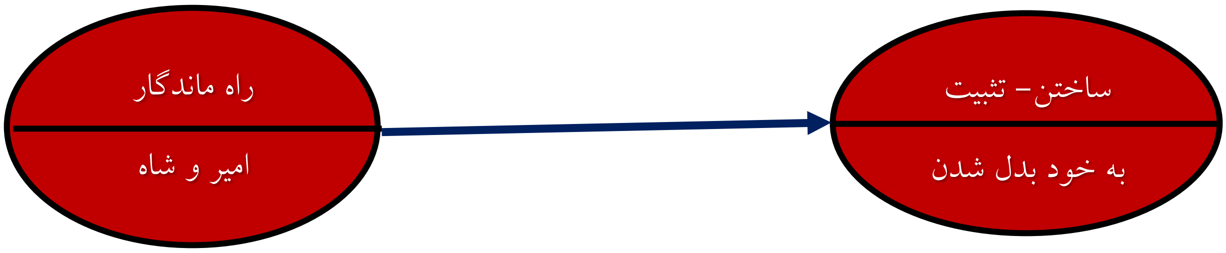
یعنی: « بی‌نام نتراشیده   هرچند مرد آن را قصد نکرده

پس قصد نکردن به سکون می‌انجامد   همانا هرآنچه زیر آسمان است، خود را تثبیت می‌کند.»

اغلب مترجمان این جمله‌ها را به صورت اول شخص خوانده‌اند و لحن جملات پیشین را پی گرفته‌اند. در حالی که جمله با «فو» شروع می‌شود که قاعدتا فاعل است و بنابراین باید عبارتها را سوم شخص خواند. ضمنا در نسخه‌های قدیمی ما وانگ توئی در جمله‌ی سوم به جای «بو یو» (قصد نکردن) عبارت «بو جو» (توهین نکردن) آمده است. به همین خاطر هنریکز این جملات را چنین خوانده: «وقتی با بی‌نامِ نتراشیده سرکوبشان کردم/ به آنها توهین نمی‌کنم/ وقتی به آنها توهین نشود، ساکت و آرام خواهند شد...»[1]. در نسخه‌های بعدی اما «توهین» به «قصد» برگردانده شده است. چنان که وینگ تْسیت چان ترجمه کرده: «سادگی (نتراشیدگی) که بی‌نام است، از قصد و میل فارغ است/ چون از قصد و میل فارغ است، آرام و ساکن است.»[2]

[1] Henricks, 1989: 1066-1067.
[2] Henricks, 1989: 1073-1074.

آخرین جمله هم در نسخه‌های ما وانگ توئی به شکلی دیگر ثبت شده است. نخست آن که به جای «هرچه زیر آسمان» (تیان شیا)، عبارت «آسمان و زمین» (تیان تی) آمده، و دیگر آن که به جای «تثبیت شدن» (دینگ) کلمه‌ی «درست و راست» (چِنگ) را می‌بینیم. بنابراین آخرین جمله در این نسخه‌های قدیمی چنین معنایی داشته است: «و آسمان و زمین برای خودشان درست خواهند بود».[1]



[1] Henricks, 1989: 1074.

گفتار دوم: زند فصل سی و هفتم

فصل سی و هفتم که واپسین بخش از نیمه‌ای از «دائو دِ جینگ» است، موضع‌گیری‌ایست بر ضد مفهوم امرِ مقدسِ آفریننده، و دفاعی است از خود به خودی بودن چیزها. این جبهه‌ی نظری در بند نخست تصریح شده است:

۳۷.۱: راهِ ماندگار هیچ (چیزی را) نمی‌سازد، اما هیچ چیزی نیست که (راه آن را) نساخته باشد

چنان که دیدیم، در متن‌های ما وانگ توئی بند نخست به شکلی دیگر آمده و تکرار بند اول فصل ۳۲ است. به ویژه جمله‌ی دوم بند اول را به این صورت خوانده‌اند که «کاری را انجام نمی‌دهد، اما کاری ناکرده باقی نمی‌ماند». این خوانش زیر تاثیر مکتب قانون‌گرا شکل گرفته و به این نکته اشاره می‌کند که دیوانسالار خوب به تک تک کارها رسیدگی نمی‌کند و انجامشان نمی‌دهد. اما زیردستانی لایق دارد که این کارها را به فرجام می‌رسانند، بی آن که او خبردار باشد. این ترجمه دو نکته دارد. نخست آن که اغلب این مترجمان غیاب این جمله را در نسخه‌های اقدم دلیلی بر افزوده بودنِ آن دانسته‌اند. یعنی فرض کرده‌اند این جمله بعدها زیر نفوذ قانون‌گرایان به متن افزوده شده است. هنریکز اشاره کرده که غیاب این جمله به معنای غیابش نیست. در متن‌های ما وانگ توئی در اینجا افتادگی‌ای داریم و فضای خالی و ناخوانا اتفاقا برای این که چنین جمله‌ای را در خود بگنجاند مناسب است.[1] بنابراین به احتمال زیاد این جمله افزوده نیست و از آغاز در فصل ۳۷ بوده است.

[1] Henricks, 1989: 1071-1072.

دومین نکته آن که اگر جمله را قدیمی بدانیم و نفوذ مکتب قانون‌گرا را در آن مشکوک بدانیم، ارجاعش به روندهای دیوانسالارانه هم نادرست جلوه می‌کند. این فصل هیچ اشاره‌ای به دیوانسالاری ندارد و به احتمال زیاد «وِی» (爲) در اینجا «ساختن» معنی می‌دهد، نه «کردن». این دلالتِ فعل جمله به ویژه از آنجا بر می‌آید که انگار ما اینجا با نوعی نظریه‌ی بدیل درباره‌ی خلقت سر و کار داریم. ایده‌ی باستانی و فراگیری که بر مبنای آن خدایان در ابتدای زمان چیزها را برساختند، بعدتر در نگرش فلسفی گاهانی به ایده‌ی آفرینش بدل شد و آن به معنای پررنگ‌تر شدن سویه‌ی معنایی و اخلاقیِ خلقت بود. چندان که کل جهان همچون تجلی‌ای از یک ذهنیت (مینوی) نیکو قلمداد می‌شد که قرار بود همچون سلاحی برای غلبه بر مینوی شر به کار گرفته شود.

بند نخست در این معنا با آفرینش هدفمند جهان مخالفت می‌کند و می‌گوید چیزها خود به خود هستند. هرچند صورتی نوساخته از خدایان قدیمی –یعنی دائو– در نهایت همچون آفریدگاری به رسمیت شمرده شده است. اما تاکید بر آن است که این نیروی خلاق با قصد و هدفی درونزاد کاری نمی‌کند، و چیزی نمی‌سازد. تاکیدی که غریب است و در آن نگرش کهن و باستانی چندخدایی بی‌دلیل و نامفهوم به نظر می‌رسد. اما اگر در چشم‌انداز اندیشه‌ی زرتشتی نگریسته شود، به مخالفتی با آن می‌ماند.

باقی بندهای متن نیز به شکلی نادقیق و گسسته از همین ایده دفاع می‌کند. دومین بند گویی دلالتی سیاسی داشته باشد و شهریاران را به تقلید از این صفتِ راه تشویق کند:

۳۷.۲: اگر امیر و شاه بتوانند از آن حراست کنند

همانا چیزهای بی‌شمار به خودشان بدل می‌گردند

یعنی نیازی نیست فرمانروا برای تغییر دادن قلمرو خویش نیرویی اعمال کند و کاری انجام دهد. او باید منفعل و کناره‌گزین باشد، و در این مورد از راه پیروی کند. در این حالت همه چیز به همان شکلی که باید باشد نیل خواهد کرد. این برداشت که به شکلی تلویحی جبرگرایانه هم هست، به پادگفتمانی برای سیاست ایرانشهری شباهت دارد.

چون در آنجا شاهنشاه تنها زمانی فرهمند است و مشروعیت دارد که در جبهه‌ی هورمزد و در سنگر روشنایی و نیکی حضوری موثر و بُرنده داشته باشد، و نگذارد چیزها به انحطاطی فرو بغلتند، که با رخنه‌ی اهریمن همه چیز را احاطه کرده است.

بندهای سوم و چهارم را چنان که دیدیم در یک بند جمع بستیم، چون شعری ضمنی را به دست می‌دهد:

۳۷.۳: بی‌نام نتراشیده   هرچند مرد آن را قصد نکرده

پس قصد نکردن به سکون می‌انجامد   همانا هرآنچه زیر آسمان است، خود را تثبیت می‌کند.

نیمه‌ی پایانی این فصل، به مخالفت با «امر قصد شده» اختصاص یافته و حدسمان را تایید می‌کند که مضمون اصلی این جملات نه ستایش از خودمداری طبیعت، که مخالفت با اراده‌گرایی اخلاقی سیاست ایرانشهری و اخلاق زرتشتی است. همانطور که در بند نخست آفرینشگری هدفمند اهورامزدا نفی می‌شد و در بند دوم کنشگری و مداخله‌گری شاهنشاه فرهمند نکوهش می‌شد، در این بخش نهایی اراده‌ی آزاد انسان عادی‌ست که نفی می‌شود.

پیام کمی «دائو دِه جینگ» را می‌توان از همین فصل گسیخته استخراج کرد. متن در مقام مخالفت با سرمشق مفهومی مهاجم و بانفوذی شکل گرفته که خداوندی یکسره نیک و جنگاور، فرمانروایی فرهمند و آبادگر، و انسانی اراده‌مند و هم‌سرشت با خدا را زیربنای دستگاهی اخلاقی و سیاسی قرار می‌داد. تقدیس راه به معنای مخالفت با هر سه‌ی این ارکان مفهومی است: خودبخودی جبرانگارانه‌ی طبیعی در برابر برنامه‌دار بودنِ خردمندانه‌ی آفرینش، کناره‌گزینی و خنثا بودن فرمانروا در برابر مسئولیت‌پذیری و خویشکاری کلان شاهنشاه، و بی‌قصدی و پرهیز از خواست در برابر اراده‌مداری و سوگیری شخصی نسبت به هستی.

کتاب دوم: تِه یا فضیلت

بخش سی و هشتم: برگردان و زند فصل سی و هشتم

گفتار نخست: برگردان فصل سی و هشتم

上德不德，是以有德；下德不失德，是以無德。

上德無為而無以為；下德為之而有以為。

上仁為之而無以為；上義為之而有以為。

上禮為之而莫之應，則攘臂而扔之。

故失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。

夫禮者，忠信之薄，而亂之首。

前識者，道之華，而愚之始。

是以大丈夫處其厚，不居其薄；處其實，不居其華。

故去彼取此。

۳۸.۱: فضیلتِ والا، بی‌فضیلت است   پس اینطوری است که فضیلت فراوان دارد

فضیلت پست، در فضیلت‌مندی کوتاه نمی‌آید   پس اینطوری است که هیچ فضیلتی ندارد

۳۸.۲: (کسی که از) فضیلت والا (برخوردار است) هیچ کاری نمی‌کند، چون هیچ دلیلی ندارد که کاری انجام دهد.

(کسی که از) فضیلت پست (برخوردار است) کاری دارد، چون دلیلهای فراوان دارد تا کاری انجام دهد.

(کسی که از) نیکخواهی والا (برخوردار است) کاری دارد، اما هیچ دلیلی ندارد که کاری انجام دهد.

(کسی که از) عدالت والا (برخوردار است) کاری دارد، چون دلیلهای فراوان دارد تا کاری انجام دهد

۳۸.۳: (مثل کسی که در) مراسم باشکوه کاری بر عهده دارد، اما (قاعده‌ی آن) را نمی‌باید...

رعایت کند، پس آستین‌هایش را از روی بازو بالا می‌زند و (آن را) تحمیل می‌کند

۳۸.٤: بنابراین (وقتی) درباره‌ی راه کوتاه بیایند، آنگاه بعدش فضیلت می‌آید

(وقتی) درباره‌ی فضیلت کوتاه بیایند، آنگاه بعدش نیکخواهی می‌آید

(وقتی) درباره‌ی نیکخواهی کوتاه بیایند، آنگاه بعدش عدالت می‌آید

(وقتی) درباره‌ی عدالت کوتاه بیایند، آنگاه بعدش آداب (مراسم) می‌آید

۳۸.۵: آداب‌دان‌ترین مرد

وفاداری و صداقتی تنک‌مایه دارد

آنگاه (اوست که) آشفتگی را آغاز می‌کند

۳۸.٦: دانشی که (اینچنین) پیش می‌آید/ (نتیجه‌ی) شکفتگی راه است/ اما حماقت را آغاز می‌کند

۳۸.۷: پس اینجوری است که آن مرد بزرگِ برازنده در جای غنی مستقر می‌شود

او در جای تنک‌مایه مستقر نمی‌شود

او در میوه مستقر می‌شود

او در گل مستقر نمی‌شود

۳۸.۸:   بنابراین آن را رها می‌کند و این را برمی‌گیرد.

فصل سی و هشتم که آغازگر نیمه‌ی دوم کتاب «دائو دِه جینگ» است، متنی به نسبت طولانی است با هشت بندِ به نسبت طولانی. نیمه‌ی دوم این کتاب به خاطر واژه‌ی آغازین همین متن است که «دِه» نامیده شده است و این واژه که فضیلت و برتری معنی می‌دهد، در کنار «دائو» (راه) اسم این کتاب باستانی را پدید آورده است. این نکته هم شایان ذکر است که در نسخه‌های قدیمی ما وانگ توئی، متن «دِه» (فصل‌های ۳۸ تا ۸۱) نخست آمده و بخش «دائو» (فصل‌های ۱ تا ۳۷) در ادامه‌ی آن قرار گرفته است. یعنی به احتمال زیاد در آغاز کار بخش اول و دوم ترتیبی واژگونه داشته‌اند. با این حال در این پژوهش به متن کلاسیک و رسمی وفادار مانده و فصل‌ها را از یک به بعد نقل و نقد کرده‌ام.

بند نخست از فصل ۳۸ شعری است دو بیتی با سه مصراع چهار کلمه‌ای:

上德不德,　　是以有德；
下德不失德,　　是以無德。

کلمات برسازنده‌ی این شعر چنین‌اند:

上 (شانگ: بالا، برتر، مقدم، امپراتور) 德 (دِه: فضیلت، مهربانی، ذهن) 不 (بو: نه) 德 (دِه: فضیلت، مهربانی، ذهن)

是 (شی: بودن، باشه) 以 (ای: پس) 有 (یُوو: فراوان، داشتن) 德 (دِه: فضیلت، مهربانی، ذهن)

下 (شیا: پایین، فروپایه، بعدی) 德 (دِه: فضیلت، مهربانی، ذهن) 不 (بو: نه) 失 (شی: از دست دادن، نادیده گرفتن، شکست خوردن، اشتباه، تقصیر) 德 (دِه: فضیلت، مهربانی، ذهن)

是 (شی: بودن، باشه) 以 (ای: پس) 無 (وو: نه، هیچ) 德 (دِه: فضیلت، مهربانی، ذهن)

یعنی: « فضیلتِ والا، بی‌فضیلت است   پس اینطوری است که فضیلت فراوان دارد

فضیلت پست، در فضیلت‌مندی کوتاه نمی‌آید   پس اینطوری است که هیچ فضیلتی ندارد».

در اینجا «بو شی» را به «کوتاه نیامدن» ترجمه کرده‌ام. معنای دقیقترش آن است که «نادیده نمی‌گیرد و مرتکب تقصیر نمی‌شود» که در پارسی به شیوایی با این تعبیر بیان شدنی‌ست.

بندهای دوم و سوم، به نظرم باید سرهم خوانده شوند و در این حالت دوبیتی‌ای با مصراعهای طولانی هشت کلمه‌ای را پدید می‌آورد که در هریک شش کلمه تکراری است:

上德無為而無以為；　下德為之而有以為。

上仁為之而無以為；　上義為之而有以為。

کلمات سازنده‌ی این بیت‌ها از فرط تکرار به حشو پهلو می‌زنند و چنین هستند:

上 (شانگ: بالا، برتر، مقدم، امپراتور) 德 (دِه: فضیلت، مهربانی، ذهن) 無 (وو: نه، هیچ) 為 (وِی: کردن، ساختن، بودن) 而 (اِر: و، آنگاه، اما) 無 (وو: نه، هیچ) 以 (ای: پس) 為 (وِی: کردن، ساختن، بودن)

下 (شیا: پایین، فروپایه، بعدی) 德 (دِه: فضیلت، مهربانی، ذهن) 為 (وِی: کردن، ساختن، بودن) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 而 (اِر: و، آنگاه، اما) 有 (یُوو: فراوان، داشتن) 以 (ای: پس) 為 (وِی: کردن، ساختن، بودن)

上 (شانگ: بالا، برتر، مقدم، امپراتور) 仁 (رِن: مهربان، نیکخواه) 為 (وِی: کردن، ساختن، بودن) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 而 (اِر: و، آنگاه، اما) 無 (وو: نه، هیچ) 以 (ای: پس) 為 (وِی: کردن، ساختن، بودن)

上 (شانگ: بالا، برتر، مقدم، امپراتور) 義 (یی: عادلانه، منظور، قانون، دهش) 為 (وِی: کردن، ساختن، بودن) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 而 (اِر: و، آنگاه، اما) 有 (یُوو: فراوان، داشتن) 以 (ای: پس) 為 (وِی: کردن، ساختن، بودن)

یعنی: «(کسی که از) فضیلت والا (برخوردار است) هیچ کاری نمی‌کند، چون هیچ دلیلی ندارد که کاری انجام دهد.

(کسی که از) فضیلت پست (برخوردار است) کاری دارد، چون دلیلهای فراوان دارد تا کاری انجام دهد.

(کسی که از) نیکخواهی والا (برخوردار است) کاری دارد، اما هیچ دلیلی ندارد که کاری انجام دهد.

(کسی که از) عدالت والا (برخوردار است) کاری دارد، چون دلیلهای فراوان دارد تا کاری انجام دهد».

بند بعدی، که در نسخه‌ی استانده چهارم است، اینجا به خاطر ادغام بند دوم و سوم با عدد ۳ برچسب خورده است. این بند دو جمله‌ی منثور به نسبت طولانی دارد با این واژگان:

上 (شانگ: بالا، برتر، مقدم، امپراتور) 禮 (لی: هدیه، مناسک، ادب) 為 (وِی: کردن، ساختن، بودن) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 而 (اِر: و، آنگاه، اما) 莫 (مُو: نه) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 應 (اینگ: شاید، باید)

則 (زِه: قانون، هنجار، مثال، رعایت کردنِ قاعده) 攘 (رانگ: پس زدن، غصب کردن، دزدیدن، هجوم، آستین بالا زدن) 臂 (بِی: بازو) 而 (اِر: و، آنگاه، اما) 扔 (رِنگ: پرت کردن، انداختن) 之 (ژِه: داشتن، رفتن)

یعنی: «(مثل کسی که در) مراسم باشکوه کاری بر عهده دارد، اما (قاعده‌ی آن) را نمی‌باید/ رعایت کند، پس آستین‌هایش را از روی بازو بالا می‌زند و (آن را) تحمیل می‌کند».

برگرداندن این جمله بسیار دشوار است. چون بسیاری از تعبیرها نامفهوم می‌نمایند. به همین خاطر هرکس آن را به شکلی برگردانده است. هنریکز نوشته «والاترین ادب کنشی انجام می‌دهد، و زمانی که کسی به او پاسخ ندهد، آنگاه خشمگینانه آستین‌هایش را بالا می‌زند و مردم را وادار می‌کند تا از او پیروی کنند».[1] چن گفته: «کسی که از لی

---

[1] Henricks, 1989: 158.

(ادب) برتر بهره‌مند است، عمل می‌کند. اما وقتی پاسخی دریافت نکرد، با برهنه کردن بازوهایش پیش می‌رود و طنابی پرت می‌کند».[1] پاشائی هم چنین برگردانده: «والاترین آیین‌دانی (لی) عمل می‌کند و کسی آن را پیروی نمی‌کند، یکی بازوان را عریان کرده، دشمنان را می‌تاراند».[2]

این ترجمه‌ها قانع نکننده نیستند. چون بسیاری‌شان کلماتی حاضر در متن را نادیده می‌گیرند و کلماتی غایب (مثل مردم و پاسخ گرفتن) را به آن می‌افزایند. به نظرم باید دو جمله را سر هم خواند و در این حالت فعل منفی پایان جمله‌ی اول با فعل آغازین جمله‌ی دوم ترکیب می‌شود. این هم مهم است که دریابیم این جمله همچون شرحی و بسطی بر شعر پیشین آمده، و بنابراین باید آن را همچون تمثیلی برای روشن کردن جملات پیشین در نظر گرفت. یعنی قاعدتا جمله به موقعیتی عینی و دم‌دستی و آشنا اشاره می‌کند که به کار تمثیل و واضح کردن شعرها بیاید. به همین دلیل به نظرم باید معناهای انتزاعی (ادب، قانون‌مندی) را نادیده گرفت و همه را در قالب موقعیت اجتماعی ملموسی (مثل آدابِ مراسمی) تفسیر کرد. این موقعیت قاعدتا شرایط اجرای مراسمی دینی است و بحث به کسی مربوط می‌شود که در آن نقشی بر عهده گرفته، اما می‌بیند کاری که باید، انجام نمی‌شود، یا آن قاعده‌ای که باید اجرا شود، نقض می‌شود. در نتیجه خودش دست به کار می‌شود و آستین بالا می‌زند و کارها را درست می‌کند.

بند بعدی هم شعری دوبیتی است با مصراعهای پنج کلمه‌ای، که در ابتدای کار یک واژه‌ی اضافی دارد:

故失道而後德,　失德而後仁,
失仁而後義,　失義而後禮。

در هر مصراع سه تا از کلمات تکراری هستند:

---

[1] Chen, 1989: 145.

[2] پاشائی، ۱۳۷۱: ۳۵۵.

故 (گو: پیر، قدیمی، بنابراین) 失 (شی: از دست دادن، نادیده گرفتن، شکست خوردن، اشتباه، تقصیر) 道 (دائو: راه) 而 (ارِ: و، آنگاه، اما) 後 (هُو: پشت، تهیگاه، بعد، نواده) 德 (دهِ: فضیلت، مهربانی، ذهن)

失 (شی: از دست دادن، نادیده گرفتن، شکست خوردن، اشتباه، تقصیر) 德 (دهِ: فضیلت، مهربانی، ذهن) 而 (ارِ: و، آنگاه، اما) 後 (هُو: پشت، تهیگاه، بعد، نواده) 仁 (رنِ: مهربان، نیکخواه)

失 (شی: از دست دادن، نادیده گرفتن، شکست خوردن، اشتباه، تقصیر) 仁 (رنِ: مهربان، نیکخواه) 而 (ارِ: و، آنگاه، اما) 後 (هُو: پشت، تهیگاه، بعد، نواده) 義 (یی: عادلانه، منظور، قانون، دهش)

失 (شی: از دست دادن، نادیده گرفتن، شکست خوردن، اشتباه، تقصیر) 義 (یی: عادلانه، منظور، قانون، دهش) 而 (ارِ: و، آنگاه، اما) 後 (هُو: پشت، تهیگاه، بعد، نواده) 禮 (لی: هدیه، مناسک، ادب)

یعنی: « بنابراین (وقتی) دربارەی راه کوتاه بیایند، آنگاه بعدش فضیلت می‌آید

(وقتی) دربارەی فضیلت کوتاه بیایند، آنگاه بعدش نیکخواهی می‌آید

(وقتی) دربارەی نیکخواهی کوتاه بیایند، آنگاه بعدش عدالت می‌آید

(وقتی) دربارەی عدالت کوتاه بیایند، آنگاه بعدش آداب (مراسم) می‌آید».

بیشتر مترجمان در این بند کلمەی «شی» (失) را به «گم شدن» و «از دست رفتن» تعبیر کرده‌اند. اما این کاربرد فعل مجهول با توجه به این که همین کلمه در بند پیشین هم آمده، نادرست می‌نماید. راه و مشتقاتش چیزهایی نیستند که خود به خود گم شوند و به چیزی دیگر بدل شوند. آنها «نادیده انگاشته می‌شوند و مورد غفلت واقع می‌شوند» و به این خاطر است که انحطاط پیدا می‌کنند. یعنی کنشی فعال در کار است که این چرخه را پیش می‌راند. در بند بعدی هم چنین دلالتی را در قالب نکوهش از کنشهای دانشمندان و دولتمردان می‌بینیم. به همین خاطر ترجمەی «شی» به «کوتاه آمدن» را ترجیح داده‌ام، که در ضمن معنای اصلی قصور را نیز حفظ می‌کند.

بند بعدی سه جملەی کوتاه دارد با این کلمات:

夫 (فو: مرد، شوهر) 禮 (لی: هدیه، مناسک، ادب) 者 (ژِه: پسوند صفت برتر؛ -تر/ -ترین)

忠 (ژُنگ: وفاداری) 信 (شین: راست، درست، باور، پیام) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 薄 (بُو: نازک، فقیر، خسیس، نزدیک شدن)

而 (اِر: و، آنگاه، اما) 亂 (لوآن: آشوب، سردرگمی، ویرانی) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 首 (شائو: سر، رئیس، اولین، شروع کردن)

یعنی: «آداب‌دان‌ترین مرد/ وفاداری و صداقتی تنک‌مایه دارد/ آنگاه (اوست که) آشفتگی را آغاز می‌کند».

بند بعدی هم سه جمله دارد که هم ساختار و هم بخش مهمی از همین کلمات را تکرار می‌کند:

前 (چیان: جلو، بالا، آینده، قبلی) 識 (شی: دانستن، قدرشناسی، تمایز، آگاهی) 者 (ژِه: پسوند صفت برتر؛ -تر/ -ترین)

道 (دائو: راه) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 華 (هوا: درخشش، جوانی، اعصار، احترام، شکوه، خوشمزه، زرد، صورتی)

而 (اِر: و، آنگاه، اما) 愚 (یو: احمق) 始 (شی: آغاز) 之 (ژِه: داشتن، رفتن)

یعنی: «دانشی که (اینچنین) پیش می‌آید/ (نتیجه‌ی) شکفتگی راه است/ اما حماقت را آغاز می‌کند».

در این جمله «هوا» (華) را اغلب به گل ترجمه کرده‌اند که درست است، اما چون «گلِ راه» بودن چندان معنادار نیست، آن را در اینجا به «شگفتگی راه» حمل کرده‌ام.

بند هفتم از یک جمله‌ی طولانی آغازین و سه جمله‌ی آهنگین کوتاه در ادامه‌اش تشکیل یافته است:

是 (شی: بودن، باشه) 以 (ای: پس) 大 (دا: بزرگ، عظیم، بالغ، پدر) 丈 (ژَنگ: اندازه‌گیری، آقا) 夫 (فو: مرد، شوهر) 處 (چو: اقامت گزیدن، استقرار، تنبیه، بکارت) 其 (چی: او، آن) 厚 (هُو: ضخیم، بزرگ، سخاوتمند، غنی، زیاد)

不 (بو: نه) 居 (جو: منزل گزیدن، مستقر شدن، ماندن، دعوی کردن) 其 (چی: او، آن) 薄 (بُو: نازک، فقیر، خسیس، نزدیک شدن)

處(چو: اقامت گزیدن، استقرار، تنبیه، بکارت) 其 (چی: او، آن) 實 (شی: پر، واقعی، راست)

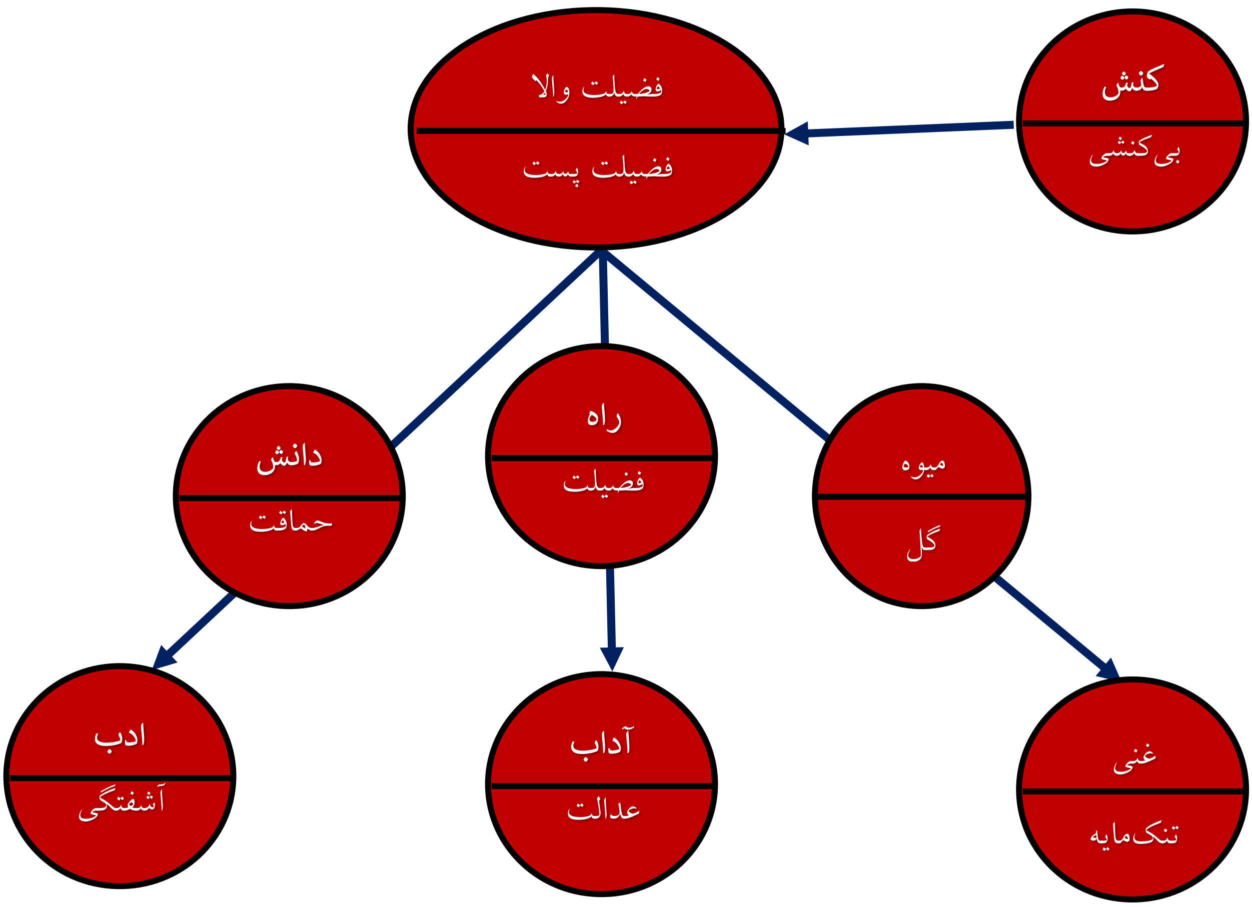
不 (بو: نه) 居 (جو: منزل گزیدن، مستقر شدن، ماندن، دعوی کردن) 其 (چی: او، آن) 華 (هوا، درخشش، جوانی، اعصار، احترام، شکوه، خوشمزه، زرد، صورتی)

یعنی: «پس اینجوری است که آن مرد بزرگِ برازنده در جای غنی مستقر می‌شود/ او در جای تنک‌مایه مستقر نمی‌شود/ او در میوه مستقر می‌شود/ او در گل مستقر نمی‌شود».

آخرین بند هم تک جمله‌ایست با پنج کلمه:

故 (گو: پیر، قدیمی، بنابراین) 去 (چو: رفتن، ترک کردن، فرستادن) 彼 (بی: آن، او) 取 (چو: گرفتن، دریافت کردن، گزینش) 此 (تْسی: این، اینجا)

یعنی: «بنابراین آن را رها می‌کند و این را برمی‌گیرد».



گفتار دوم: زند فصل سی و هشتم

این فصل از دیرباز آغازگاه نیمی از کتاب «دائو ده جینگ» دانسته می‌شده و فرگرد «فضیلت» (دِه) نام خود را از اولین کلمه‌ی این فصل گرفته است. کل فصل به توصیف مفهوم «دِه» اختصاص یافته، نزدیک به همان قالبی که در فصل نخست درباره‌ی مفهوم «دائو» دیدیم. ساختار این فصل در ضمن پویا و متغیر بوده و مقایسه‌ی نسخه‌های مربوط به دوران‌های مختلف نشان می‌دهد که حذف و اضافه‌هایی در آن انجام پذیرفته است. مهمتر از همه آن که در نسخه‌های کهن ما وانگ توئی جمله‌ی دوم در بند دوم غایب است و چنین می‌نماید که این بیت را کسی بر مبنای بند نخست برساخته و در ادامه‌ی آن افزوده باشد:[1]

۳۸.۱: فضیلتِ والا، بی‌فضیلت است پس اینطوری است که فضیلت فراوان دارد

فضیلت پست، در فضیلت‌مندی کوتاه نمی‌آید پس اینطوری است که هیچ فضیلتی ندارد

۳۸.۲: (کسی که از) فضیلت والا (برخوردار است) هیچ کاری نمی‌کند، چون هیچ دلیلی ندارد که کاری انجام دهد.

(کسی که از) فضیلت پست (برخوردار است) کاری دارد، چون دلیلهای فراوان دارد تا کاری انجام دهد.

(کسی که از) نیکخواهی والا (برخوردار است) کاری دارد، اما هیچ دلیلی ندارد که کاری انجام دهد.

(کسی که از) عدالت والا (برخوردار است) کاری دارد، چون دلیلهای فراوان دارد تا کاری انجام دهد

[1] Henricks, 1989: 160.

افزوده شدن جمله‌ی مورد نظرمان بافت متن را قدری مختل کرده است. هنریکز که افزوده بودن آن جمله‌ی آغازین بند دوم را دریافته، به درستی اشاره کرده که بند اول و دوم نقطه‌ی اوج فضیلت (ده) را با دو رکن دیگر (نیکخواهی و عدالت) مقایسه می‌کند.[۱] یعنی تعبیر «فضیلت پست» در بیت دوم از بند اول چندان اهمیتی ندارد و برای تاکید بر فضیلت والا در بیت نخست آمده است. اما کاتبی یا ویراستاری این را در نیافته و جمله‌ی مورد نظر را برای بازسازی تقابل بند نخست به بند دوم افزوده است.

با در ذهن داشتن این نکته، می‌توان به دو بند نخست نگریست و درباره‌ی معنایش طرح پرسش کرد. بند نخست که آغازگر فصل است، مضمونی ناسازه‌گون دارد. چون در همان گام اول انگار فضیلت چیزی دانسته شده که فضیلتی ندارد. همین بافت متنی برخی از مفسران را وادار کرده تا این جمله را به مضمونی هگلی تشبیه کنند، و از نفی دیالکتیکی سخن بگویند،[۲] که نادرست و بی‌ربط است و به دو سرمشق نظری نامربوط ارجاع می‌دهد.

فضیلت، به خاطر آن که درباره‌ی فضیلت‌مندی خود پافشاری‌ای ندارد، فضیلت‌مند است. در اینجا با دو شکل متفاوت از کمال یا فضیلت سر و کار داریم که با صفتهای دوقطبی بالا/ پایین یا والا/ پست نشانه‌گذاری شده‌اند. فصل در اصل توصیف فضیلت والاست و آن را توصیه می‌کند. اما غریب است که این فضیلت والا، انگار از فضیلت چندان برخوردار نیست و در تحقق جوهر درونی خویش اصرار چندانی ندارد. در بیت دوم می‌خوانیم که این فضیلت پست است که در فضیلت‌مندی کوتاه نمی‌آید، و به همین خاطر از فضیلت برخوردار نیست.

کلمه‌ی فضیلت (ده) هم چنان که پیشتر شرح دادیم، جای توجه دارد. این علامت در زبان چینی هم فضیلت و برتری و کمال، و هم مهربانی و عطوفت و هم –در متون جدیدتر– ذهن را نشان می‌دهد. در دوران نوشته شدن

---

[1] Henricks, 1989: 161.
[2] Chen, 1989: 146-147.

«دائو ده جینگ» بی‌شک مفهوم ذهن به این کلمه حمل نمی‌شده و تعبیر مهربانی هم (که بودایی است) باید دیرآیندتر باشد. با این حال درست معلوم نیست منظور از «ده» در متن چیست؟ این کلمه را در بافت متن‌های متفاوت همزمان در دایره‌ای روزمره (بلندمرتبه بودن، والاتباری، سالمند و محترم بودن) یا سیاسی (برتری، اقتدار، دست بالا را داشتن) می‌توان تعبیر کرد. این که در متن منظور از آن کدام‌یک از اینهاست، جای بحث دارد. با این حال از نقاطی مهم مثل بیت نخست این فصل این حدس تایید می‌شود که شاید مراد اصلی، دلالت پیش پا افتاده و روزمره‌ی این کلمه بوده باشد. یعنی فضیلت و محترم بودنی که در بافتی خانوادگی و قبیله‌ای بین افراد خویشاوند و آشنا به فرد منسوب می‌شده است.

در این زمینه است که مرد صاحب فضیلت (و فضیلت‌مند در متن همیشه مرد است) نیازی به زور زدن و اعمال نیرو برای به کرسی نشاندن موقعیت‌اش احساس نمی‌کند. کسی که ریش سپید خاندان یا رئیس طایفه است، خود به خود چنین است و همه این جایگاهش را به رسمیت می‌شمارند. به همین خاطر نیازی ندارد تا در این مورد کاری انجام دهد. این را شاید در مصراع نخست به «بی‌فضیلت» بودن منسوب کرده باشند. در ضمن چنین صفتی شاید به فروتنی و خاکساری و پرهیز از خودبینی هم باز گردد که ارزش متعالی مورد تاکید متن است و به نوعی اخلاق روستایی فرودستانه و آداب خدمتکاری رعیت مربوط می‌شود.

اگر خوانش ما درست باشد، بیت دوم به کسانی اشاره می‌کند که برای دستیابی به فضیلت دست و پا می‌زنند و در این مورد تلاش می‌ورزند، اما در نهایت آنچه نصیب‌شان می‌شود فضیلت پست است: « فضیلت پست، در فضیلت‌مندی کوتاه نمی‌آید / پس اینطوری است که هیچ فضیلتی ندارد».

بند دوم چنان که گفتیم، با افزوده شدن جمله‌ای به تکرار بند نخست بدل شده است. دو جمله‌ی اول باز فضیلت والا و پست را مقابل هم می‌نهند، اما معنایی مغشوش را منتقل می‌کنند. اگر جمله‌ی دوم را تعلیق کنیم، در می‌یابیم که موضوع بند دوم «دلیل» است. کلمه‌ای که همه‌ی مفسران به «دلیل» برگردانده‌اند، «ای» (以) است که در

اصل قیدی است که «پس، در نتیجه» معنی می‌دهد. یعنی حمل کردن آن به دلیل قدری دست بردن در متن است و انتزاعی کردن معنا، که شاید از ظرف اولیه‌ی عبارت خارج باشد. به هر روی حتا اگر تعبیر دقیق و انتزاعی «دلیل» هم نزد نویسندگان اولیه‌ی متن حاضر نبوده باشد، مضمون‌اش به چنین موضوعی مربوط می‌شود و از این رو در ترجمه از همین سنت هنجارین پیروی کرده‌ام. اما این اشاره به دلیل امری عملیاتی است و نباید آن را در بستر روانشناسانه‌ی جدید درک کرد. به همین خاطر تفسیر چِن که می‌گوید فضیلت والا ناخودآگاه است و فضیلت پست خودآگاه،[1] نادرست می‌نماید. چون اصولاً مفهوم خودآگاهی و تمایزش با ناخودآگاه در «دائو د جینگ» و متون همزمان چینی وجود ندارد. موضوع این جملات هم انجام کارهاست و دلیل داشتن یا نداشتن برایش، که تا می‌شود آن را به خودخواسته و ارادی بودن یا جبرآمیز و خودکار بودن رفتارها مربوط دانست. یعنی موضوع بحث اختیار است و نه خودآگاهی.

در بند دوم بحث بر سر آن است که چیزهای والا –یعنی فضیلت و عدالت و نیکخواهی، در شکل والایشان– دلیل دارند یا نه، و با این دلیل کاری انجام می‌دهند یا نه؟

نقطه‌ی چرخش اصلی به نظرم میان فضیلت و باقی چیزهاست. فقط فضیلت است که هیچ کاری انجام نمی‌دهد، چون دلیلی برایش ندارد. جمله‌ی افزوده می‌گوید شکلی از فضیلت –که پست است– دلایلی دارد و کارهایی انجام می‌دهد. نیکخواهی و عدالت هم کاری انجام می‌دهند، هرچند به ترتیب دلیلی برای کارشان دارند و ندارند.

جمع‌بندی بند اول و دوم به این نقطه‌ی عجیب می‌رسد که فضیلت والا، چیزی است که از خودش تهی است، از هر نوع کوشش و همتی تهی است، با دلیل بیگانه است و کاری هم انجام نمی‌دهد. چنین چیزی به ندرت با مفهومی

[1] Chen, 1989: 147.

که از فضیلت در ذهن داریم، همخوانی دارد. حتا در پیش پا افتاده‌ترین و ابتدایی‌ترین شکلی که در جامعه‌ی روستای نانویسای قدیم چینی بتوان تصورش را داشت.

برای فهم این تصویرپردازی عجیب از فضیلت، باید به مفهومی مشابه بنگریم که در زمان نگارش این متن تکانی در سیاست و فرهنگ جهان ایجاد کرده بود. مفهوم اشه‌ی اوستایی/ ارته‌ی پارسی باستان که در آن هنگام نیرومندترین دولت و پیچیده‌ترین نظام فکری کره‌ی زمین را پدید آورده بود، و آن هم فضیلت معنا می‌داد. اگر به مفهوم فضیلت در سرمشق ایرانی و تعریفهای دقیق اشه–ارته در متون اوستایی–پارسی باستان بنگریم، به روشنی در می‌یابیم که این فصل از «دائو دِه جینگ» در مقام نوعی پادگفتمان، واژگونه‌ی همان را صورتبندی می‌کند.

مفهوم اشه در اصل خاستگاهی اوستایی دارد و در گاهان برای نخستین بار به شکلی شفاف نمایان می‌شود. با این حال نشانه‌هایی مقدماتی از آن در مفهوم اِرِت اوستایی (در یشتهای قدیم) و «رْتَه» (در وداها) می‌بینیم، و کلمه‌ی ارتَه/ ارد از همین شاخه ادامه یافته و به ویژه در زبان‌های ایرانی شبکه‌ای بسیار پیچیده و عظیم از کلمات و نامها را نتیجه داده است. اسمهای شخصی مثل اردوان و اردشیر و آرتا و آرتاباز و آردین و ارداویراف و آرتین و جاینام‌هایی مثل اردبیل و اردهال و اردکان و کلماتی مثل اردیبهشت نمونه‌هایی از این ترکیبها هستند.

مفهوم پیشازرتشتی رْته/ ارت در اصل به استیلای نوعی قانون عادلانه بر جهان اشاره داشت و می‌شود آن را به «قانون طبیعت» برگرداند. این که هرچیزی در دنیا با چیزهایی دیگر همنشین است و به طور خاص این ادراک که هر کنشی واکنشی را در پی دارد، نزد آریایی‌های قدیمی در قالب این کلمه بیان می‌شده است. با ظهور زرتشت اما این کلمه از کاربرد روزمره و مبهمش فاصله گرفت و به کلیدواژه‌ای فلسفی تبدیل شد. زرتشت می‌گفت قانون طبیعت نه تنها فراگیر است و کنش/ واکنش‌ها را با هم جفت می‌کند، که در ضمن خردمندانه و عقلانی هم هست و ماهیتی اخلاقی هم دارد. بنابراین «اشا» در اوستا فقط نظام‌مند بودن هستی را نشان نمی‌داد، بلکه در ضمن برتری خیر بر شر و سنجش‌پذیری عقلانی این برتری را نیز پیشنهاد می‌کرد. این مفهوم فلسفی– اخلاقی اشه که اولین نمونه از این دست

در سطحی جهانی بود، در اواخر قرن سیزدهم پ.م در گاهان زرتشت برای نخستین بار ظاهر شد و تا هفتصد سال بعد به کلیدواژه‌ای سیاسی تبدیل شد و سنگ بنای تاسیس بزرگترین دولت کره‌ی زمین قرار گرفت.

در کتیبه‌های پارسی باستان کلمه‌ی «اَرتَه» به جای اشا به کار می‌رفت و به طور خاص به جنبه‌ی حقوقی و اجتماعی اشا اشاره می‌کرد. یعنی «ارته» یا نظم عقلانی و دادگرانه‌ی حاکم بر جامعه پیامد مستقیم «داتَه» (داد) بود که قانون عقلانی وضع شده برای جامعه بود و شاهنشاه بیان کننده و پشتیبان‌اش محسوب می‌شد. این موازی با نظم طبیعی کلانتری قرار می‌گرفت که اهورامزدا واضع و پشتوانه‌اش بود.

به این ترتیب در زمانی که «دائو ده جینگ» نوشته می‌شد، مفهوم ارته/ اشه در قلمرو تمدن ایرانی تعبیری پیچیده، دیرپا و بسیار اثرگذار بوده که هشت قرن قدمت داشته و در مرکز پیچیده‌ترین و فلسفی‌ترین دین و بزرگترین دولت کره‌ی زمین جای داشته است. این کلمه را می‌شود قانون طبیعی، سرسپردگی به قانون طبیعت، پارسایی یا فضیلت ترجمه کرد. تعبیرهایی که تا حدودی با دلالتهای «ده» در چینی همپوشانی دارد.

در سرمشق ایرانی، فضیلت در این معنا امری است سنجیده و سنجیدنی. یعنی هم عقلانی است و هم باید به شکلی عقلانی اندیشیده و ارزیابی شود. گذشته از این ماهیتی شخصی هم دارد. یعنی به شخص انسان یا جلوه‌ی مینویی او (انسان کامل یا اهورامزدا) تعلق دارد و توسط ایشان پدید می‌آید و پایدار می‌گردد. از اینجاست که اهمیت مفهوم «دلیل» در متن چینی نمایان می‌شود. چون در منابع چینی آن دوران ارتباط ضروری و محکمی میان فضیلت و دلیل وجود ندارد و اتفاقا فضیلت را اغلب با کارکردهای اجتماعی سنتی و مناسک‌آمیزی مربوط می‌دانسته‌اند که خود به خودی است و جای چون و چرا ندارد و نیازمند دلیل نیست. ارته/ اشه برعکس امری مستدل است که باید اندیشیده شود و عقلانی توضیح داده شود. این استدلال و خردورزی به قدری اهمیت دارد که دو مینوی بزرگ نیک و بدی که در جهان‌بینی زرتشتی جایگزین کل خدایان باستانی شده‌اند، به خاطر همین برخوردار بودن یا نبودن از خرد از هم تفکیک می‌شوند. یکی‌شان «اهورامزدا» یعنی «سرور خردمند» است، و دیگری «انگره‌مینو»، یعنی «ذهنیت ابله و زیانکار».

بنابراین اگر بخواهیم مفهوم فضیلت ایرانی را بشناسیم، باید آن را مفاهیمی مثل خردمندی، دادگری، شخصی بودن و به ویژه پیوندش با عقلانیت مربوط بدانیم. در ضمن اشه/ ارته نیازمند ورزیدن و کوشیدن است. یعنی چیزی خود به خودی و بدیهی نیست که بدون کنش‌ورزی انسان یا خداوند استقرار یابد. هستی مورد هجوم نیروهای زیانکار و ابله قرار گرفته و رو به تباهی است، و برای تثبیت فضیلت در آن، باید خداوندی فضیلت‌مند و همدستانش که انسانهای اَشَون هستند، بکوشند و با تباهی و بدی اخلاقی ستیزه آورند.[۱]

با این توضیح روشن است که دو بند نخستین این فصل، مخالفتی جزء به جزء با مفهوم ایرانی فضیلت بوده است. متن می‌گوید که فضیلت نیاز به کوشش و جنگیدن ندارد، و آن فضیلتی که به این شکل به دست می‌آید (و قاعدتا به بیگانگان غربی تعلق دارد) پست است. در مقابل آن فضیلتی والا هست که نیازی به کنش‌گری ندارد و در ضمن دلیلی هم نمی‌طلبد و به تلاش عقلانی وابسته نیست. پیوند میان نیکخواهی، دادگری و فضیلت را هم در بند دوم می‌بینیم که بسیار جای توجه دارد. چون اینها دقیقا برابرند با سه فرشته‌ی بزرگ زرتشتی یعنی بهمن، شهریور و اردیبهشت، یا همانها که در متون سیاسی پارسی باستان به صورت هونَر و داتِه و اَرتَه آمده‌اند.

اگر دو بند آغازین را در بافت جامعه‌شناسانه‌شان قرار دهیم و در آن بستر تاریخی به حضور نافذ اندیشه‌ی زرتشتی–ایرانشهری توجه کنیم، رمزگشایی باقی متن هم آسان می‌شود. چون حالا می‌شود دریافت که فصل سی و هشتم مثل بدنه‌ی «دائو دِ جینگ» در اصل پادگفتمانی است رویاروی اندیشه‌ی ایرانی و نه گفتمانی شناور در خلأ. معنای بند سوم همیشه محل ابهام بوده و ارتباطش با بندهای قبل و بعد نامشخص می‌نموده است. اما حالا با این توضیح می‌توان معنایش را دریافت:

---

[1] برای شرحی مفصل درباره‌ی پیکربندی مفهوم اشه و مراجع متنی مربوط به آن، بنگرید به همین فصل از کتاب «زند گاهان».

۳۸.۳:   (مثل کسی که در) مراسم باشکوه کاری بر عهده دارد، اما (قاعده‌ی آن) را نمی‌باید...

رعایت کند، پس آستین‌هایش را از روی بازو بالا می‌زند و (آن را) تحمیل می‌کند

این جملات به بی‌دلیل بودن فضیلت ارجاع می‌دهد و مفهوم هستی‌شناختی–اخلاقی فضیلت ایرانی را پس می‌زند تا نسخه‌ی مناسک‌آمیز–عرفی‌اش در زمینه‌ی چینی را تایید کند. موضوع این بند کسی است که در مراسمی باشکوه وظیفه‌ای را اجرا می‌کند، و این یکی از معناهای «دِه» و دلالت قدیمی و اصلی‌اش بوده است، که به آداب‌دانی و حفظ هنجارهای مراسم دینی تاکید داشته است. می گوید لزومی ندارد چنین کسی بر کل قواعد آن وظیفه اشراف داشته باشد، فقط مهم است که در اجرای آن اخلاص داشته باشد و همت کند تا کاری که از او انتظار می‌رود را حتما به انجام برساند. این دقیقا ضد مفهوم فضیلت ایرانی است که من‌محور است و نه نهادمحور، و با انتخاب فردی و عقلانیت شخصی تعیین می‌شود، و نه فشارهای بیرونی و هنجارهای اجتماعی.

بند چهارم هم در همین راستا قرار می‌گیرد:

۳۸.٤:   بنابراین (وقتی) درباره‌ی راه کوتاه بیایند، آنگاه بعدش فضیلت می‌آید

(وقتی) درباره‌ی فضیلت کوتاه بیایند، آنگاه بعدش نیکخواهی می‌آید

(وقتی) درباره‌ی نیکخواهی کوتاه بیایند، آنگاه بعدش عدالت می‌آید

(وقتی) درباره‌ی عدالت کوتاه بیایند، آنگاه بعدش آداب (مراسم) می‌آید

یعنی بر خلاف چارچوب ایرانی، دادگری و فضیلت و نیکخواهی با هم پیوندی انداموار ندارند و مثل کلی درهم بافته نیستند. بند چهارم می‌گوید که اینها نقاطی متفاوت از طیفی و مرتبه‌هایی مجزا از سلسله مراتبی اجتماعی هستند. این طیف گویا یک سر در طبیعت دارد و سری دیگر در جامعه. طوری که راه (دائو) پس از مخدوش شدن به فضیلت طبیعی میدان می‌دهد و این یکی وقتی کنار گذاشته شود، نیکخواهی جایش را می‌گیرد. عدالت بعد از عقب‌نشینی از نیکخواهی نمایان می‌شود و آداب‌دانی در مراسم جایگزین مختل شدن نیکخواهی است.

در ایران اصولا آداب‌دانی اهمیت چندانی ندارد و در سراسر تاریخ این تمدن بی‌توجهی نمایان و شگفت‌انگیزی درباره‌ی مناسک ثابت و قواعد و آداب هنجارین نهادین می‌بینیم. به همین خاطر اصولا در دین زرتشتی آداب نماز و مناسک پرستش پیچیده و مهم نیست و اصولا این دین در حمله به مناسک قربانی و طول و تفصیل آن شکل گرفته است. در سیاست ایرانشهری هم با آن که قدیمی‌ترین دولت فراگیر و بزرگترین و پیچیده‌ترین ماشین تولید قدرت را داریم، باز هم تثبیت آداب و مناسک درباری و طول و تفصیل یافتن‌اش را نمی‌بینیم و شاهان ایرانی از اردشیر دوم تا ناصرالدین‌شاه اغلب در حال سفر و شکار و در تماس مستقیم با مردم بوده‌اند و به کلی با فرعون مصر و امپراتور روم و فغفور چین ناهمسان‌اند. به همین خاطر در ایران آداب و مناسک اصولا اهمیت چندانی نداشته و چه در دین و چه در دربار وضعیتی حاشیه‌ای داشته است. این دقیقا مقابل سنت چینی است که مناسک شالوده و بنیاد هردو رده از نهادهای دینی و درباری را تشکیل می‌دهد.

بند چهارم می‌گوید پلکانی هست که از راه شروع می‌شود و به مناسک ختم می‌شود، و اموری مثل فضیلت و عدالت و نیکخواهی گامهای پیمودن این مسیر هستند. یعنی هریک با غیاب دیگری تعیین می‌شود و از فروگذاری دیگری زاییده می‌گردد. دقیقا برعکس سنت ایرانی که اینها مفاهیمی همنشین و هم‌افزا و مربوط به هم هستند و حضور یکی‌شان بقیه را قوام می‌بخشد و استوار می‌دارد.

چهار بند پایانی فصل ۳۸ توصیف فضیلت را رها می‌کند و به انسان فضیلتمند می‌پردازد. در اینجا دیگر پیوند میان فضیلت و چیزهایی مثل عدالت و نیکخواهی را نداریم، و شیوه‌ی ارتباط آن با انسان آرمانی مورد نظر است. بند پنجم با توجه به آن که در بند پیشین مناسک‌پذیری و آداب‌دانی دنباله‌ی تحول فضیلت شمرده شده بود، قدری عجیب است:

۳۸.۵: آداب‌دان‌ترین مرد

وفاداری و صداقتی تنک‌مایه دارد

آنگاه (اوست که) آشفتگی را آغاز می‌کند

یعنی کسی که از فضیلت آداب‌دانی برخوردار است و می‌داند در مناسک چطور برخورد کند، در ضمن آدم دروغگو و دغلی هم هست. او از جایگاهی نهادی برخوردار می‌شود که در آن مقام رفتارش به آشوب و هرج و مرج دامن می‌زند. این جملات قدری عجیب به نظر می‌رسد. چون در متون چینی این دوران دلالت اخلاقی‌ای شبیه به ارته/اشه غایب است و والاترین چیزی که مثلا در سنت کنفوسیوسی ستوده می‌شود، همین آداب‌دانی و رعایت مناسک است. این که آداب‌دانی با دروغ و دغل ملازم است، در غیاب دستگاه اخلاقی‌ای که راستی و درستی را تعریف و برآن تاکید کند، قدری عجیب است. مگر آن که این را نیز در پیوند با سنت ایرانی بنگریم. در این حالت در می‌یابیم که فرد فضیلت‌مند در سنت زرتشتی–ایرانشهری با دو ویژگی راستی (راستگویی و دادگری) و وفاداری (به شاهنشاه یا اهورامزدا) مشخص می‌شود و در مقام شخص نیرویی است که سامان دادن به کار نهادها و آباد کردن گیتی را بر عهده می‌گیرد و به انجام می‌رساند. بند پنجم بنابراین بیشتر به مخالفت با این مضمون ایرانی شباهت دارد و در بافت چینی چندان معنادار نیست. به خصوص وقتی آن را در ارتباط با بند بعدی بنگریم:

۳۸.٦:   دانشی که (اینچنین) پیش می‌آید/ (نتیجه‌ی) شکفتگی راه است/ اما حماقت را آغاز می‌کند

یعنی کسی که مناسک را خوب می‌داند و در نقطه‌ی ختم دومینوی راه–فضیلت قرار دارد، با آن که از دانشی برای انجام کارها برخوردار است، اما در ضمن آغازگر حماقت هم هست. این ستایش حماقت و نادانی که در «دائو دِه جینگ» فراوان دیده می‌شود و یکی از ارکان پرسش‌برانگیز متن است، به شکلی غریب توسط مترجمان و مفسران نادیده انگاشته شده و به حاشیه رانده شده است. در حالی که باید این پرسش را صریح مطرح کرد که چرا در این متن کهن چنین ستیزه‌ی صریحی با دانایی و خردمندی می‌بینیم؟ و چرا در بندهایی مثل این شگفتگی راه، یعنی غایت دلخواهِ اخلاقی با حماقت قرین دانسته شده است؟

باز در اینجا باید به سنت ایرانی همزمان نگریست و به این توجه کرد که خرد و عقلانیت برگزیده‌ترین و مهمترین صفتی است که در این سنت ستوده می‌شده است، و چنین می‌نماید که بزرگداشت نادانی و حماقت در «دائو دِه جینگ» ماهیتی جدلی داشته باشد و از رویارویی با سنت مهاجم آریایی‌های غربی برخاسته باشد. وگرنه هنوز متافیزیک پیچیده‌ای مثل آنچه که بعدتر افلاطون ابداع کرد و برای مسیحیت به یادگار گذاشت، پدید نیامده بود تا بلاهت و نادانی بتواند همچون سجیه‌ای اخلاقی بزرگ شمرده شود. جالب آن این که سنت افلاطون- مسیحی اروپایی هم مانند نمونه‌ی کهن چینی در تضاد و مقابله با گفتمان دینی و سیاسی ایرانی شکل گرفته و پیشینه‌اش هم تقریبا به یک مقطع تاریخی و عصر هخامنشی باز می‌گردد. چون «دائو ده جینگ» و رساله‌های افلاطون تقریبا همزمان در میانه‌ی عصر هخامنشی در مرزهای خاوری و باختری نفوذ فرهنگی این دولت پدید آمده‌اند.

بند هفتم این فصل گویی با آگاهی از عجیب و غریب بودن توصیف فضیلت نوشته شده است. یعنی انگار ویراستار متن دریافته که برابری فضیلت با نابخردی، بلاهت، بی‌کنشی و فراغت از دلیل امری پذیرفتنی نیست و به همین خاطر کوشیده در بندهای پایانی توصیفی آراسته‌تر از انسان کامل دائویی به دست دهد:

۳۸.۷: پس اینجوری است که آن مرد بزرگِ برازنده در جای غنی مستقر می‌شود

او در جای تنک‌مایه مستقر نمی‌شود

او در میوه مستقر می‌شود

او در گل مستقر نمی‌شود

۳۸.۸: بنابراین آن را رها می‌کند و این را برمی‌گیرد.

در این بندها دوقطبی تازه‌ای داریم که از تقابل گل و میوه ناشی می‌شود. گل زیباتر است و چشمگیرتر و شاداب‌تر، اما تنها پس از آن که به میوه بدل شد می‌توان آن را خورد. چنین می‌نماید که ویراستار از این دوقطبی همچون استعاره‌ای برای اشاره به فضیلتِ پست و والا استفاده کرده و این جمله‌ها را همچون شرحی به بندهای پیشین

افزوده است. اما جالب است که میوه و گل (و احتمالاً فضیلت والا و پست) را همچون دو چیزِ جمع ناپذیر در نظر گرفته که مرد بزرگ باید برای برگزیدن یکی، دیگری را طرد کند.

بخش سی و نهم: برگردان فصل سی و نهم

گفتار نخست: برگردان فصل فصل سی و نهم

昔之得一者：天得一以清；地得一以寧；神得一以靈；谷得一以盈；萬物得一以生；侯王得一以為天下貞。

其致之，天無以清，將恐裂；地無以寧，將恐發；神無以靈，將恐歇；谷無以盈，將恐竭；萬物無以生，將恐滅；侯王無以貴高將恐蹶。

故貴以賤為本，高以下為基。

是以侯王自稱孤、寡、不穀。

此非以賤為本耶？非乎？故致數譽無譽。

不欲琭琭如玉，珞珞如石。

۳۹.۱: اینها (بودند که آن) قدیمها به یگانگی دست یافتند: آسمان یگانگی را دریافت، پس پاکیزه شد

زمین یگانگی را دریافت، پس آرامش یافت ارواح یگانگی را دریافتند، پس سپند شدند

دره‌ها یگانگی را دریافتند، پس فراوانی به بار آوردند چیزهای بی‌شمار یگانگی را دریافتند،پس زاینده گشتند

امیران و شاهان یگانگی را دریافتند، پس آنچه زیر آسمان است را پاکسازی کردند

۳۹.۲: از اینجا بر می‌آید که:

پس اگر آسمان پاکیزگی نداشت (از این) می‌ترسم که حتما ترک می‌خورد

پس اگر زمین آرامش نداشت (از این) می‌ترسم که حتما (به دوردستها) پرتاب می‌شد

پس اگر ارواح سپند نبودند (از این) می‌ترسم که حتما توقف می‌کردند

پس اگر دره‌ها هیچ فراوانی به بار نمی‌آوردند (از این) می‌ترسم که حتما خشک می‌شدند

پس اگر چیزهای بی‌شمار زاینده نبودند (از این) می‌ترسم که حتما محو می‌شدند

پس اگر امیران و شاهان شرفی والا نداشتند (از این) می‌ترسم که حتما فرو می‌افتادند

۳۹.۳: پس بنابراین خاستگاه اشراف در فرومایگان است

پس خاستگاه بلندپایگان در فرودستان است

۳۹.٤: پس اینطوری است که امیر و شاه خود را یتیم و بیکس و تنگدست می‌نامند

۳۹.۵: پس مگر نه این که خاستگاه (همه) در فرومایگان است؟

بنابراین آن مقدار شهرتی که دارند را همچون گمنامی می‌نمایانند

۳۹.٦: قصدشان این نیست که شبیه سنگ قیمتی باشند

(نه مثل) یشم، (نه مثل) یشم، (بلکه قصد دارند) مثل سنگ (سخت) باشند

فصل سی و نهم از پنج بند در هم پیوسته تشکیل شده که دو شعر بلند را در خود جای می‌دهند. نخستین بند، شعری است طولانی با چهار بیت. ساختار این شعر در حالت پایه، بیت‌هایی پنج کلمه‌ای دارد. اما در اینجا به

ابتدای مصراع ششم و هفتم کلمه‌ای افزوده شده و مصراع اخر در سه کلمه فشرده شده و قافیه‌ی خود را با سایر مصراعها از دست داده است. یعنی می‌توان ساختار شعری بند نخست را به این شکل تشریح کرد:

昔之得一者： 天得一以清；
地得一以寧； 神得一以靈；
谷得一以盈； (萬)物得一以生；
(侯)王得一以為 天下貞。

واژه‌های تشکیل دهنده‌ی این شعر چنین‌اند:

昔 (شی: قدیم، دیروز، ازلی، غروب) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 得 (دِه: به دست آوردن، قرارداد، نتیجه، مناسب) 一 (یی: یک، یگانه، هر) 者 (ژِه: پسوند صفت برتر؛ –تر/ –ترین، پسوند فاعلی)

天 (تیان: آسمان) 得 (دِه: به دست آوردن، قرارداد، نتیجه، مناسب) 一 (یی: یک، یگانه، هر) 以 (ای: پس) 清 (چینگ: تمیز، شفاف، خالص، ساکن)

地 (دی: زمین) 得 (دِه: به دست آوردن، قرارداد، نتیجه، مناسب) 一 (یی: یک، یگانه، هر) 以 (ای: پس) 寧 (نینگ: آشتی، آرامش، صلح، ثبات، عزاداری)

神 (شِن: ایزد، جادو، روح) 得 (دِه: به دست آوردن، قرارداد، نتیجه، مناسب) 一 (یی: یک، یگانه، هر) 以 (ای: پس) 靈 (لینگ: ایزد، روح، تابوت، اثرگذار، چالاک)

谷 (گو: دره) 得 (دِه: به دست آوردن، قرارداد، نتیجه، مناسب) 一 (یی: یک، یگانه، هر) 以 (ای: پس) 盈 (یینگ: پر کردن، انباشتن، غرور، افزودن)

萬 (وان: بی‌شمار، ده هزار) 物 (وو: چیز) 得 (دِه: به دست آوردن، قرارداد، نتیجه، مناسب) 一 (یی: یک، یگانه، هر) 以 (ای: پس) 生 (شِنّ: بودن، زیستن، زادن، خام)

侯 (هو: سالار، امیر) 王 (وانگ: شاه، قهرمان، بزرگمرد) 得 (دِه: به دست آوردن، قرارداد، نتیجه، مناسب) 一 (یی: یک، یگانه، هر) 以 (ای: پس) 為 (وِی: کردن، ساختن، بودن) 天 (تیان: آسمان) 下 (شیا: پایین، فروپایه، بعدی) 貞 (ژِن: معصوم، وفادار، منزه)

یعنی:

«اینها (بودند که آن) قدیمها به یگانگی دست یافتند — آسمان یگانگی را دریافت، پس پاکیزه شد

زمین یگانگی را دریافت، پس آرامش یافت — ارواح یگانگی را دریافتند، پس سپند شدند

دره‌ها یگانگی را دریافتند، پس فراوانی به بار آوردند — چیزهای بی‌شمار یگانگی را دریافتند،پس زاینده گشتند

امیران و شاهان یگانگی را دریافتند، پس آنچه زیر آسمان است را پاکسازی کردند».

مصراع سوم (دره‌ها یگانگی...) که در متن کلاسیک وجود دارد، در نسخه‌های کهن ما وانگ توئی غایب است.[۱] جمله‌ی همتای آن در بند بعد هم به همین شکل احتمالا افزوده‌ای دیرآیندتر است.

این بیت‌ها معنایی روشن و صریح دارند. تنها درباره‌ی یک کلمه توضیحی لازم است و آن هم «لینگ» (靈) است که اغلب «مقدس» یا «الاهی» ترجمه شده، اما برابرنهاد دقیقترش در پارسی «سپند» است. چون همانطور که نیبرگ هم در «دین باستانی ایرانیان» توضیح داده، معنای اصلی آن اثرگذاری و پویایی بوده و تقدس و فرهمندی معنای دومش بوده است. «لینگ» هم دقیقا چنین وضعیتی دارد و بنابراین بهتر است در پارسی به سپند ترجمه شود. در همین جمله «شِن» (神) هردو معنای روح و ایزد را می‌دهد و دلالت اصلی‌اش ارواح نیاکان است که در دین شمنی کهن چینی همچون خدایانی قبیله‌ای پرستیده می‌شدند. این شکل بدوی از پیکربندی تقدس ایزدان که در همه‌ی فرهنگهای

---

[1] Henricks, 1989: 166.

ابتدایی وجود داشته، و در اوستای قدیم هم مثلا مفهوم اولیه‌ی فروهرها تقریبا با آن مترادف است. این مضمون در چین تداوم یافته و مفهوم امر قدسی در دین کنفوسیوسی و دائویی تا به امروز همچنین است. این کلمه را اغلب خداوند ترجمه کرده‌اند که در شکل مفرد نادرست است و خدای یکتای مرسوم در قلمرو تمدن ایرانی را به ذهن متبادر می‌کند. خدایان هم حتا تعبیر دقیقی نیست و شاید بهتر باشد آن را به ارواح بازگردانیم که ارتباطش با روان نیاکان روشن باشد.

بند دوم هم باز شعری طولانی است با شش بیت. ساختار این شعر هم ویژه و جالب است و در پایان کار مخدوش شده است. در شکل پایه مصراعهای اول سه کلمه‌ای و مصراعهای دوم چهار کلمه‌ای بوده‌اند. تنها در مصراع دهم است که یک کلمه‌ی اضافی در ابتدای جمله می‌بینیم و در مصراع دوازدهم دو کلمه‌ی افزوده در ابتدا انتها داریم، و یک مصراع فرد اضافی هم در پایان:

其致之,　天無以清,
將恐裂；　地無以寧,
將恐發；　神無以靈,
將恐歇；　谷無以盈,
將恐竭；　萬物無以生,
將恐滅；　侯王無以貴高
將恐蹶。

کلمات برسازنده‌ی این شعر چنین‌اند، و با توجه به این که مصراع اول همچون مقدمه‌ای آمده، معنی مصراع‌های زوج با مصراع بعدی‌شان تکمیل می‌شود. آن تک مصراع سه کلمه‌ای پایانی هم برای تکمیل مصراع دوازدهم آمده است:

其 (چی: او، آن) 致 (چی: فرستادن، باعث شدن) 之 (ژِه: داشتن، رفتن)

天 (تیان: آسمان) 無 (وو: نه، هیچ) 以 (ای: پس) 清 (چینگ: تمیز، شفاف، خالص، ساکن)

將 (جیانگ: به زودی، حتما، به وسیله‌ی، فقط، گرفتن) 恐 (کُنگ: ترسیدن، هراس، شاید) 裂 (لِیه: ترک، شکاف، قطع شدن)

地 (دی: زمین) 無 (وو: نه، هیچ) 以 (ای: پس) 寧 (نینگ: آشتی، آرامش، صلح، ثبات، عزاداری)

將 (جیانگ: به زودی، حتما، به وسیله‌ی، فقط، گرفتن) 恐 (کُنگ: ترسیدن، هراس، شاید) 發 (فا: پرتاب کردن، ارسال، فرستادن)

神 (شِن: ایزد، جادو، روح) 無 (وو: نه، هیچ) 以 (ای: پس) 靈 (لینگ: ایزد، روح، تابوت، اثرگذار، چالاک)

將 (جیانگ: به زودی، حتما، به وسیله‌ی، فقط، گرفتن) 恐 (کُنگ: ترسیدن، هراس، شاید) 歇 (شیِه: استراحت، توقف)

谷 (گو: دره) 無 (وو: نه، هیچ) 以 (ای: پس) 盈 (یینگ: پر کردن، انباشتن، غرور، افزودن)

將 (جیانگ: به زودی، حتما، به وسیله‌ی، فقط، گرفتن) 恐 (کُنگ: ترسیدن، هراس، شاید) 竭 (جیِه: کتف و شانه، خشک شدن، اسراف کردن)

萬 (وان: بی‌شمار، ده هزار) 物 (وو: چیز) 無 (وو: نه، هیچ) 以 (ای: پس) 生 (شِنّ: بودن، زیستن، زادن، خام)

將 (جیانگ: به زودی، حتما، به وسیله‌ی، فقط، گرفتن) 恐 (کُنگ: ترسیدن، هراس، شاید) 滅 (مِیه: نابود کردن، محو کردن، ناپدید شدن، خاموش کردن)

侯 (هو: سالار، امیر) 王 (وانگ: شاه، قهرمان، بزرگمرد) 無 (وو: نه، هیچ) 以 (ای: پس) 貴 (گوئی: گرانبها، اشرافی، عالیجناب) 高 (گائو: بلند، والا) 將 (جیانگ: به زودی، حتما، به وسیله‌ی، فقط، گرفتن) 恐 (کُنگ: ترسیدن، هراس، شاید) 蹶 (جوئِه: فرو افتادن)

یعنی: «از اینجا بر می‌آید که:

پس اگر آسمان پاکیزگی نداشت	(از این) می‌ترسم که حتما ترک می‌خورد
پس اگر زمین آرامش نداشت	(از این) می‌ترسم که حتما (به دوردستها) پرتاب می‌شد
پس اگر ارواح سپند نبودند	(از این) می‌ترسم که حتما توقف می‌کردند
پس اگر دره‌ها هیچ فراوانی به بار نمی‌آوردند	(از این) می‌ترسم که حتما خشک می‌شدند
پس اگر چیزهای بی‌شمار زاینده نبودند	(از این) می‌ترسم که حتما محو می‌شدند
پس اگر امیران و شاهان شرفی والا نداشتند	(از این) می‌ترسم که حتما فرو می‌افتادند».

چنان که گذشت، چهارمین بیت (پس اگر دره‌ها...) که در متن کلاسیک وجود دارد، در نسخه‌های کهن ما وانگ توئی غایب است.[۱]

بند سوم دو جمله‌ی منثور است با شش و پنج کلمه:

故 (گو: پیر، قدیمی، بنابراین) 貴 (گوئی: گرانبها، اشرافی، عالیجناب) 以 (ای: پس) 賤 (جیَن: ارزان، پست، بد، تحقیر، تنفر) 為 (وِی: کردن، ساختن، بودن) 本 (بِن: خاستگاه، مبنا، اصولا، این)

高 (گائو: بلند، والا) 以 (ای: پس) 下 (شیا: پایین، فروپایه، بعدی) 為 (وِی: کردن، ساختن، بودن) 基 (جی: پی دیوار، بنیاد، اصلی)

یعنی: «پس بنابراین خاستگاه اشراف در فرومایگان است/ پس خاستگاه بلندپایگان در فرودستان است». در نسخه‌های ما وانگ توئی این جمله یک نشانه‌ی «پی» (باید) اضافی دارد. بنابراین هندریکز آن را چنین ترجمه کرده که: «پس بنابراین خاستگاه اشراف باید در فرمایگان باشد و خاستگاه بلندپایگان باید در فرودستان باشد».[۲]

---

[1] Henricks, 1989: 166.
[2] Henricks, 1989: 168.

بند چهارم و پنجم روی هم رفته جمله‌ای طولانی، منثور و مرکب است که انگار بعدتر همچون توضیحی به جمله‌ی پیشین افزوده شده باشد:

是 (شی: بودن، باشه) 以 (ای: پس) 侯 (هو: سالار، امیر) 王 (وانگ: شاه، قهرمان، بزرگمرد) 自 (زی: خود، خویش، البته) 稱 (چِنگ: وزن، گفتن، بیان، نامیدن، شهرت) 孤 (گُو: یتیم، تنها)، 寡 (گوا: کم، تنها، بیوه، بی‌مزه)، 不 (بو: نه) 穀 (گو: غله، برنج، خوب، دستمزد)

此 (تْسی: این، اینجا) 非 (فِی: قید نفی: نه، نیست) 以 (ای: پس) 賤 (جیَن: ارزان، پست، بد، تحقیر، تنفر) 為 (وِی: کردن، ساختن، بودن) 本 (بِن: خاستگاه، مبنا، اصولا، این) 耶 (یِه: پدر، علامت سؤال) ؟ 非 (فِی: قید نفی: نه، نیست) 乎 (هو: در، بر)

故 (گو: پیر، قدیمی، بنابراین) 致 (چی: فرستادن، باعث شدن) 數 (شو: مقدار، چند، قانون، شمردن) 譽 (یو: شهرت، ستایش) 無 (وو: نه، هیچ) 譽 (یو: شهرت، ستایش)

یعنی: «پس اینطوری است که امیر و شاه خود را یتیم و بیکس و تنگدست می‌نامند/ پس مگر نه این که خاستگاه (همه) در فرومایگان است؟/ بنابراین آن مقدار شهرتی که دارند را همچون گمنامی می‌نمایانند». در آخرین جمله، در متن کلاسیک علامت «یو» آمده که گردونه و ارابه معنا می‌دهد و برخی نیز مثل هنریکز آن را به همین شکل ترجمه کرده‌اند.[1] اما امروز توافقی بین پژوهشگران وجود دارد که این نشانه شکلی تحریف شده از نشانه‌ی دیگری با همین خوانش «یو» است که آوازه و شهرت معنی می‌دهد.[2]

آخرین بند این فصل هم جمله‌ایست دو بخشی و منثور با این کلمات:

---

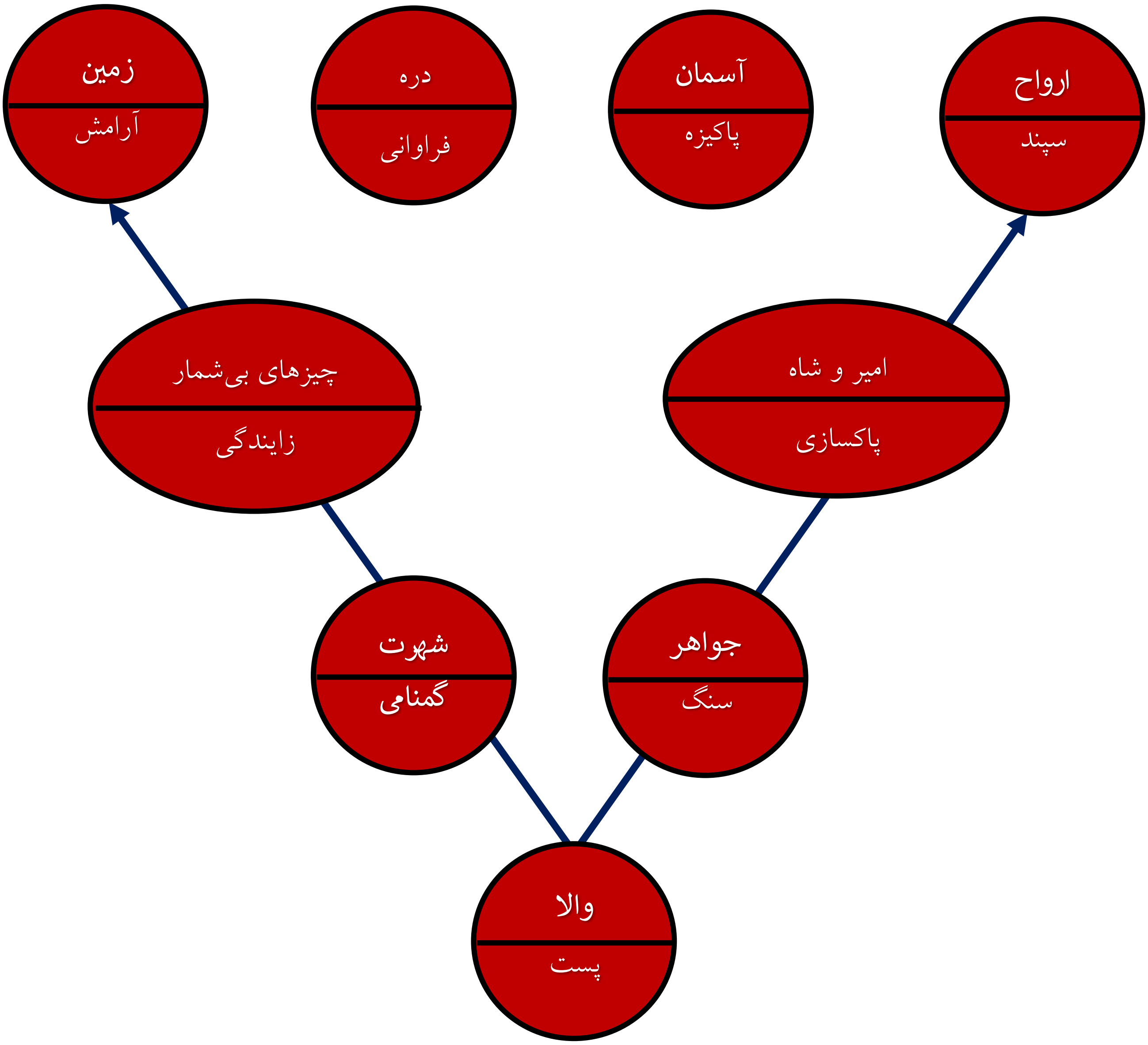
[1] Henricks, 1989: 165.
[2] Henricks, 1989: 168.

不 (بو: نه) 欲 (یو: قصد، میل) 琭 (لو: جواهر، سنگ قیمتی) 琭 (لو: جواهر، سنگ قیمتی) 如 (رو: شبیه به، اگر، مثلا) 玉 (یو: یشم، جواهر، زیبا)

珞 (لوئُو: یشم؟) 珞 (لوئُو: یشم؟) 如 (رو: شبیه به، اگر، مثلا) 石 (شی: سنگ، صخره)

یعنی: «قصدشان این نیست که شبیه سنگ قیمتی باشند/ (نه مثل) یشم، (نه مثل) یشم، (بلکه قصد دارند) مثل سنگ (سخت) باشند».

در آخرین جمله علامت «لوئُو» (珞) ابهام زیادی دارد و معنای آن دقیق دانسته نیست. این نشانه از ترکیب دو علامت «یشم» (王) و «هرچه، هر» (各) تشکیل شده و احتمالا یشم یا شیئی آیینی که از یشم ساخته شده معنی می‌دهد. برخی آن را زنگ یشمی ترجمه کرده‌اند که گزینه‌ای محتمل است. به هر روی از تکرار کلمات در جمله‌ی اول و دوم روشن است که منظور مقابل نهادن جواهرات گرانبها و ظریف در برابر سنگهای زمخت و محکم و استوار است، و این که فرمانروا به دومی می‌ماند، نه اولی.


زمین
آرامش
دره
فراوانی
آسمان
پاکیزه
ارواح
سپند
چیزهای بی‌شمار
زایندگی
امیر و شاه
پاکسازی
شهرت
گمنامی
جواهر
سنگ
والا
پست

گفتار دوم: زند فصل سی و نهم

مضمون مرکزی فصل سی و نهم «یگانگی» است و این مفهومی است که در چند فصل دیگر این کتاب نیز شرح داده شده است. چنان که دیدیم، در فصل دهم و بیست و دوم یگانگی همچون غایتی معرفی شده و سرمشق و قالبی است که شاه و حکیم خود را بر اساس آن شکل می‌دهند. در فصل ١٤ یگانگی همچون مرزی در میانه‌ی هستی و عدم معرفی شده است. اما در اینجا و در فصل ٤٢ است که مفصل‌ترین توصیف را از یگانگی می‌بینیم.

بند نخست با اشاره به شش رکنِ دنیا آغاز می‌شود، و می‌گوید که این شش توانسته‌اند یگانگی را دریابند و به این ترتیب هریک با صفتی نیکو آراسته شده‌اند. این شش عبارتند از آسمان و زمین و ارواح و دره‌ها و چیزهای بی‌شمار و شاهان و امیران. اینها دو به دو با هم تلازم دارند. یعنی آسمان و زمین روی هم رفته جهان را بر می‌سازند، دره‌ها و چیزهای بی‌شمار هستندگان درون این جهان را تشکیل می‌دهند و ارواح و شاهان و امیران نظم اجتماعی متکی بر دین و سیاست را نشان می‌دهند.

٣٩.١: اینها (بودند که آن) قدیمها به یگانگی دست یافتند: آسمان یگانگی را دریافت، پس پاکیزه شد

زمین یگانگی را دریافت، پس آرامش یافت ارواح یگانگی را دریافتند، پس سپند شدند

دره‌ها یگانگی را دریافتند، پس فراوانی به بار آوردند چیزهای بی‌شمار یگانگی را دریافتند،پس زاینده گشتند

امیران و شاهان یگانگی را دریافتند، پس آنچه زیر آسمان است را پاکسازی کردند

هریک از این شش، پس از دستیابی به یگانگی چیزی به دست آوردند. پاکیزگی آسمان، آرامش زمین، تقدس ارواح نیاکان، انباشتگی دره‌ها و زایندگی چیزهای بی‌شمار از اینجا ناشی شده است. اما جالب است که امیران و شاهان که واپسین حلقه‌ی این زنجیره هستند صفتی به دست نیاوردند و در مقابل به فعلی دست یازیدند که عبارت است از پالوده کردن جهان و پاکسازی آنچه زیر آسمان است.

ارتباط صفات با موصوف‌ها در اینجا قدری مبهم است. تقدس ارواح نیاکان یا سکون و آرمیدگی زمین مواردی شناخته شده هستند. اما این که آسمان پاکیزه باشد یا وظیفه‌ی شاهان و امیران پاکسازی دنیا باشد، چندان مرسوم و مشهور نیستند. بنابراین چنین می‌نماید که این گزاره‌ها درون سنت فکری خاصی پدید آمده باشند. سنتی که احتمالا مستقل از مکاتب بازمانده از چین باستان و بی‌ربط به گفتمانهای برخاسته از ایران، جایی در چین باستان وجود داشته و این شعرها از آن به درون متن «دائو ده جینگ» راه یافته است.

بند دوم هم باز شعری است که در همین سنت تولید شده و ادامه‌ی بند اول محسوب می‌شود:

۳۹.۲: از اینجا بر می‌آید که:

پس اگر آسمان پاکیزگی نداشت (از این) می‌ترسم که حتما ترک می‌خورد

پس اگر زمین آرامش نداشت (از این) می‌ترسم که حتما (به دوردستها) پرتاب می‌شد

پس اگر ارواح سپند نبودند (از این) می‌ترسم که حتما توقف می‌کردند

پس اگر دره‌ها هیچ فراوانی به بار نمی‌آوردند (از این) می‌ترسم که حتما خشک می‌شدند

پس اگر چیزهای بی‌شمار زاینده نبودند (از این) می‌ترسم که حتما محو می‌شدند

پس اگر امیران و شاهان شرفی والا نداشتند (از این) می‌ترسم که حتما فرو می‌افتادند

این بند از این نظر جای توجه دارد که منظور از صفتهای بند نخست را روشنتر می‌کند. بر این مبنا می‌توان دریافت که منظور از صفات پیشین چیزهایی متفاوت و پیچیده‌تر بوده است. مثلا پاکیزگی آسمان وقتی از بین می‌رود،

سقف آسمان تیره نمی‌شود، بلکه ترک می‌خورد. یا زوال تقدس در ارواح، نه به پلید شدن، که به توقف و ایستادن‌شان می‌انجامد. جمله‌ی مربوط به امیران و شاهان هم نشان می‌دهد که منظور از پاکسازی امری سیاسی بوده و با شرافت و شأن والای مراجع قدرت پیوند دارد. چون در غیاب آن، این هم فرو می‌ریزد.

فصل سی و نهم از یک نیمه‌ی آغازین تشکیل یافته که این دو شعر را در بر می‌گیرد، و احتمالا از سنتی محلی و متفاوت به کتاب راه یافته است. نیمه‌ی دوم متن متفاوت است و جمله‌هایی به نسبت طولانی و منثور است که شرحی درباره‌ی این شعر می‌دهند و می‌کوشند آن را با بافت «دائو ده جینگ» پیوند بزنند. جالب است که محتوای این بخش ارتباط چندانی با شعرهای آغازین ندارند. در این نیمه‌ی دوم به جای تاکید بر مفهوم یگانگی و صفات مشتق از آن، بر ارتباط والا و پست پافشاری شده و پیام اصلی آن است که چیزهای والا و خوب در چیزهای پست و فرومایه ریشه دارند:

۳۹.۳: پس بنابراین خاستگاه اشراف در فرومایگان است

پس خاستگاه بلندپایگان در فرودستان است

۳۹.٤: پس اینطوری است که امیر و شاه خود را یتیم و بیکس و تنگدست می‌نامند

۳۹.۵: پس مگر نه این که خاستگاه (همه) در فرومایگان است؟

بنابراین آن مقدار شهرتی که دارند را همچون گمنامی می‌نمایانند

۳۹.٦: قصدشان این نیست که شبیه سنگ قیمتی باشند

(نه مثل) یشم، (نه مثل) یشم، (بلکه قصد دارند) مثل سنگ (سخت) باشند

آن مفسرانی که به جای شهرت کلمه‌ی «گاری» را اختیار کرده‌اند، منظور جمله را چنین فهمیده‌اند که گویی به رابطه‌ی جزء و کل اشاره می‌کند. اما این تفسیر بودایی است و از داستان مشهور شاهی به اسم مالیندا برگرفته شده است. روایتی که در دین بودایی چند قرن بعد از متن «دائو ده جینگ» پدید آمده و ورودش به سپهر تمدن چینی حتا

از آن هم دیرتر بوده است. بنابراین بسیار بعید است چنین دلالتی از ابتدا در متن وجود داشته باشد. مفسرانی مانند ای شِن تینگ، ما هْسو لون و جیانگ هْسی چانگ چنان که گفتیم، این نشانه را تحریفی از «یو» (譽) دانسته‌اند و آن را به شهرت ترجمه کرده‌اند، و بسیاری از جمله هلن چن نیز همین مسیر را پیموده‌اند.[1] این خوانش درست می‌نماید، چون در فصل هفدهم هم تقابل شهرت و گمنامی را دیدیم و در فصل هجدهم متن چوانگ تسه هم چنین تاکیدی بر این تقابل در ساحت سیاسی دیده می‌شود.

[1] Chen, 1989: 151.

بخش چهلم: برگردان و زند فصل چهلم

گفتار نخست: برگردان فصل چهلم

反者道之動；弱者道之用。

天下萬物生於有，有生於無。

۴۰.۱: رفتنِ راه، بازگشتن است

کارکرد راه، ضعف است

۴۰.۲: بی‌شمار چیزهای زیر آسمان از فراوانی زاده شده‌اند

فراوانی از هیچ زاده می‌شود

فصل چهلم از دو بند و چهار جمله تشکیل شده است و یکی از کوتاهترین فصل‌های «دائو ده جینگ» است.

بند نخست تک بیتی است که هر مصراعش پنج کلمه دارد:

反 (فَن: برعکس، تکرار، شورش، مخالفت، انعکاس) 者 (ژِه: پسوند صفت برتر؛ –تر/ –ترین) 道 (دائو: راه) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 動 (دُنگ: حرکت، جنبیدن، تماس)

弱 (روئُو: ضعیف، شکننده، فرو دست) 者 (ژِه: پسوند صفت برتر؛ –تر/ –ترین) 道 (دائو: راه) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 用 (یُونگ: استفاده کردن، به کار گرفتن، خوردن)

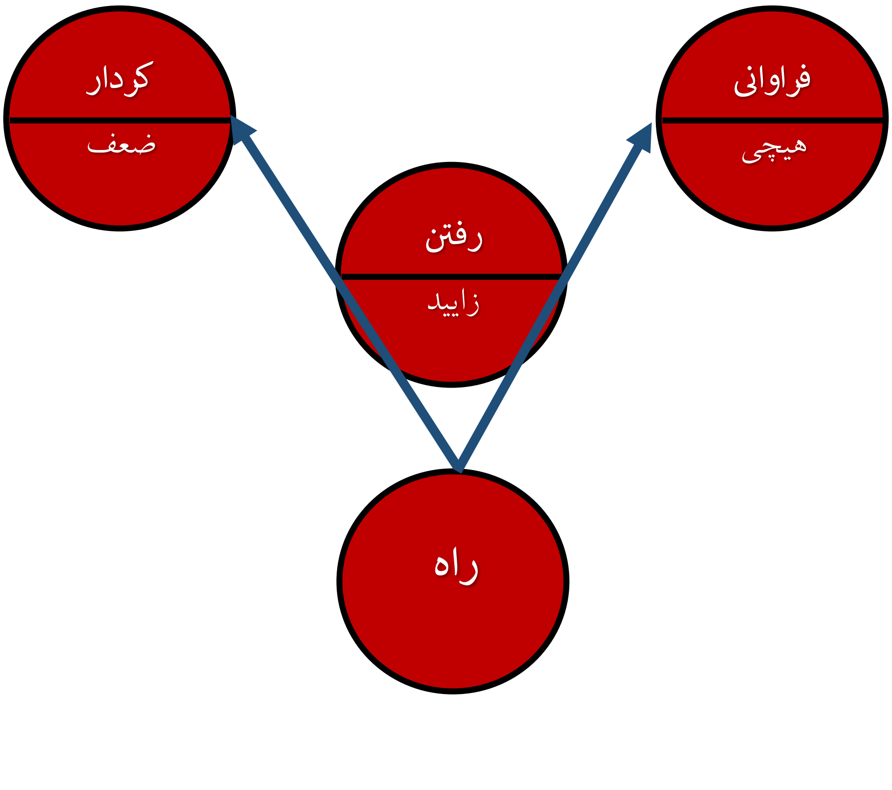
یعنی: «رفتنِ راه، بازگشتن است/ کارکرد راه، ضعف است».

بند دوم هم از دو جمله تشکیل شده:

天 (تیان: آسمان) 下 (شیا: پایین، فروپایه، بعدی) 萬 (وان: بی‌شمار، ده هزار) 物 (وو: چیز) 生 (شِنّ: بودن، زیستن، زادن، خام) 於 (یو: در، با، از) 有 (یُوو: فراوان، داشتن)

有 (یُوو: فراوان، داشتن) 生 (شِنّ: بودن، زیستن، زادن، خام) 於 (یو: در، با، از) 無 (وو: نه، هیچ)

یعنی: «بی‌شمار چیزهای زیر آسمان از فراوانی زاده شده‌اند/ فراوانی از هیچ زاده می‌شود»



گفتار دوم: زند فصل چهلم

فصل چهلم نیز یکی از بخش‌های نادر «دائو ده جینگ» است که در آن راه (دائو) توصیف شده است. این وصف البته بسیار مختصر است و رمزگونه. تقریبا همه‌ی مترجمان و مفسران جمله‌ی نخست را مبنا گرفته‌اند و گفته‌اند محور اصلی بحث آن است که راه جنبه‌ای چرخه‌ای دارد و به سوی خود باز می‌گردد.

۴۰.۱: رفتنِ راه، بازگشتن است

کارکرد راه، ضعف است

در این معنا احتمالا امکان رفتن و بازگشتن در یک راه برای راوی الهام‌بخش بوده است. یعنی اگر به تجربه‌ی زیسته‌ی مردمان بازگردیم، می‌بینیم که احتمالا خاستگاه جمله‌ی نخست این مشاهده بوده که راه هرچند مسیری خطی را در دل طبیعت تعیین می‌کند، اما جهت ندارد. یعنی در آن هم می‌شود رفت و هم بازگشت، و اغلب در راه روندگان و آیندگان با هم برخورد می‌کنند، و هر رفتی با برگشتی همراه می‌شود. به همین خاطر پیوند میان جمله‌ی اول و دوم در این بند برقرار می‌شود. از دید راوی بازگشتن در راه، از رفتن مهمتر است. به همین خاطر در نهایت هرکس در ارتباط با راه به سر جای اولش باز می‌گردد. این شاید به روند محور زمان نیز اشاره کند و روند پیر شدن پس از اوج جوانی را نشان دهد که فرد کهنسال را به ضعف و ناتوانی دوران کودکی‌اش باز می‌گرداند.

با این حال به نظرم این تعبیر محور اصلی متن نیست و بخش اصلی این فصل، بند دوم است که بر همگرایی هستی و نیستی تاکید می‌ورزد:

۴۰.۲: بی‌شمار چیزهای زیر آسمان از فراوانی زاده شده‌اند

فراوانی از هیچ زاده می‌شود

این جمله است که جبهه‌ی اصلی متن را نشان می‌دهد. این که چیزهای زیر آسمان از فراوانی و انباشتگی زاده شوند، و خودِ این انباشتگی از تهیا برخاسته باشد، امری تجربی و عینی نیست و گزاره‌ای انتزاعی و شبه‌فلسفی است که موضع‌گیری مشخصی را در برابر اندیشه‌ی ایرانی نشان می‌دهد. اندیشه‌ی زرتشتی بر این نکته تاکید داشت که هستی نیامیخته و پاکیزه است. یعنی چیزهای خیز از خاستگاهی خیر و چیزهای شر از خاستگاهی شر برمی‌خیزند. به همین ترتیب هستی آفریدگاری مقدس و مثبت دارد و در مقایبل نیستی زاده‌ی اهریمن است. هورمزد هیچ نیستی و منفی‌ای نمی‌آفریند و همه‌ی مرگها و غیابها و بیماری‌ها و خطاها و دروغها از اهریمن ناشی می‌شود. در مقابل اهریمن از آفرینش امر مثبت عاجز است و هیچ هستنده‌ای خلق نمی‌کند. به تعبیر زیبای بندهش، «اهورامزدا با آفریدن هستی و اهریمن با تراشیدن نیستی چیزها را خلق می‌کنند».

یکی از محورهای مفهومی مهم «دائو ده جینگ»، مخالفت با این اصل فلسفی–اخلاقی است. اندیشه‌ی یین–یانگ که سنت فکری متفاوتی است، اما همزمان و همسایه و همگرا با کیش دائو شکل گرفته، نشان می‌دهد که در دوران هخامنشی همزمان با انتقال آرای ایرانی به شرق، واکنشی چند شاخه و لایه لایه به آن پدید آمده و فرهنگ چینی در چند جبهه به مخالفت با آن پرداخته است. اندیشه‌ی یین–یانگ که نور و ظلمت یا هستی و نیستی را به هم مربوط می‌داند و تبدیل مداوم‌شان به همدیگر را تبلیغ می‌کند، مضمونی همسان با بند دوم این فصل دارد. این بند البته صریحتر با گزاره‌ای اوستایی مخالفت می‌کند، و آن هم پالودگی اخلاقی وجود است و نیالوده بودن هستی به نیستی.

این تعبیر که «فراوانی/ پُری/ خاستگاه چیزها» از هیچ زاده می‌شود، در آن دوران تقریبا به این معنا بوده که چیزهای زیر آسمان، یعنی موجودات مستقر در گیتی، آفریده‌ی اهریمن هستند. با حلاجی این جمله بند نخست رو شفاف‌تر درک می‌شود. در آنجا هم احتمالا مخالفتی با هدفمند بودن جهان و جهتمند بودن سیر تاریخ را می‌بینیم. یعنی

واژگونه‌ی این گزاره‌ی زرتشتی مورد نظر بوده که تاریخ را سیری انباشتی و یکسویه از رخدادها در مسیر نبردی جاویدان می‌داند و نقطه‌ی ختمی برایش قایل است که در آن نیکی بر بدی و هستی بر نیستی چیره می‌شود. روشن است که اگر نگرش چرخه‌ای از زمان را بپذیریم، بر تصویری بدوی و پیشازرتشتی از هستی صحه گذاشته‌ایم که در جوامع کشاورز قدیمی رواجی عام داشته و طی آن هیچ چیز تغییر چندانی نمی‌کرده و محور زمان تکرار چرخه‌هایی دقیقا همسان بوده است. در این دنیای دیرینه‌ی هنوز فلسفی نشده که اخلاق در آن ابداع نشده و هورمزد و اهریمن در آن شناسایی نشده‌اند، جاده‌ها همیشه دوطرفه است و هستان از نیستان زاده می‌شوند، بی آن که دغدغه‌ای اخلاقی مخدوش شود، یا ناسازگاری و تناقضی در اندیشه‌ای فلسفی نمایان گردد.

بخش چهل و یکم: برگردان و زند فصل چهل و یکم

گفتار نخست: برگردان فصل چهل و یکم

上士聞道，勤而行之；中士聞道，若存若亡；下士聞道，大笑之。

不笑不足以為道。

故建言有之：明道若昧；進道若退；夷道若纇；上德若谷；太白若辱；廣德若不足；建德若偷；質真若渝；大方無隅；大器晚成；大音希聲；大象無形；道隱無名。

夫唯道，善貸且成。

٤١.١: باسوادِ والامقام وقتی از راه خبر گرفت،	آنگاه فعالانه آن را به کار می‌بندد
باسوادِ میان‌مایه وقتی از راه خبر گرفت،	گاه مطیعش می‌شود و گاهی نمی‌شود
باسوادِ فروپایه وقتی از راه خبر گرفت،	از خنده روی پایش بند نمی‌شود

٤١.٢: (اگر به راه) چنین فراوان نمی‌خندیدند، پس (دیگر) راه نبود.

۴۱.۳: از این رو این زبانزدهای فراوان را داریم که:

راه درخشان گویی که تاریک است
راه پیشاروی، گویی به عقب باز می‌گردد
راه بیگانگان گویی خطا باشد
فضیلت والا گویی که دره‌ایست
بی‌آلایشِ بزرگ گویی که لکه‌دار باشد
فضیلت بیگانه‌ی باختری گویی که بسنده نباشند
فضیلتی که تاسیس شده، گویی که دزدی باشد
جسمِ واقعی گویی متغیر و تهی باشد
چهارگوش بزرگ، هیچ کنجی ندارد
ظرف بزرگ دیر پخته می‌شود
آوای بزرگ را به زحمت می‌شود شنید
از خبر بزرگ توقع می‌رود که اعلام شود
تصویر بزرگ صورتی ندارد
شکل بزرگ هیچ شکلی ندارد
راه پنهان هیچ نامی ندارد

۴۱.۴: فقط راه است که مهربانانه به مرد قرض می‌دهد و دسترسی به چیزهای فراوان را ممکن می‌سازد.

فصل چهل و یکم از چهار بندِ به کلی متفاوت تشکیل یافته است. نخستین بند شعری است در سه بیت که هر مصراعش جز آخری چهار کلمه دارد، و وزن و قافیه‌اش با تکرار بالای مصراعهای فرد (سه کلمه از چهار کلمه) رقم خورده است:

上士聞道,　　勤而行之；
中士聞道,　　若存若亡；
下士聞道,　　大笑之。

کلمات برسازنده‌ی این بند چنین‌اند:

上 (شانگ: بالا، برتر، مقدم، امپراتور) 士 (شی: مرد، مرد مجرد، باسواد، سردار، شأن) 聞 (وِن: شنیدن، بو کشیدن، انتقال یافتن، خبر، مشهور) 道 (دائو: راه)

勤 (چین: سازنده، فعال) 而 (اِر: و، آنگاه، اما) 行 (شینگ: رفتن، اجرا کردن، خوب بودن) 之 (ژِه: داشتن، رفتن)

中 (ژونگ: میان، درون، در حینِ) 士 (شی: مرد، مرد مجرد، باسواد، سردار، شأن) 聞 (وِن: شنیدن، بو کشیدن، انتقال یافتن، خبر، مشهور) 道 (دائو: راه)

若 (روئو: تو، او، مطیع، اگر) 存 (تْسون: وجود داشتن، بالیدن، حفظ شدن) 若 (روئو: تو، او، مطیع، اگر) 亡 (وانگ: نداشتن، نکردن، مردن، تباه شدن)

下 (شیا: پایین، فروپایه، بعدی) 士 (شی: مرد، مرد مجرد، باسواد، سردار، شأن) 聞 (وِن: شنیدن، بو کشیدن، انتقال یافتن، خبر، مشهور) 道 (دائو: راه)

大 (دا: بزرگ، عظیم، بالغ، پدر) 笑 (شیاو: خندیدن، مسخره کردن، لبخند) 之 (ژِه: داشتن، رفتن)

یعنی: «باسوادِ والامقام وقتی از راه خبر گرفت،	آنگاه فعالانه آن را به کار می‌بندد
باسوادِ میان‌مایه وقتی از راه خبر گرفت،	گاه مطیعش می‌شود و گاهی نمی‌شود
باسوادِ فروپایه وقتی از راه خبر گرفت،	از خنده روی پایش بند نمی‌شود».

در ابن بند بیشتر مترجمان «شی» (士) را «شخص»[1] یا «مرد»[2] و یا «نوعی آدم»[3] ترجمه کرده‌اند. اما اینها در زبان چینی کلمات دقیقتر و روشنتری دارند. «شی» دایره‌ی معنایی محدودتری دارد و به طور خاص به مردی با شأن اجتماعی ویژه اشاره می‌کند که به طبقه‌ای بالاتر از رعیت تعلق داشته باشد. از این رو هم به سرداران اطلاق می‌شود و هم به ویژه به دیوانسالاران. به همین خاطر معنای دقیقترِ آن «مردِ باسواد» یا «مردِ آگاه و ممتاز» است. در گفتار بعد

---

[1] Chen, 1989: 153-154.

[2] پاشائی، ۱۳۷۱: ۳۷۹.

[3] Henricks, 1989: 168-169.

خواهیم دید که مضمون اصلی این فصل شیوه‌ی رویارویی چینی‌ها با آموزه‌های منتشر شده از ایران زمین است، و بنابراین این کلمه به طبقه‌ی فرهیخته و باسواد قوم هان ارجاع می‌دهد و باید «باسواد» یا «مرد باسواد» ترجمه‌اش کرد.

بند دوم جمله‌ایست منثور با هفت کلمه: **不笑不足以為道**، که از این کلمات تشکیل یافته است:

不 (بو: نه) **笑** (شیاو: خندیدن، مسخره کردن، لبخند) **不** (بو: نه) **足** (زو: پا، رفتن، راضی کردن، فراوان، توقف، کاملا) **以** (ای: پس) **為** (وِی: کردن، ساختن، بودن) **道** (دائو: راه)

یعنی: «(اگر به راه) چنین فراوان نمی‌خندیدند، پس (دیگر) راه نبود».

بند سوم متنی بسیار طولانی است که می‌توان در قالب شعری با هفت بیت مرتب‌اش کرد. در این شعر همه‌ی مصراع‌ها جز اولی و هفتمی چهار کلمه دارند و تنها این دو هستند که با یک کلمه‌ی اضافی پنج نشانه دارند:

故建言有之：　明道若昧；

進道若退；　夷道若纇；

上德若谷；　太白若辱；

廣德若不足；　建德若偷；

質真若渝；　大方無隅；

大器晚成；　大音希聲；

大象無形；　道隱無名。

علامت‌های سازنده‌ی این متن عبارتند از:

故 (گو: پیر، قدیمی، بنابراین) **建** (جیان: ساختن، بنا کردن، پیشنهاد) **言** (یَن: گفتن، بحث، اعلام) 有 (یُوو: فراوان، داشتن) **之** (ژِه: داشتن، رفتن)

明 (مینگ: روشن، شفاف، بینایی، دقیق، فردا) 道 (دائو: راه) 若 (روئو: تو، او، مطیع، اگر) 昧 (مِی: نادان، پنهان کردن، تاریک، خدشه)

進 (جین: پیشروی، دریافت کردن، دادن، ورود، خوردن) 道 (دائو: راه) 若 (روئو: تو، او، مطیع، اگر) 退 (تونِه: عقب‌نشینی، منصرف شدن، برگشتن)

夷 (یی: وحشی، بیگانه، با خاک یکسان کردن، هموار، شاد، هم‌نسل) 道 (دائو: راه) 若 (روئو: تو، او، مطیع، اگر) 纇 (لِی: گره، خطا، پلید)

上 (شانگ: بالا، برتر، مقدم، امپراتور) 德 (دِه: فضیلت، مهربانی، ذهن) 若 (روئو: تو، او، مطیع، اگر) 谷 (گو: دره)

太 (تای: هم، خیلی، بزرگتر، بانو) 白 (بای: سفید، تمیز، درخشان، توضیح) 若 (روئو: تو، او، مطیع، اگر) 辱 (رو: توهین، شرم، بی‌آبرو کردن)

廣 (گوانگ: عریض، پهناور، معمول، باختری و بیگانه) 德 (دِه: فضیلت، مهربانی، ذهن) 若 (روئو: تو، او، مطیع، اگر) 不 (بو: نه) 足 (زو: پا، رفتن، راضی کردن، فراوان، توقف، کاملا)

建 (جیان: ساختن، بنا کردن، پیشنهاد) 德 (دِه: فضیلت، مهربانی، ذهن) 若 (روئو: تو، او، مطیع، اگر) 偷 (تَو: دزدیدن، زنا کردن، سارق، پنهانی)

質 (ژی: ماده، جسم، کیفیت) 真 (ژِن: واقعی، اصیل، مشخص، جایگاه، تصویر) 若 (روئو: تو، او، مطیع، اگر) 渝 (یو: تغییر کردن، مخالفت، حذف کردن)

大 (دا: بزرگ، عظیم، بالغ، پدر) 方 (فانگ: موازی، همتا، زورق نئین، مقایسه، چهارگوش، تمایز) 無 (وو: نه، هیچ) 隅 (یو: گوشه، لبه، کنج)

大 (دا: بزرگ، عظیم، بالغ، پدر) 器 (چی: ابزار، اندام، استعداد، ظرف) 晚 (وآن: عصر، شب، دیر، کهولت) 成 (چِنگ: کامیابی، به دست آوردن، کامل، تبدیل شدن)

大 (دا: بزرگ، عظیم، بالغ، پدر) 音 (یین: صدا، خبر) 希 (شی: امید، توقع) 聲(شِنگ: صدا، آوازه، پیام، بیان کردن)

大 (دا: بزرگ، عظیم، بالغ، پدر) 象 (شیانگ: شکل، فیل، عاج) 無 (وو: نه، هیچ) 形 (شینگ: شکل، تصویر، پیکر، سبک)

道 (دائو: راه) 隱 (یین: پنهان، ناپیدا، مهم، راز) 無 (وو: نه، هیچ) 名 (مینگ: نام)

این شعر را می‌توان چنین ترجمه کرد: «

از این رو این زبانزدهای فراوان را داریم که:	راه درخشان گویی که تاریک است
راه پیشاروی، گویی به عقب باز می‌گردد	راه بیگانگان گویی خطا باشد
فضیلت والا گویی که دره‌ایست	بی‌آلایشِ بزرگ گویی که لکه‌دار باشد
فضیلت بیگانه‌ی باختری گویی که بسنده نباشند	فضیلتی که تاسیس شده، گویی که دزدی باشد
جسمِ واقعی گویی متغیر و تهی باشد	چهارگوش بزرگ، هیچ کنجی ندارد
ظرف بزرگ دیر پخته می‌شود	آوای بزرگ را به زحمت می‌شود شنید
از خبر بزرگ توقع می‌رود که اعلام شود	تصویر بزرگ صورتی ندارد
شکل بزرگ هیچ شکلی ندارد	راه پنهان هیچ نامی ندارد».

این متن چندین گره دارد که باید یکایک گشوده شوند. توجه داشته باشید که مصراع چهارم (夷道若纇) دو معنای متفاوت را به ذهن متبادر می‌کند که اغلب مترجمان یکی‌اش را بدیهی فرض کرده‌اند و نوشته‌اند: «راه هموار

گویی که ناهموار باشد».[1] در این مصراع کلمه‌ی اول و آخر چندین معنا دارند که باید مورد توجه قرار گیرند. «یی» (夷) که اغلب به «هموار» ترجمه شده، در اصل معنای دیگری دارد و مفهوم «بیگانه و وحشی» را می‌رساند. چون بیگانگان با حمله و غارت و سوختن پیوند دارند، فعل «یی» از تعمیم همین معنا ساخته شده و «ریشه‌کن کردن، با خاک یکسان کردن» معنی می‌دهد و معنای صاف و هموار بعدتر از اینجا برخاسته است. یعنی در متنی به قدمت «دائو ده جینگ» به احتمال زیاد باید آن را به صورت «بیگانه و وحشی» ترجمه کرد و نه هموار.

کلمه‌ی مقابل «یی» در این مصراع، «لِی» (纇) است که معنایی حتا دورتر از این نسبت به ترجمه‌های مرسوم دارد. اغلب این نشانه را «ناهموار» ترجمه کرده‌اند و این آشکارا زیر تاثیر ترجمه‌ی «یی» بوده که خودش مشکوک است و جای چون و چرا دارد. «لِی» اما در متون قدیمی معنی ناهمواری نمی‌دهد و «خطا و پلیدی» یا «گره» را نشان می‌دهد. بنابراین ترجمه‌ی درست‌تر این مصراع چنین است: «راه بیگانگان گویی خطا باشد» یا «راه سرزمین بیگانه، گویی پلید باشد». این ترجمه هم با کلمات سازگاری بیشتری دارد و هم با مضمون متن که مخالفت با نفوذ آرای بیگانگان باختری است، بیشتر می‌خواند.

به همین ترتیب بیت چهارم را اغلب چنین برگردانده‌اند: «فضیلت گسترنده گویی ناکافی باشد/ فضیلتی که خوب بنیاد شده، گویی ضعیف باشد».[2] باز در اینجا برگردانِ نشانه‌ها جای چند و چون دارد. «گوانگ» (廣) معنای عریض و پهناور هم می‌دهد، اما معنای دیگرش بیگانه و به ویژه بیگانه‌ی باختری، یعنی آریایی‌های قلمرو ترکستان است. یعنی برچسبی است که به چیزهای بیگانه‌ی مربوط به اقوام آریایی غرب سرزمین هان‌ها اشاره می‌کند. از این رو واژه‌ای بسیار مهم است که در فهم کلیت این فصل اهمیتی کلیدی دارد. معنای «پهناور» و «بیگانه‌ی غربی» در این

[1] Henricks, 1989: 170; Chen, 1989: 154.
[2] Henricks, 1989: 170; Chen, 1989: 154.

نشانه موازی هستند، اما اگر به مصراع دوم بنگریم، حضور کلمه‌ی «تَو» (偷) نشان می‌دهد که اولی منظور بوده و نه دومی. «تَو» را هم اغلب به «ضعیف» ترجمه کرده‌اند که دقیق و درست نیست. این کلمه در اصل چیزهای غیرقانونی و غیرمجاز را نشان می‌داده و به طور خاص به دزدی کردن و زنا اشاره می‌کند. اینها اتفاقا عناصری هستند که به بیگانگان غربی هم منسوب هستند. یعنی قبایل سکا در ادبیات کهن چینی به خاطر غارتگری‌شان و روابط جنسی آزادانه‌شان مورد نکوهش و موضوع افسانه‌پردازی بوده‌اند. بنابراین اگر به کلیت بیت بنگریم، روشن است که شماتت راه و روش بیگانه‌های غربی و غیرمجاز بودن روش ایشان مورد نظر است، نه گستردگی و پهناور بودن راه، و ضعیف بودن‌اش، که اصولا معنای روشن و درستی هم به دست نمی‌دهد.

آخرین بند هم از دو جمله‌ی منثور تشکیل یافته است: 夫唯道，善貸且成。

夫 (فو: مرد، شوهر) 唯 (وِئی: فقط، چون، گرچه) 道 (دائو: راه)

善 (شان: خوب، درست، مهربان، مردن) 貸 (دَی: قرض دادن، عذرخواهی) 且 (جو: خیلی، چند، فراوان) 成 (چِنگ: کامیابی، به دست آوردن، کامل، تبدیل شدن)

یعنی: «فقط راه است که مهربانانه به مرد قرض می‌دهد و دسترسی به چیزهای فراوان را ممکن می‌سازد».

در اینجا هم بیشتر مترجمان کلمه‌ی «فو» (夫) را نادیده گرفته‌اند و جمله‌ی اول را به چیزهایی دیگر برگردانده‌اند: «راه بزرگ است اما نامی ندارد»[1] و «اما این فقط راه است که...» [2] و «دائو نهان و بی‌نام است»[3]. این ترجمه‌ها از آنجا ناشی شده که نسخه‌های گوناگون این کتاب روایت‌هایی متفاوت را به دست داده‌اند. نسخه‌ی پیشتازِ ما وانگ توئی

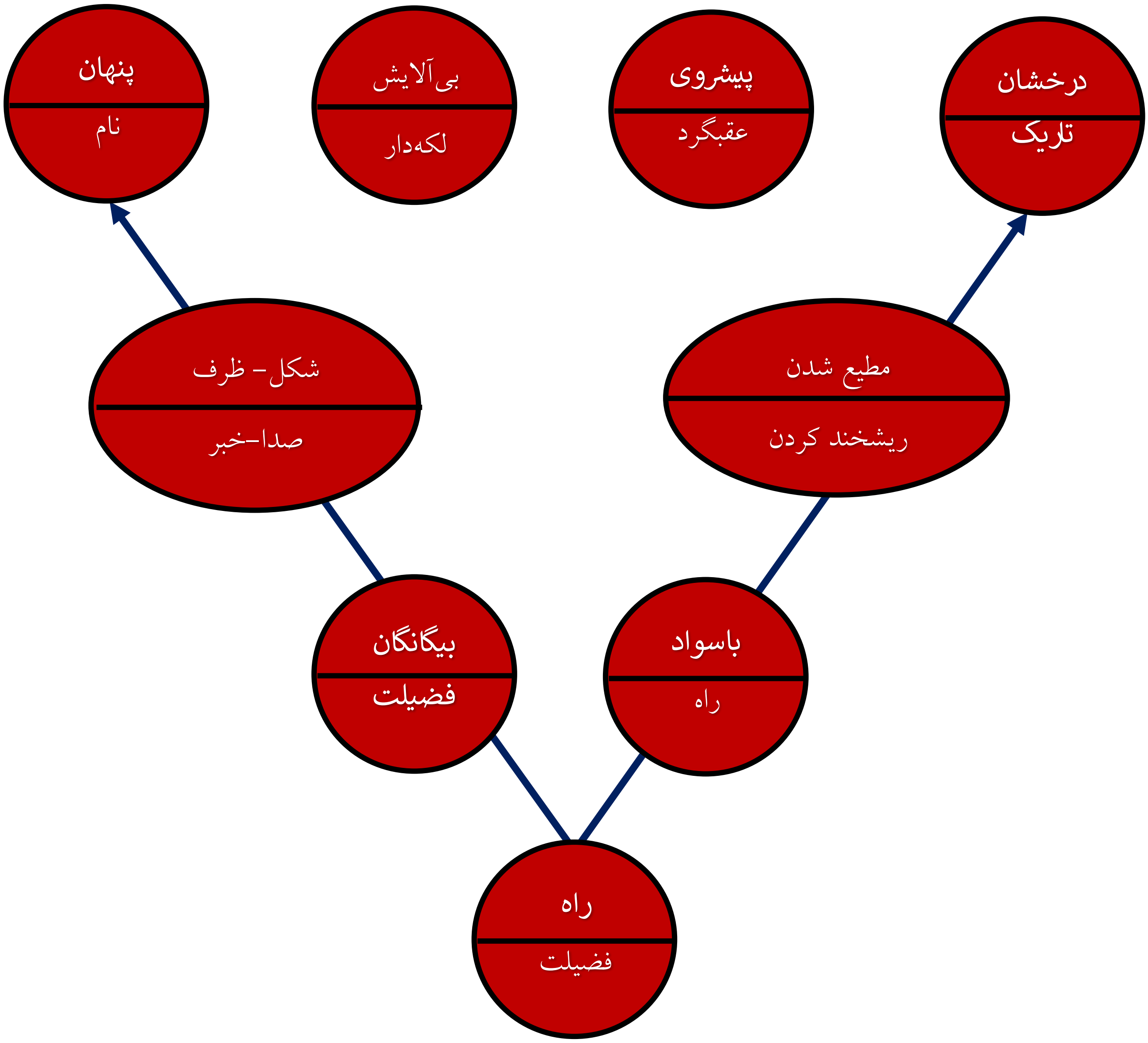
---

[1] Henricks, 1989: 170.

[2] Chen, 1989: 154.

[3] پاشائی، ۱۳۷۱: ۳۸۰.

در جمله‌ی اول راه را با صفت «پائو» به معنای «پرعظمت» ستوده و در بسیاری از متن‌های دیگر «یین» را داریم که «نهان بودن» را می‌رساند و پاشائی بر آن مبنا ترجمه‌ی خود را انجام داده است. در نسخه‌های ما وانگ توئی در جمله‌ی دوم هم به جای «دَی» کلمه‌ی «شیهْ» (شروع کردن) را داریم. اینها نشان می‌دهد جمله‌ی آخر این فصل که به منزله‌ی جمع‌بندی و توضیحی درباره‌ی شعر بلند پیشین بوده، ساختار ثابتی نداشته و در هر دوره‌ای به شکلی روایت شده است. با این همه متن کلاسیک همان است که در اینجا نقل کردیم و در آن مفهوم «فو» کلیدی است و باید ترجمه شود.



گفتار دوم: زند فصل چهل و یکم

این فصل را تقریبا همه‌ی مفسران و مترجمان همچون توصیفی انتزاعی و خودبنیاد از راه درک کرده‌اند و از این رو گزارشی از آن به دست داده‌اند که در بهترین حالت، گسیخته و پر حفره است. در این روایت مرسوم، راه به مثابه امری عرفانی و مرموز و همچون وحدت جفت‌های متضاد توصیف شده[1] و یا بحث بر سر حرکت بازگشتی راه و ارتباطش با چیزهای منفی است.[2] اما این خوانش‌ها نکته‌ی مهمی را در متن نادیده می‌گیرند و آن لحن جدلی جملات است، و این سویه‌ی مهم که فصل چهل و یکم در اصل شیوه‌ی رویارویی با دائو را شرح می‌دهد و آن را در برابر پیروی از راهی موازی و رقیب قرار می‌دهد. یعنی در اینجا با گفتمانی جدلی سر و کار داریم که راه را همچون پادنهادی در مقابل آیینی بیگانه و محبوب پیشنهاد می‌کند.

این نکته را هنگام خواندن این فصل باید در نظر داشت که متن در اصل از دو شعر بلند تشکیل یافته که در پایان هریک جمله‌ای به نثر برای توضیح آمده است. لحن جدلی متن از همان بند نخست و شعر اولی نمایان است:

۴۱.۱: باسوادِ والامقام وقتی از راه خبر گرفت، آنگاه فعالانه آن را به کار می‌بندد
باسوادِ میان‌مایه وقتی از راه خبر گرفت، گاه مطیعش می‌شود و گاهی نمی‌شود
باسوادِ فروپایه وقتی از راه خبر گرفت، از خنده روی پایش بند نمی‌شود

[1] Chen, 1989: 154-155.

[2] پاشائی، ۱۳۷۱: ۳۸۰–۳۸۳.

روشن است که بحث به توصیف راه مربوط نمی‌شود، بلکه چگونگی ارتباط مخاطبان و پویندگان با راه را شرح می‌دهد. جالب است که در اینجا با «باسوادها» سر و کار داریم. یعنی همان «شی» (士) که گفتیم به نادرست «مرد» یا «شخص» ترجمه شده است. در حالی که مضمون اصلی این کلمه به شأن اجتماعی فرد و موقعیتش در مقام فردی برتر از رعیت کشاورز دلالت می‌کند. پاشائی که به این نکته توجه داشته، این کلمه را به «مرد خوش قریحه» برگردانده[1] است که با معنای اصلی «شی» فاصله دارد و جنبه‌ی جامعه‌شناسانه‌اش را رها می‌کند تا تعبیری روانشناسانه از آن به دست دهد.

این شعر به بازتاب آیین دائو در میان «باسوادها» اشاره می‌کند. جالب آن که فعل مصراعهای فرد، «وِن» (聞) به معنای خبر شنیدن و بو کشیدن چیزی است. یعنی این باسوادها گویی تازه از آیینی به نام دائو خبردار می‌شوند. از اینجا بر می‌آید که چارچوب نظری مورد نظر متن در زمان سرایش این شعرها نو و تازه بوده و همچون خبری تازه و دینی نو به افراد عرضه می‌شده است. باسوادها وقتی از راه خبر می‌گیرند، بسته به واکنش‌شان به سه گروه تقسیم می‌شوند: برخی راه را درمی‌یابند و مطیع آن می‌شوند، برخی آن را تا حدودی جدی می‌گیرند، اما تنها بخش‌هایی از آن را به کار می‌بندند، و برخی دیگر آن را به کل مردود می‌دانند و ریشخندش می‌کنند. باز باید اینجا به فعلهای مصراعهای فرد توجه کرد. بحث بر سر اجرا کردن (شینگ: 行) راه است و مطیع بودن (روئو: 若) در برابر آن. یعنی کیشی نو در اینجا به طبقه‌ی نخبه‌ی جامعه عرضه شده و بحث بر سر آن است که آن را می‌پذیرند و به قواعدش گردن می‌نهند یا نه. متن را نماینده و سخنگوی این کیش نو نوشته است. بنابراین طبیعی است که مؤمنان را والا، منکران را فرومایه و افراد بینابین را میانه‌حال بداند.

---

[1] پاشائی، ۱۳۷۱: ۳۷۹.

در ادامه‌ی این شعر، یک جمله‌ی منثور آمده که توضیحی درباره‌ی آن می‌دهد. جالب است که راوی به آخرین گروه کار دارد، و نه دوتای قبلی، و روشن است که از ریشخند کنندگان راه آزرده است. او می‌گوید: «(اگر به راه) چنین فراوان نمی‌خندیدند، پس (دیگر) راه نبود». یعنی راه با این طرد و نقدها اعتبار خود را از دست نمی‌دهد. بلکه برعکس مشروعیت‌اش با این مخالفتها افزون می‌شود. از همین آغازگاه فصل کاملا نمایان است که با متنی جدلی سر و کار داریم و نه توصیفی انتزاعی و بی‌طرفانه از امری فلسفی مثل «راه».

بند سوم باز شعری است طولانی که از نظر مضمون و لحن درست در کنار بند نخست قرار می‌گیرد. دو بیت نخست آن همچنان توصیفی از راه است:

۴۱.۳: از این رو این زبانزدهای فراوان را داریم که: راه درخشان گویی که تاریک است

راه پیشاروی، گویی به عقب باز می‌گردد راه بیگانگان گویی خطا باشد

این شعر هم اغلب همچون توصیفی خنثا و فلسفی از راه خوانده شده، و کافی‌ست کلمات را در معنای قدیمی و اصلی‌شان بنشانیم تا روشن شود که چنین برداشتی نادرست است. همانطور که از بیت اول بر می‌آید، این شعر مجموعه‌ای از زبانزدها را درباره‌ی راه در بر می‌گیرد. ابتدا و انتهای شعر به دفاع از راه می‌پردازد و میانه برای حمله به مسیر رقیب اختصاص یافته است. متن بسیار مهم و معنادار است، به ویژه که انگار تقابلی میان راه و فضیلت (دائو و دِه) برقرار می‌کند، و اینها مفاهیمی هستند که همه‌ی مفسران آنها را هم‌ذات و هم‌سرشت فرض کرده‌اند.

محتوای جدلی در همان دو بیت اولی نمایان است. نخست می‌گوید زبانزدهایی داریم که موضع راوی را تقویت می‌کند. اولینش آن است که «راه درخشان گویی که تاریک است» (明道若昧). این جمله را می‌شود اینطور هم خواند که: «راه نور، انگار همان ظلمت باشد». این جمله در چارچوب ادیان و باورهای پیشازرتشتی تقریبا بدیهی می‌نماید. چون تقابل میان نور و ظلمت در آن دوران دلالتی فلسفی یا اخلاقی نداشته است. در چین هم تا پیش از ورود کیش بودایی تقابل استواری میان این دو برقرار نبوده و دیدگاه «یین–یانگ» که با رویکرد دائویی نزدیکی دارد،

اصولا بر محور آمیختگی و تبدیل نور و ظلمت تعریف شده است. بنابراین این جمله در چارچوب متن «دائو ده جینگ» گزاره‌ای بدیهی و پیش پا افتاده است. اما همین جمله را اگر در کنار اشاره‌های دیگر متن بخوانیم، به نقدی و نقضی بر آرای اخلاقی زرتشتی و هستی‌شناسی ایرانی بدل می‌شود.

کمی جلوتر دو اشاره‌ی روشن می‌بینیم به آرای بیگانگان و فضیلت بیگانه‌های باختری، و این از جاهایی است که متن به صراحت به سکاها و آریایی‌های غربی اشاره می‌کند. باختری همسایه‌ی هان‌ها رایج بوده و سرایندگان این شعرها آن را شنیده و نظام معنایی‌اش را لمس می‌کرده‌اند. بنابراین این که راه روشنایی گویا تاریکی باشد، تنها اشاره به آمیختگی جادویی نور و ظلمت در طبیعت نیست، بلکه در ضمن نقد و طرد اندیشه‌ای اخلاقی هم هست که نور را با خیر و راستی و ظلمت را با شر و دروغ برابر می‌داند و این دو را آفریده‌ی دو مینوی ضد هم قلمداد می‌کند.

در نگرش ایرانی است که نور و ظلمت یک دوقطبی صریح و آشتی‌ناپذیر را به دست می‌دهند. در این چارچوب است که «راه یکی است و آن هم راستی است»، و راستی با مهری که بر گردونه‌ی خورشید بر آسمان می‌تازد بازنموده می‌شود. یعنی اشاره‌های اوستایی به پیوند میان نور و راستی و راه، صریح و روشن و فراگیر بوده‌اند و از نظر زمانی دست کم هشتصد سال از متن دائو ده جینگ کهن‌تر هستند. بی‌تردید این اندیشه‌های در ترکستان و مناطق همسایه‌ی قلمرو ژو رواج داشته‌اند و به همین خاطر «دائو ده جینگ» را باید واکنش بدان دانست.

مصراع دوم همین خط جدلی بحث را پیش می‌گیرد. نخست می‌گوید راه گویا پیشروی نمی‌کند، بلکه باز می‌گردد و این به همان دوسویه بودن مسیرها و یک طرفه نبودنِ سیر تحول چیزها اشاره می‌کند. نگرشی مبتنی بر زمان چرخه‌ای در فرهنگهای باستانی که ضد ایده‌ی پیشرفت است. این نقطه‌ی مقابل باوری ایرانی قرار می‌گیرد که بر اساس آن تاریخ از ازل به سوی ابد در حرکت است و رخدادها تکرار ناپذیر و یکه هستند و هریک در روند نبرد اهورامزدا و اهریمن گامی به پیش قلمداد می‌شوند. برداشت چرخه‌ای و برگشتی از زمان و رخدادها نگرشی بدوی و ابتدایی بوده که از چرخه‌های روزانه و ماهانه و فصلی و سالانه برمی‌آمده و در تمام فرهنگهای کشاورز کهن رواج

داشته است. در ایران زمین هم اوضاع به همین شکل بوده و تنها از دوران زرتشت به بعد است که ایده‌ی تاریخ و محور زمان برگشت‌ناپذیر پیشنهاد می‌شود و فراگیر می‌گردد.

این که منظور از مصراع اول مخالفت با نگرش ایرانی است، از اینجا برمی‌آید که در مصراع دوم این نکته تصریح شده است. نخست می‌بینیم که «راه پیشاروی، گویی به عقب باز می‌گردد»، و بعد «راه بیگانگان گویی خطا باشد». چنان که گفتیم این مصراع دوم را اغلب چنین ترجمه کرده‌اند که «راه هموار گویی ناهموار باشد». اما این ترجمه هم نادرست است و هم نامربوط به بافت متن. راه بیگانگان که کمی جلوتر به غربی بودن‌شان هم اشاره‌ای شده، به عقب باز نمی‌گردد، چرا که در چارچوبی تاریخی تعریف می‌شود و بر خلاف زمانه‌ی ماندگار و تکرار شونده‌ی کشاورزان بدوی، سر و تهی دارد مجزا.

تا اینجای کار سخن از راه است، و روشن است که راوی راه را در معنای دائو به کار می‌گیرد و آن را در بافتی چینی از تعبیرهای رقیبِ ایرانی متمایز می‌سازد. از بیت سوم به بعد موضوع به «فضیلت» تغییر می‌کند، و این حدس را می‌توان زد که انگار منظور از فضیلت در اینجا، چارچوب فکری زرتشتی–ایرانشهری است:

«فضیلت والا گویی که دره‌ایست بی‌آلایشِ بزرگ گویی که لکه‌دار باشد»

این را باید در یاد داشت که هم مفهوم راه و هم مفهوم فضیلت در تاریخ اندیشه خاستگاهی ایرانی دارند. یعنی مفهوم دِئَنَه (راه) در مقام استعاره‌ای از آیین و کیش، و مفهوم اَشَوَن به معنای پارسایی و برخورداری از فضیلت به عنوان برچسبی برای انسان کامل، هردو خاستگاهی ایرانی دارند و هشت قرن زودتر از چین در منابع اوستایی پدیدار می‌شوند. در منابع چینی تا دوران هخامنشی نه استعاره‌ی راه برای مذهب به کار گرفته می‌شود و نه مفهوم انسان کامل در پیوند با فضیلت تعریف می‌شود. یعنی این دو با باید نوعی وامگیری از آریایی‌های غربی دانست. هرچند در بافت چینی‌های هان بازتعریف شده و مفاهیم ویژه‌ی «دائو» و «دِه» را به دست داده‌اند.

در متن «دائو ده جینگ» -همچون عنوانش- راه و فضیلت اغلب همراه با هم آمده‌اند و گویی دو سویه از تقدسی یگانه را نمایندگی می‌کنند. با این حال توصیف این دو تفاوتهایی چشمگیر با هم دارد و گاه چنین می‌نماید که راه برای نسخه‌ی چینی و فضیلت برای نسخه‌ای بیگانه کاربرد یافته است. در عین حال اشاره به راه در برابر راه بیگانگان و فضیلت در برابر فضیلت بیگانگان هر از چندی دیده می‌شود. یعنی می‌توان این حدس را پذیرفت که فرهنگ چینی در تقابل با نفوذ آرای ایرانی مضمون‌هایی بومی از راه و فضیلت را پدید آورده و این دو را در ضدیت با نسخه‌های وامگیری شده از بیرون تعریف می‌کرده است.

با این مقدمه می‌توان بیت سوم و چهارم را کنار هم خواند و دریافت که اینها انگار در تقابل با دو بیت پیشین سروده شده‌اند، و فضیلتِ بیگانه را با راهِ خودی مقابل می‌نهند:

«فضیلت والا گویی که دره‌ایست   بی‌آلایشِ بزرگ گویی که لکه‌دار باشد

فضیلت بیگانه‌ی باختری گویی که بسنده نباشند   فضیلتی که تاسیس شده، گویی که دزدی باشد»

کلید فهم این بیت‌ها کلمه‌ی «گوانگ» (廣) است که در گفتار پیش شرحی درباره‌اش دادم. این واژه برای نخستین بار در دوران شانگ (حدود ۱۲۰۰ پ.م) بر استخوان‌های فال‌بینی چینی نمایان می‌شود و چنین شکلی دارد: 

این نقش آشکارا مردی با کوله یا خورجین را نشان می‌دهد که در مرزی جای گرفته است.

کمی بعدتر بر آوندهای مفرغ دوران ژوی غربی همین نشانه را به این شکل می‌بینیم:  بعدتر در آوندهای مفرغ دوران بهار و پاییز این نشانی به بدل می‌شود و در دوران ایالت‌های جنگاور که متن «دائو ده جینگ» پدید آمده، به 廣 دگردیسی می‌یابد که مبنای علامت امروزین «گوانگ» در زبان چینی است. این نشانه معناهایی به نسبت متنوع را به خود پذیرفته است، که همه به شکلی به قبایل غربی ارتباط پیدا می‌کنند: «پهناور، پرشمار، گسترش یافتن، فراوان و معمول».

این واژه به طور خاص در گویش مردم سی‌چوان که همسایه‌ی لویانگ (زادگاه لائو تسه) هستند، «بیگانه، وارداتی، غربی» معنی می‌دهد. این منطقه هم نزدیک به جای شکل‌گیری متن «دائو ده جینگ» است و هم احتمالا خاستگاه این واژه بوده است. از این رو معنی اصلی‌اش –«بیگانه‌ی باختری»– احتمالا به آریایی‌هایی اشاره می‌کند که در سرزمینهای غربی چین مستقر بوده‌اند. مفهوم عریض و پهناور هم تعمیمی است که به خاطر وسعت سرزمینهای ایشان ایجاد شده، و این تا به امروز مصداق دارد. چون استان ترکستان که (به تعبیر هان‌ها: شین جیان) همچنان پهناورترین استان کشور چین امروزین است. مفهوم گسترش یافتن هم از همینجا ناشی شده و بسط معنای صفت به فعل است.

بر این مبنا ترجمه‌ی این کلمه به «پهناور» یا «گسترده» جدای آن که معنای درست و روشنی به دست نمی‌دهد، نادرست هم هست و مفهومی پسینی و دیرآیندتر را به جای مفهومی کهن‌تر و عینی‌تر نشانده است. در این شعر دو بیت نخست به «راه» مقدس چینی‌ها اشاره می‌کند و می‌گوید آن با راه بیگانگان که پرخطاست تفاوت دارد. بعد به فضیلت بیگانگان پرداخته و آن را ناپذیرفتنی می‌داند. این فضیلت بیگانه‌ی باختری که نابسنده شمرده شده، به سه شکل توصیف شده است: «فضیلت والا»، «بی‌آلایشِ بزرگ» و «فضیلت تاسیس شده». درست معلوم نیست منظور از این سه کدام مفاهیم در منظومه‌ی اندیشه‌های آریایی است. اما این حدس پذیرفتنی می‌نماید که این فضیلت بیگانه همان «اشه/ ارته» است که کلیدواژه‌ی محوری دستگاه نظری زرتشتی–ایرانشهری است.

می‌شود این حدس را ادامه داد و به این نکته اشاره کرد که «بی‌آلایش بزرگ» شباهتی چشمگیر به «آناهیتای بزرگ» دارد. از سویی آناهیتا دقیقا به معنای بی‌آلایش و پاکیزه است و از سوی دیگر «تای» (太) که صفت بی‌آلایش است، «بانو» هم معنی می‌دهد. در ترکیب «جیان دِه» (فضیلت تاسیس شده) هم شاید اشاره‌ای به سویه‌ی قرارداد شده و اندیشیده‌ی اشه/ ارته باشد، که با خرد پیوند برقرار می‌کند. همانطور که فضیلت والا مثل دره‌ای توخالی است، و فضیلت بی‌آلایش لکه‌دار و ناپاک است و فضیلت تاسیس شده دزدی و نامشروع است.

جالب آن که این عناصر به نسبت با دقت تفاوت میان فضیلت چینی (دِه) و ایرانی (ارته/ اشه) را بیان می‌کنند. در چین فضیلت امری است درهم آمیخته که بی‌آلایش و خالص نیست، و در ضمن خود به خودی و نااندیشیده و تاسیس ناشده است. به معنای فرارونده‌ی زرتشتی «والا» هم نیست و اتفاقا تاکیدی بر فروتنی و پیش پا افتاده بودن‌اش می‌بینیم. یعنی اگر این بیت‌ها را در بافت تاریخی‌شان بنگریم، این خوانش از چهار بیت معقول‌ترین است که راه چینی در برابر فضیلت آریایی مطرح شده باشد.

نیمه‌ی دوم شعر، گویی مخالفتی لجوجانه و نامنظم با عناصر اندیشه‌ی مهاجم غربی باشد:

جسمِ واقعی گویی متغیر و تهی باشد	چهارگوش بزرگ، هیچ کنجی ندارد
ظرف بزرگ دیر پخته می‌شود	آوای بزرگ را به زحمت می‌شود شنید
از خبر بزرگ توقع می‌رود که اعلام شود	تصویر بزرگ صورتی ندارد
شکل بزرگ هیچ شکلی ندارد	راه پنهان هیچ نامی ندارد

در برخورد نخست این مصراعها به هم هیچ ربطی ندارند. اما اگر در زمینه‌ی کشمکش آرای هان و آریایی بدان بنگریم، معنی‌دار می‌شوند و خط و ربطشان نمایان می‌گردد. در نگرش ایرانی است که جسمِ واقعی، یعنی اشیای برسازنده‌ی گیتی، آفریده‌ی اهورامزداست و از هستنده‌هایی کامل و تو پُر و بی‌خدشه تشکیل یافته است. وجودهایی که تنها پس از تازش اهریمن به حفره و تهیا و اختلال مبتلا می‌شوند. مصراع اول را نفی می‌کند و می‌گوید جسم واقعی اصولا متغیر است و تهی. مصراع بعدی از این نظر شگفت‌انگیز است که به ظاهر مهمل می‌نماید. اما بعید نیست طعنه‌ای باشد به نگرش عقل‌گرایانه‌ی ایرانیان که به ویژه در آن دوران به نوعی وسواس ریاضی و در ضمن شکوفایی ناگهانی علومی مثل هندسه و معماری و شهرسازی انجامیده بود. مربع که در هندسه‌ی ایرانی از آغاز جایگاهی مرکزی داشت و نماد تعادل و خرد دانسته می‌شد، در معماری با دایره یک دوقطبی می‌ساخت و نماد گیتی در برابر مینو قلمداد می‌شد. یکی دو قرن بعدتر در اوایل عصر اشکانی ایده‌های مشابهی در سپهر فرهنگی چین هم نمایان شد و آنجا هم

دایره را به زمین و دایره را به آسمان مربوط دانستند. مصراع دوم در اینجا احتمالا پیش از ظهور این دوقطبی در فرهنگ چینی سروده شده و حدسم آن است که به شکلی خام به ارزش مربع در مقام نمادی برای عقلانیت اشاره کند و نوعی مخالف‌خوانی با آن باشد.

مصراع بعدی انگار با عینیت مخالفت کند، که آن نیز در نگرش زرتشتی و سیاست ایرانشهری محوریت داشته است. این که آوندهای بزرگ مدتی طولانی باید در کوره بمانند تا پخته شوند، و بنابراین به این سادگی‌ها نمایان نمی‌شوند، در کنار این جمله آمده که آواهای بزرگ را به سختی می‌شود شنید و این احتمالا به مخالفت با عینیت و جسمانیت جهان مادی مربوط شود که در نگرش آریایی‌ها تقدیس می‌شده است. حتا در دوران پیشازرتشتی ایزدان باستانی اوستایی و ودایی با توانایی درک بالایشان ستوده می‌شده‌اند و مهر که برترین ایزد در ایران قدیم بوده، مثلا صاحب هزار چشم و ده هزار گوش دانسته می‌شده است. پهلوانان هم در یشت‌ها از ایزدان و فرشتگان توانایی ادراک حسی بالا را طلب می‌کنند و اینها همه به معنای تقدیس امر ملموس و عینی است که در اندیشه‌ی علمی تجربه‌گرای ایرانیان نیز نمود داشته است، هرچند در تاریخ‌نگاری‌های علم به شکل شگفت‌انگیزی نادیده انگاشته شده است.

دو بیت آخر این حدس را تقویت می‌کنند که این مصراعها در مخالفت با نگرش آریایی و به ویژه زرتشتی ابراز شده است. چون زرتشت مدعی بوده که خبری بزرگ را اعلام می‌کند و تصویری ژرف را عیان می‌سازد و بر نام داشتنِ خداوند و مشخص بودن راهِ او تاکید داشته و اینها همه در این بیت‌ها نفی شده است.

واپسین بند در فصل ٤١ هم جمله‌هایی منثور هستند که درباره‌ی شعر توضیح می‌دهند. «فقط راه است که مهربانانه به مرد قرض می‌دهد و دسترسی به چیزهای فراوان را ممکن می‌سازد». این را اگر در ادامه‌ی شعر قبلی بخوانیم، می‌بینیم که به همان تقابل بین راه و فضیلت اشاره می‌کند و راه را برتر می‌داند و آن را خاستگاه خیر و سود می‌انگارد، بی آن که از فضیلت یادی کند.

بخش چهل و دوم: برگردان و زند فصل چهل و دوم

گفتار نخست: برگردان فصل چهل و دوم

道生一，一生二，二生三，三生萬物。

萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。

人之所惡，唯孤、寡、不穀，而王公以為稱。

故物或損之而益，或益之而損。

人之所教，我亦教之。

強梁者不得其死，吾將以為教父。

۴۲.۱:	راه، یک را می‌زاید		یک، دو را می‌زاید

دو، سه را می‌زاید		سه، چیزهای بی‌شمار را می‌زاید

۴۲.۲:	آنگاه چیزهای بی‌شمار سایه (یین) را بر دوش و آفتاب (یانگ) را در آغوش خود حمل می‌کنند

پس سرشار (از این دو) با هماهنگی نفس می‌کشند

۴۲.۳:	مردمان از موقعیتی بیزارند که در آن تنها و فروپایه و تنگدست باشند، اما با این حال شاه و خان (خود را) چنین می‌نامند

۴۲.٤:	پس برخی چیزها با از دست رفتن حاصل می‌آیند

برخی با حاصل آمدن از دست می‌روند

۴۲.۵:	آن مذهبی که مردمان دارند

من همان مذهب را دارم

۴۲.٦:	نیرومندترین کس با مرگی طبیعی از دنیا نمی‌رود

پس فقط همین است که پدرِ آموزه‌های من محسوب می‌شود

فصل چهل و دوم شش بند دارد که ساختارهایشان متفاوت است و دو مضمون متمایز را پوشش می‌دهند. بند نخست شعری است دوبیتی و بسیار ساده، که چه بسا زمانی در قالب آوازهای کودکانه ساخته شده باشد:

道生一,		一生二,

二生三,		三生萬物。

道 (دائو: راه) 生 (شِنّ: بودن، زیستن، زادن، خام) 一 (یی: یک، یگانه، هر)

一 (یی: یک، یگانه، هر) 生 (شِنّ: بودن، زیستن، زادن، خام) 二 (اِر: دو، دومی، دوباره)

二 (اِر: دو، دومی، دوباره) 生 (شِنّ: بودن، زیستن، زادن، خام) 三 (سان: سه)

三 (سان: سه) 生 (شِنّ: بودن، زیستن، زادن، خام) 萬 (وان: بی‌شمار، ده هزار) 物 (وو: چیز)

یعنی: « راه، یک را می‌زاید/ یک، دو را می‌زاید/ دو، سه را می‌زاید/ سه، چیزهای بی‌شمار را می‌زاید».

بند دوم دو جمله‌ی منثور است با این نشانه‌ها:

萬 (وان: بی‌شمار، ده هزار) 物 (وو: چیز) 負 (فو: وظیفه، حمل کردن، منفی، خیانت) 陰 (یین: تاریک، سایه، پنهان، منفی، ماه، مادینه) 而 (اِر: و، آنگاه، اما) 抱 (باو: آغوش، حفاظت کردن) 陽 (یانگ: نرینه، مثبت، روشن، خورشید) 沖 (چُنگ: پر کردن، انباشتن) 氣 (چی: هوا، تنفس، بو، خشم) 以 (ای: پس) 為 (وِی: کردن، ساختن، بودن) 和 (هِه: بستن، صلح، مهربان، گرم)

یعنی: «آنگاه چیزهای بی‌شمار سایه (یین) را بر دوش و آفتاب (یانگ) را در آغوش خود حمل می‌کنند/ پس سرشار (از این دو) با هماهنگی نفس می‌کشند».

بند سوم جمله‌ایست مرکب و طولانی:

人 (رِن: مردم، انسان) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 所 (سوئُو: جا، مکان) 惡(ئه: بد، پلید، دشمن، دشوار)

唯 (وِئی: فقط، چون، گرچه) 孤 (گُو: یتیم، تنها)، 寡 (گوا: کم، تنها، بیوه، بی‌مزه)، 不 (بو: نه) 穀 (گو: غله، برنج، خوب، دستمزد)

而 (اِر: و، آنگاه، اما) 王 (وانگ: شاه، قهرمان، بزرگمرد) 公 (گُونگ: عمومی، عادلانه، خان، مردانه) 以 (ای: پس) 為 (وِی: کردن، ساختن، بودن) 稱 (چِنگ: وزن، گفتن، بیان، نامیدن، شهرت)

یعنی: «مردمان از موقعیتی بیزارند که در آن تنها و فروپایه و تنگدست باشند، اما با این حال شاه و خان (خود را) چنین می‌نامند».

بند چهارم باز از دو جمله تشکیل یافته با این نشانه‌ها:

故 (گو: پیر، قدیمی، بنابراین) 物 (وو: چیز) 或 (هوآ: شاید، یا، گاهی) 損 (سون: کاستن، صدمه زدن، از دست دادن) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 而 (اِر: و، آنگاه، اما) 益 (یی: سود، حاصل، مزیت)

或 (هوآ: شاید، یا، گاهی) 益 (یی: سود، حاصل، مزیت) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 而 (اِر: و، آنگاه، اما) 損 (سون: کاستن، صدمه زدن، از دست دادن)

یعنی: «پس برخی چیزها با از دست رفتن حاصل می‌آیند/ برخی با حاصل آمدن از دست می‌روند».

بند پنجم دو جمله‌ی چهار کلمه‌ای دارد:

人 (رِن: مردم، انسان) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 所 (سوئُو: جا، مکان) 教 (جیائو: راهنمایی، دستورالعمل، مذهب)

我 (ووآ: مرا، مال من، ما را، کشتن، تعصب) 亦 (یی: همچنین، فقط، گرچه) 教 (جیائو: راهنمایی، دستورالعمل، مذهب) 之 (ژِه: داشتن، رفتن)

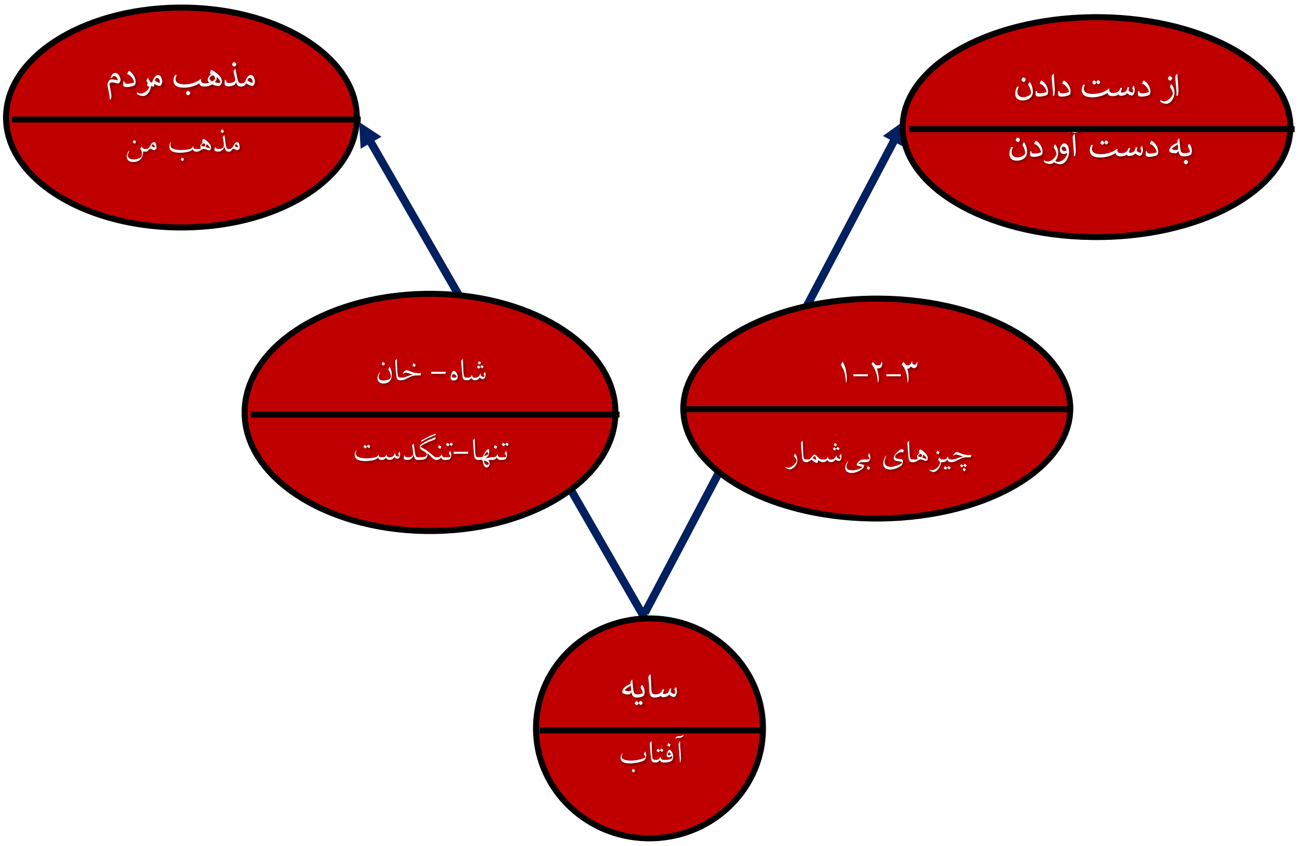
یعنی: «آن مذهبی که مردمان دارند/ من همان مذهب را دارم»

واپسین بند هم از دو جمله ساخته شده که این نشانه‌ها را شامل می‌شود:

強 (چیانگ: نیرومند، برتر) 梁 (لیانگ: پل، لبه) 者 (ژِه: پسوند صفت برتر؛ -تر/ -ترین) 不 (بو: نه) 得 (دِه: به دست آوردن، قرارداد، نتیجه، مناسب) 其 (چی: او، آن) 死 (سْئِه: مردن، نفرین، هراس)

吾 (ووا: من، مال من) 將 (جیانگ: به زودی، حتما، به وسیله‌ی، فقط، گرفتن) 以 (ای: پس) 為 (وِی: کردن، ساختن، بودن) 教 (جیائو: راهنمایی، دستورالعمل، مذهب) 父 (فو: پدر)

یعنی: «نیرومندترین کس با مرگی طبیعی از دنیا نمی‌رود/ پس فقط همین است که پدرِ آموزه‌های من محسوب می‌شود».


مذهب مردم
مذهب من
از دست دادن
به دست آوردن
شاه- خان
تنها-تنگدست
۳-۲-۱
چیزهای بی‌شمار
سایه
آفتاب

گفتار دوم: زند فصل چهل و دوم

این فصل هم به مفهوم یگانگی و پیوند میان هستی و نیستی می‌پردازد و به نوعی دنباله‌ی فصل چهلم است. همچنان خوانش و معنای متن با این فرض که متن واکنشی و پاسخی به جهان‌بینی زرتشتی است، دقیقتر و بسامان‌تر می‌شود. بند نخست به سرودی کودکانه و ساده می‌ماند که در آن زایش چیزهای بی‌شمار از دل یگانگی آغازین شرح داده شده است:

۴۲.۱: راه، یک را می‌زاید — یک، دو را می‌زاید

دو، سه را می‌زاید — سه، چیزهای بی‌شمار را می‌زاید

این دو بیتی ساده با این ایده که یک خداوندگار آفریننده‌ی یکتا وجود دارد، سازگار است و از این نظر در مقابل رویکردهای بدوی و چندخدایی پیشازرتشتی قرار می‌گیرد که سرچشمه‌ی وجود را چندگانه و واگرا می‌دانستند. با این حال باید در نظر داشت که سرمشق مفهومی دین دائویی هم در اصل چندخدایی است و در متن هم بارها دیدیم که به آمیختگی چیزها و خالص نبودن‌شان اشاره شده و به یکپارچگی، خلوص، و مرکزدار بودن هستی حمله شده است.

این را هم باید در نظر داشت که «یک» در این دوبیتی با «ده هزار» مقابل نهاده شده است. انگار که بر خُردی و ناچیز بودنش تاکیدی وجود داشته باشد. یعنی تک‌مرکزی بودن هستی و آغاز شدن وجود از گرانیگاهی یگانه که ابداع فلسفی زرتشت بود، در اینجا به بحثی عددی تحریف شده، شاید بدان خاطر که یک به جای یگانه بنشیند و

کوچکترین عدد جایگزین مفهوم بنیادینی شود که قرار است زاینده‌ی کل وجود باشد. تمایز میان دلالتهای فلسفی عدد یک حتا امروز هم در فرهنگ چینی و ایرانی پابرجاست. یعنی ما در پارسی و در سنت ایرانی –به ویژه در عرفان– کلمه‌ی یک، احد، واحد، یکتا و مشابه اینها را با طنینی مقدس و همچون ستایشی به کار می‌گیریم و افراد زیادی داریم که اسمشان یکتا و یگانه و احد باشد. در حالی که در چین چنین وضعیتی را نمی‌بینیم و یک معمولا فقط دلالتی عددی دارد و به خُردی و کوچکی دلالت می‌کند و نه امری عرفانی یا فلسفی.

نمونه‌ای از این تقدس عدد یک در فرهنگ ایرانی را همچون مشتی نمونه‌ی خروار از رساله‌های اخوان الصفا نقل می‌کنم: «اگر در این مسئله که همه اعداد از واحد تشکیل شده‌اند، تأمل کنی، آن را روشن‌ترین دلیل بر وحدانیت خداوند و چگونگی پدید آمدن اشیاء خواهی یافت؛ زیرا... نسبت خداوند به موجودات، همانند نسبت واحد به عدد است: همچنان که واحد، اصل و منشأ و اول و آخر اعداد است، خداوند نیز علت و خالق اشیاء و اول و آخر آنهاست و همچنان که واحد جزء ندارد و آن را در میان اعداد، مثل و مانندی نیست، خداوند نیز در بین مخلوقات از داشتن مثل و شبیه مبراست؛ همچنین همان گونه که واحد محیط بر همه اعداد و شمارنده آنها به حساب می‌آید خداوند نیز عالم به اشیاء و ماهیات آنهاست».[1]

با خواندن بند دوم معلوم می‌شود که این شعر آغازین به معنایی تایید یکتاانگاری زرتشتی نیست، و برعکس برای ویران کردن آن بیان شده است:

۴۲.۲: آنگاه چیزهای بی‌شمار سایه (یین) را بر دوش و آفتاب (یانگ) را در آغوش خود حمل می‌کنند

پس سرشار (از این دو) با هماهنگی نفس می‌کشند

---

[1] اخوان الصفا، ۱۹۵۷، ج.۱: ۸۵–۸۶.

این بند تقریبا واژگونه‌ی بندی از گاهان زرتشت است که در آن خاستگاه هستی شرح داده شده است. زرتشت می‌گوید در ازل دو مینوی همزاد ولی ضد هم پدید آمدند که عبارت بودند از اندیشه‌ی مقدس (سپندمینو) و اندیشه‌ی زیانکار (انگره‌مینو). این دو وقتی زاده شدند، همدیگر را نگریستند و سپندمینو که همان اهورامزداست و از خرد برخوردار است، به همزادش که همان اهریمن باشد، می‌گوید که ما در هشت چیز با هم سازگار نیستیم. آنگاه هشت ویژگی مهمی را بر می‌شمارد که در جایی دیگر همچون قوای نفسانی انسانی نیز مورد اشاره قرار گرفته است. یعنی اهریمن و اهورامزدا هیچ چسبندگی و همپوشانی‌ای با هم ندارند و در هر هشت شاخصی که «من» را شکل می‌دهد و تشخص می‌بخشد، با هم تضاد دارند.

از همان ابتدای کار و در خود متن گاهان، مینوی نیک با نور و مینوی شر با ظلمت همسان انگاشته شده و این در سنت ایرانی بسیار جدی گرفته شده است. به شکلی که تصفیه‌ی نور و پالایش چیزهای نورانی از لکه‌های تاریکی استعاره‌ی اصلی در همه‌ی ادیان ایرانی بوده است. این ابداع زرتشتی در دین بودایی، مسیحی، مانوی و اسلام به روشنی بازتاب یافته است. ماده و چیزهای گیتیانه هم خواه (نزد زرتشت) نیکو و نورانی پنداشته شوند و خواه (نزد مانی) تیره و تار، در نهایت مشمول همین پالایش قرار می‌گیرند و کنش دینی عبارت است از تفکیک خیر از شر، که به معنای جداسازی نور از تاریکی است. بر همین مبناست که چیزهای گوناگون و حتا جانوران در نگرش زرتشتی دو سویه‌ی خیر و شر دارند و مزداآفریده یا اهرمین‌زاد هستند. در حدی که حتا فعلهایی مثل گفتن و شنیدن و رفتن در زبان اوستایی دو نوع اهورایی و اهریمنی پیدا می‌کنند و جانوران به دو رده‌ی خرفسترهای پلید اهریمنی و باقی جانداران سودمند اهورایی تقسیم می‌شوند.

در بند دوم دقیقا همین نگرش است که نقض شده است. راوی «دائو ده جینگ» می‌گوید که چیزهای بی‌شمار، یعنی همان موجودات مستقر در گیتی، همزمان از نور و تاریکی برخوردارند. دومین جمله که کاملا به واژگونه‌ی بندی از گاهان می‌ماند. چون می‌گوید هماهنگی میان نور و ظلمت ممکن است و چیزها در همپوشانی و آمیختگی این دو

تنفس می‌کنند. توجه داشته باشید که اینجا جفت مشهور یین–یانگ را هم داریم که به سنت فکری موازی و همزمانی تعلق داشته که بعدتر بدنه‌ی مضمون‌هایش را با آیین دائویی شریک می‌شود.

تا اینجای فصل ٤٢ موضوع هستی‌شناسانه بود. چنین می‌نماید که در اینجا به نوعی خاستگاه یگانه و یکتاانگاری زرتشتی تایید شده باشد، اما با این هدف که نور و ظلمت در این یگانگی مستقر شوند و هماهنگی و آمیختگی‌شان برجسته گردد. چرا که در نهایت باور به یگانگی خاستگاه، به معنای هم‌تبار بودن چیزهای ضد هم است، و چنین شائبه‌ای در بحث همزاد بودن سپندمینو و انگره‌مینو در گاهان هم ایجاد می‌شود.

نیمه‌ی دوم این فصل احتمالاً متنی مستقل بوده و به سهو در دنباله‌ی بندهای ۱ و ۲ آمده است. از اینجا به بعد با نوعی بحث سیاسی سر و کار داریم:

٤٢.٣: مردمان از موقعیتی بیزارند که در آن تنها و فروپایه و تنگدست باشند، اما با این حال شاه و خان (خود را) چنین می‌نامند

بحث آشکارا درباره‌ی شأن است. این که شاهان و خان‌ها چرا خودشان را تنها و فروپایه و تنگدست می‌نامیده‌اند، درست روشن نیست. اما حدس من آن است که این ماجرا به سخنانی آیینی مربوط باشد که رهبران سیاسی در پیشگاه خدایان بر زبان می‌آورده‌اند. چیزی شبیه به اعتراف به خطاهایی که بلندپایگان مصری در برابر بت ایزدان انجام می‌داده‌اند، یا فروتنی و ابراز فرودستی‌ای که شاهان بابل در برابر بت مردوک و کاهن اعظم اساگیل نشان می‌داده‌اند. اینها البته به موقعیتهایی خاص و مناسکی دینی مربوط می‌شود و شاه را در همچون شخصی خاکسار ولی برخوردار از لطف خدایان تصویر می‌کند.

٤٢.٤: پس برخی چیزها با از دست رفتن حاصل می‌آیند

برخی با حاصل آمدن از دست می‌روند

نتیجه‌ای که راوی از این مراسم گرفته جای توجه دارد. او می‌گوید شاه و خان آشکارا تنگدست و تنها و فروپایه نیستند، اما به چنین چیزهایی اذعان دارند و آن را اعلام می‌کنند. به همین خاطر است که از شأن بالای اجتماعی‌شان برخوردارند. یعنی چون خلافش را می‌گویند، اقتداری سیاسی دارند. پس برخی چیزها (شأن) با از دست رفتن‌اش (در زبان و بیان) حاصل می‌آید و برعکس.

دو بند پایانی این فصل جای توجه دارد. چون در آن به «جیائو» اشاره شده است. این کلمه را تقریبا همه به «آموزه» و «درس» ترجمه کرده‌اند، و چنین معنایی هم می‌توان از آن برداشت کرد. اما معنای اصلی آن هم در متون کهن و هم در چینی امروز، «دین» یا «فرقه» است، و به مضمون‌های آیینی و شیوه‌ی اجرای مناسک اشاره می‌کند. این معناست که تعمیم یافته و مفهومی نزدیک به «مکتب» را نتیجه داده است. احتمالا دقیقترین برابرنهادی که برای قرن چهارم و پنجم پ.م برای این کلمه می‌توان به دست داد، «مذهب» است:

٤٢.٥: آن مذهبی که مردمان دارند

من همان مذهب را دارم

٤٢.٦: نیرومندترین کس با مرگی طبیعی از دنیا نمی‌رود

پس فقط همین است که پدرِ آموزه‌های من محسوب می‌شود

اینجا تاکید بر «مذهب مردمان» بعد از بحثی که گذشت، معنادار است. اگر این را نادیده بگیریم که درگیری‌ای میان دو نوع مذهب (آریایی و چینی) وجود داشته، ضرورت آمدن این جملات را در نمی‌یابیم. این جملات در واقع تلاشی است برای آن که دو بند اولی با مضمون وجودی، با دو بند بعدی با مضمون سیاسی به هم دوخته شوند. راوی می‌گوید مذهب او با مذهب مردم همتاست، و این احتمالا یعنی که با مذهب مردمی دیگر، یعنی بازرگانان و مهاجمان و مهاجران آریایی تفاوت می‌کند. جمله‌ی آغازین بند ٤٢ مبهم است و روشن نیست چرا نیرومندترین کسان نباید با مرگ طبیعی درگذرند. اما احتمال می‌دهم که این زبانزدی یا نتیجه‌ی داستانی عامیانه بوده که امروز از یادها رفته باشد.

این نکته هم جای توجه دارد که عبارت « نیرومندترین کس با مرگی طبیعی از دنیا نمی‌رود» گویا آموزه‌ای برآمده از سنتی دیگر بوده باشد. نویسنده‌ای کنفوسیوسی به نام لیو شیانگ وقتی در حدود سال ۷۷ پ.م کتاب «شوئُو یوآن» (說苑: باغِ گفتارها) را می‌نوشت،[1] این جمله را نقل کرد و گفت که بر صفحه‌ای فلزی نوشته شده و در معبدی نهاده شده که کنفوسیوس از آن بازدید کرد. بنابراین در میانه‌ی دوران هخامنشی که هر دو سنت کنفوسیوسی و دائویی شکل می‌گرفته، چنین زبانزدی هم شهرت داشته و هردو آیین آن را نقل کرده‌اند.[2]

1 Knechtges, 1993.
2 Chen, 1989: 160.

بخش چهل و سوم: برگردان و زند فصل چهل و سوم

گفتار نخست: برگردان فصل چهل و سوم

天下之至柔，馳騁天下之至堅。

無有入無間，吾是以知無為之有益。

不言之教，無為之益，天下希及之。

۴۳.۱: نرمترین (چیزهای) زیر آسمان (هم)

بر سخت‌ترین (چیزهای) زیر آسمان تاخت می‌آورند

۴۳.۲: (چیزهایی که) هیچ پُری ندارند، در (چیزهایی که) هیچ رخنه‌ای ندارند، نفوذ می‌کنند

پس اینطوری است که من می‌دانم بی‌کارگی سود فراوان دارد

۴۳.۳: (آن) مذهب بیان ندارد

(آن) بی‌کارگی سود دارد

آنچه زیر آسمان است امید دارد که به چنین چیزی برسد.

فصل چهل و سوم از سه بند تشکیل شده و به نسبت کوتاه است. بند نخست دو جمله‌ی پنج و هفت کلمه‌ای دارد که جمله‌ی اول (天下之至柔) در دومی‌اش هم تکرار شده (馳騁天下之至堅) و بنابراین ساختاری آهنگین دارد. کلمات برسازنده‌ی این دو جمله چنین‌اند:

天 (تیان: آسمان) 下 (شیا: پایین، فروپایه، بعدی) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 至 (ژی: رسیدن، حد، حداکثر) 柔 (رُو: نرم، ظریف)

馳 (چی: تاختن، اشتیاق) 騁 (چِنگ: اسب تاختن، شتافتن، رها) 天 (تیان: آسمان) 下 (شیا: پایین، فروپایه، بعدی) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 至 (ژی: رسیدن، حد، حداکثر) 堅 (جیان: سخت، محکم، نیرومند)

یعنی: «نرمترین (چیزهای) زیر آسمان/ بر سخت‌ترین (چیزهای) زیر آسمان تاخت می‌آورند»

بند دوم هم از دو جمله‌ی پنج و نُه کلمه‌ای تشکیل یافته است، با این کلمات:

無 (وو: نه، هیچ) 有 (یُوو: فراوان، داشتن) 入 (رو: وارد شدن، پیوستن، پذیرفتن، پرداختن، تایید، هجوم) 無 (وو: نه، هیچ) 間 (جیَن: لحظه، جا، در میان)

吾 (ووا: من، مال من) 是 (شی: بودن، باشه) 以 (ای: پس) 知 (تْسی: دانش، آموزاندن) 無 (وو: نه، هیچ) 為 (وِی: کردن، ساختن، بودن) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 有 (یُوو: فراوان، داشتن) 益 (یی: سود، حاصل، مزیت)

یعنی: «(چیزهایی که) هیچ پُری ندارند، در (چیزهایی که) هیچ رخنه‌ای ندارند، نفوذ می‌کنند/ پس اینطوری است که من می‌دانم بی‌کارگی سود فراوان دارد».

سومین بند هم منثور است و سه جمله‌ی کوتاه دارد:

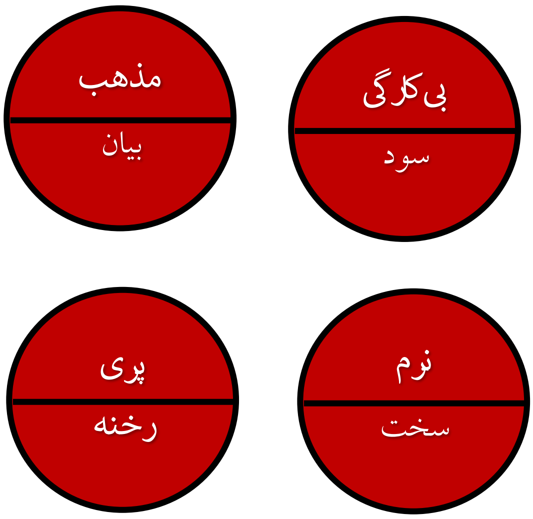
不 (بو: نه) 言 (یَن: گفتن، بحث، اعلام) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 教 (جیائو: راهنمایی، دستورالعمل، مذهب)

無 (وو: نه، هیچ) 為 (وِی: کردن، ساختن، بودن) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 益 (یی: سود، حاصل، مزیت)

天 (تیان: آسمان) 下 (شیا: پایین، فروپایه، بعدی) 希 (شی: امید، توقع) 及 (جی: رسیدن، دست یافتن) 之 (ژِه: داشتن، رفتن)

یعنی: «(آن) مذهب بیان ندارد/ (آن) بی‌کارگی سود دارد/ آنچه زیر آسمان است امید دارد که به چنین چیزی برسد».

اغلب مترجمان جمله‌ی آخری را به صورت برگردانده‌اند: «اندک‌اند چیزهایی در زیر آسمان که این را دریابند». اما آنچه که آوردم با کلمات متن سازگاری بیشتری دارد.



گفتار دوم: زند فصل چهل و سوم

فصل ٤٢ از نظر محتوا شباهتی چشمگیر به فصل ٧٨ دارد. در حدی که دای‌ونداک در برگردانش از «دائو ده جینگ» از شو لون پیروی کرده و این دو را یک متن یکپارچه در نظر گرفته و با هم ترجمه‌شان کرده است. متن نمونه‌ی خوبی است از پادگفتمانی که با اخلاق زرتشتی مخالفت می‌ورزد و نقطه به نقطه اندرزهای آن را مردود می‌داند. در نخستین بند، چنین می‌نماید که با بحثی طبیعت‌گرایانه و مشاهده‌ای تجربی سر و کار داشته باشیم:

«٤٣.١: نرمترین (چیزهای) زیر آسمان (هم)

بر سخت‌ترین (چیزهای) زیر آسمان تاخت می‌آورند».

اما از همین نخستین جمله‌ها روشن می‌شود که بحث به کشمکش دو فرهنگ ایرانی و چینی باز می‌گردد. همه‌ی مترجمان به این نکته توجه کرده‌اند که معنای اصلی «چِنگ» (騁) «اسب تاختن» است و تقریبا همه این کلمه را به درستی چنین ترجمه کرده‌اند. اما آنچه که نادیده انگاشته‌اند آن است که «اسب تاختن» در زمان نوشته شده «دائو ده جینگ»، و حتا تا چند قرن بعد، مهارتی ویژه‌ی قبایل آریایی بوده و همیشه در متن‌ها به سکاها و تُخاری‌های غربی اشاره می‌کند. این کلمه که در چینی باستان «لِنگ» یا «رِنگ» تلفظ می‌شده، به نسبت نادر و کم بسامد است و در «دائو ده جینگ» هم تنها دو بار آمده است. در فصل دوازدهم هم این کلمه به سنت‌های آریایی اشاره می‌کند و اینجا هم باید در همین چارچوب فهمیده شود.

پس جمله‌ی آغازین تنها به غلبه‌ی چیزهای نرم بر سخت –تفسیر مرسوم از این بند– دلالت نمی‌کند، بلکه می‌گوید چیزهای نرم بر چیزهای سخت تاخت می‌آورند. این اما با تجربه‌ی زیسته‌ی چینی‌های قدیم در تضاد بوده

است. از سویی به عنوان قاعده‌ای عمومی، چیزهای سخت و استوار هستند که بر چیزهای نرم و سیال غلبه می‌کنند، و از سوی دیگر اگر معنای فعل را در بافت تاریخی‌اش بنگریم، این آریایی‌های جنگاور و کوچگرد و سوارکار بوده‌اند که بر کشاورزان چینی هان می‌تاخته‌اند. یعنی در هر حال چیزهای سخت بر نرم می‌تازند.

به همین خاطر حدس من آن است که این جمله جنبه‌ی جدلی دارد و می‌گوید علاوه بر حالت طبیعی و مرسوم، چیزهای نرم هم می‌توانند بر چیزهای سخت بتازند. به همین خاطر در ترجمه‌ام کلمه‌ی «هم» را به جمله افزوده‌ام. درست است که اغلب چیزهای سخت بر نرم می‌تازند و جنگاوران زرهپوش آریایی بر کشاورزان ژنده‌پوش هان غلبه می‌کنند، اما در ضمن نرمترین چیزهای دنیا بر سخت‌ترین چیزها هم تاخت می‌آورند. این مورد دوم هم مثالهایی عینی دارد. مشهورتر از همه که به خاطر نقل قول بروسلی از این جمله شهرت یافته، آب است که بر سنگ چیره می‌شود و این در ایران هم شهرتی داشته، چنان که بهار می‌گوید «جدا شد یکی چشمه از کوهسار/ به ره گشت ناگه به سنگی دچار...».

دومین بند به خوبی نشان می‌دهد که این تفسیر درست بوده است:

«۴۳.۲: (چیزهایی که) هیچ پُری ندارند، در (چیزهایی که) هیچ رخنه‌ای ندارند، نفوذ می‌کنند

پس اینطوری است که من می‌دانم بی‌کارگی سود فراوان دارد».

جمله‌ی نخست در امتداد همان تجربه‌ی روزمره‌ی پیروزی نرمی بر سختی است. آب چشمه‌ساران بر سختی صخره‌ها چیره می‌شود و حشرات ریز پس از مرگ پیکر جانوران بزرگ و آدمیان را می‌خورند و تجزیه می‌کنند. بنابراین چیزهایی که با تهیا پیوند دارند، بر چیزهایی که کامل و یکپارچه هستند استیلا می‌یابند. این جمله‌ی نخست اما اگردر بافت ایرانی نگریسته شود، به امری اهریمنی اشاره می‌کند. امر کامل و یکپارچه و بی‌رخنه در منابع ایرانی همتاست با امر خیر و اهورایی و به همین خاطر آفریده‌های خداوند بی‌خدشه و کامل و بهینه قلمداد می‌شوند. در مقابل رخنه و خدشه و شکاف در این وجودِ کامل از خاستگاهی بیرونی ناشی می‌شود، و آن اهریمن است. اهریمن

در کیش زرتشتی نمایندهی تهیا و شکاف و خلأ است. یعنی دقیقا همان «چیزی است که پُری ندارد». چنان که پیشتر هم دیدیم، کلیدواژهی «یوو» (有) که فراوانی و پُری معنی می‌دهد، نشانه‌ای بسیار مهم و پربسامد است که نزدیک به صد بار در «دائو ده جینگ» به کار گرفته شده است. این کلمه اغلب در برابر هیچ «وو» (無) قرار می‌گیرد و در همین فصل نیز چنین تقابلی را می‌بینیم.

سراسر متن «دائو ده جینگ» را می‌توان دفاع از قطبی از جفت‌های متضاد معنایی دانست که نقطه‌ی مقابلش در نگرش زرتشتی–ایرانشهری ستوده می‌شده است. در فلسفه‌ی زرتشتی و سیاست ایرانشهری هستی بر نیستی و کنشگری بر تنبلی و آبادگری بر ویرانی و خرد بر نادانی ترجیح دارد، و متن یکسره از واژگونه‌ی این مضمون‌ها دفاع می‌کند. در همین بند نخست می‌بینیم که چیزهای فاقد پُری، یعنی موجودات ناکامل و ناقص و آمیخته به تهیا (خرفستر اوستایی) نه تنها پلید و اهریمنی و نکوهیده نیستند، که بسیار هم ارزشمند هستند، چون می‌توانند بر چیزهای بی‌رخنه و کامل (موجودات مزدا–آفریده) چیره شوند.

نتیجه‌ای که از این حرف گرفته شده بسیار جالب است، چون می‌گوید به این ترتیب معلوم می‌شود بی‌کارگی به سود می‌انجامد. معلوم است که در اینجا پادگفتمانی داریم که در مقابلش ایده‌ی ارجمند بودن کنشگری و سودمند بودن آن قرار داشته است. این ارتباط میان کنشگری و سود اصولا برای نخستین بار در گاهان صورتبندی می‌شود و در زمان نوشته شدن این متن دین زرتشتی مهمترین پیکربندی فرهنگی‌اش محسوب می‌شده است. راوی می‌گوید که نه کنشگری، که بی‌کارگی «وو–وی» (無為) است که سودمند است و ارزشمند.

«وو–وِی» را مترجمان گوناگون به شکل‌های گوناگون به صورت «هیچ نکردن» یا «پرهیز از کردار» ترجمه کرده‌اند. اما این ترکیب در چینی معنای روشنی دارد که به خوبی هم به پارسی ترجمه‌پذیر است. «وو–وِی» دقیقا یعنی «بی‌کارگی» یعنی کار و باری نداشتن و وظیفه‌ای بر عهده نگرفتن و خویشکاری‌ای انتخاب نکردن. این معنا در بافت

ایرانی به امری یکسره منفی و نکوهیدنی حمل می‌شود. چون شالوده‌ی اخلاق ایرانی آن است که مردمان اراده‌ی آزادی دارند و باید بر اساس آن برای خود خویشکاری‌ای برگزینند و با آن هستی را به سمت نیکی و روشنایی بجنبانند. «وو–وِی» دقیقا واژگونه‌ی این معناست و همان است که در پارسی قدیم به تنبلی و بوشاسپ و بیکارگی تعبیر می‌شده، و در زبان عامیانه‌ی امروز «علافی» یا «وقت‌کشی» گفته می‌شود.

اگر تقابل «دائو ده جینگ» و اندیشه‌های ایرانی را نادیده بگیریم و بر پادگفتمان بودن این جملات آگاه نباشیم، این را در نمی‌یابیم که بی‌کارگی، تاختن نرمی بر سختی و رخنه‌ی چیز ناقص در کامل چه ربطی به هم دارند. تنها وقتی این بستر تاریخی در نظر گرفته شود و متن را همچون جدلی بر ضد اندیشه‌ی زرتشتی–ایرانشهری بنگریم، این معانی در جای درست خود قرار می‌گیرند و پیوندهای درونی‌شان روشن می‌شود.

شگفت آنجاست که متن بسیار صریح و روشن این حالت جدلی را تصریح کرده است، و بنابراین کوشش جمهور مفسران برای آن که متن را خودبسنده و بی‌ربط به فرهنگ ایرانی بدانند، یا نقطه‌ی مقابلش را دین کنفوسیوسی قلمداد کنند، توجیهی ندارد. چنان که در فصل‌های آغازین گفتیم، تا قرنها پس از نوشته شدن این متن هنوز تقابلی میان کیش کنفوسیوس و دائو وجود نداشته و روایت‌های مربوط به کشمکش این دو جریان همه در دوران هان و اواخر عصر اشکانی شکل گرفته‌اند، یعنی حدود پانصد سال پس از پیدایش «دائو ده جینگ» در زمان هخامنشی.

بند آخر این فصل به روشنی این جدلی بودن را نشان می‌دهد:

«٤٣.٣: (آن) مذهب بیان ندارد

(آن) بی‌کارگی سود دارد

آنچه زیر آسمان است امید دارد که به چنین چیزی برسد/ اندک‌اند آنان که این را دریابند»

اینجا سخن از «مذهب/ آموزه»ای (جیائو) در میان است که نمی‌شود بیانش کرد، و بیکارگی را سودمند می‌داند. در اینجا آشکارا با دینی و مذهبی سر و کار داریم که نفی شده، و آن قاعدتا باید آیینی باشد که بر بیان و صورتبندی منظم

و اعلام شدن (یَن: 言) تاکید داشته باشد و سود را در خویشکاری بداند نه بیکارگی. هرکس تاریخ فرهنگ آن دوران را نیک بداند، به روشنی منظور متن را در خواهد یافت. از این رو شگفت‌انگیز است که امروز «اندک‌اند آنان که این را دریابند!».

بخش چهل و چهارم: برگردان و زند فصل چهل و چهارم

گفتار دوم: برگردان فصل چهل و چهارم

名與身孰親？

身與貨孰多？

得與亡孰病？

是故甚愛必大費；多藏必厚亡。

知足不辱，知止不殆，可以長久。

٤٤.١:　(خوش)نامی را انتخاب می‌کنی یا تن(درستی) را؟ کدام‌یک عزیزتر است؟

تن(درستی) را انتخاب می‌کنی یا اموال را؟ کدام‌یک (دارای ارزشی) بیشترند؟

به دست آوردن را انتخاب می‌کنی یا از دست دادن را؟ کدام‌یک شر است؟

۴۴.۲:   بنابراین اینجوری است اگر مهر مفرط داشته باشی، بسیار اسراف خواهی کرد

اگر زیادی ذخیره کنی، به شدت مسکین می‌شوی

۴۴.۳:   بدان کِی بس است، حرمت (خود را) نشکن

بدان کِی باز ایستی، (خود را) خسته نکن

پس شاید که دیر زمانی بپایی.

این فصل در اصل از سه بند تشکیل یافته، هرچند به طور سنتی اینها در دو بند گنجانده می‌شوند. اما آشکار است که بند نخست دو بخش مجزا دارد. بخش اول متن که در اینجا همچون بند نخست آن را جدا می‌کنم، شعری است در سه مصراع که هرکدامش جمله‌ای پرسشی است با پنج کلمه:

名 (مینگ: نام) 與 (یو: دادن، کمک، پیروی، جنگیدن، برگزیدن) 身 (شِن: بدن، شأن، خویشتن) 孰 (شو: کسی، کی؟، چی؟) 親 (چین: صمیمی، وادین، خویشاوند، ازدواج، بوسیدن، درست)

身 (شِن: بدن، شأن، خویشتن) 與 (یو: دادن، کمک، پیروی، جنگیدن، برگزیدن) 貨 (هوئُو: کالا، چیز) 孰 (شو: کسی، کی؟، چی؟) 多 (دووُ: خیلی، بیشتر)؟

得 (دِه: به دست آوردن، قرارداد، نتیجه، مناسب) 與 (یو: دادن، کمک، پیروی، جنگیدن، برگزیدن) 亡(وانگ: نداشتن، نکردن، مردن، تباه شدن) 孰 (شو: کسی، کی؟، چی؟) 病 (بینگ: بیماری، شر، اشتباه، دلهره)؟

یعنی: «(خوش)نامی را انتخاب می‌کنی یا تن(درستی) را؟ کدام‌یک عزیزتر است؟/ تن(درستی) را انتخاب می‌کنی یا اموال را؟ کدام‌یک (دارای ارزشی) بیشترند؟/ به دست آوردن را انتخاب می‌کنی یا از دست دادن را؟ کدام‌یک شر است؟»

بند دوم از دو جمله تشکیل شده که هفت و پنج کلمه دارند:

是 (شی: بودن، باشه) 故 (گو: پیر، قدیمی، بنابراین) 甚 (شِن: جدی، وخیم، افراطی) 愛 (آی: دوست داشتن، عشق، گنج) 必 (بی: قطعا، همیشه، اجبار) 大 (دا: بزرگ، عظیم، بالغ، پدر) 費 (فِی: قیمت، مصرف کردن، اسراف) 多 (دووُ: خیلی، بیشتر) 藏 (تْسآنگ: پنهان کردن، ذخیره) 必 (بی: قطعا، همیشه، اجبار) 厚 (هُو: ضخیم، بزرگ، سخاوتمند، غنی، زیاد) 亡 (وانگ: نداشتن، نکردن، مردن، تباه شدن)

یعنی: « بنابراین اینجوری است اگر مهر مفرط داشته باشی، بسیار اسراف خواهی کرد/ اگر زیادی ذخیره کنی، به شدت مسکین می‌شوی ».

بیشتر مترجمان این جمله‌ها را به صورت دوم شخص خوانده‌اند. باید توجه داشت که فاعل جمله را در زبان چینی می‌توان به اول شخص یا سوم شخص هم برگرداند و اینها همه احتمال‌هایی همزور دارند. در اینجا آغازگاه جمله (شی گو: 是故) شاید غیاب فاعل در جمله و مبهم بودنش را نشان دهد. اما چون خواندن بند آخر به صورت دوم شخص خوش‌بیان‌تر است، از هنجار رایج پیروی کرده‌ام و این بند را هم دوم شخص خوانده‌ام. این را هم باید در نظر داشت که «تسآنگ» (藏) به تعبیر امروزین «پس‌انداز» معنا می‌دهد. اما در آن دوران به معنای ذخیره کردن غله در فصل‌های باروری زمین بوده، تا در فصل‌های سرد و نامساعد از آن استفاده شود.

بند سوم این فصل شعری از دو بیتی که با مصراعی هم‌ریخت دنبال شده است:

知足不辱,

知止不殆,

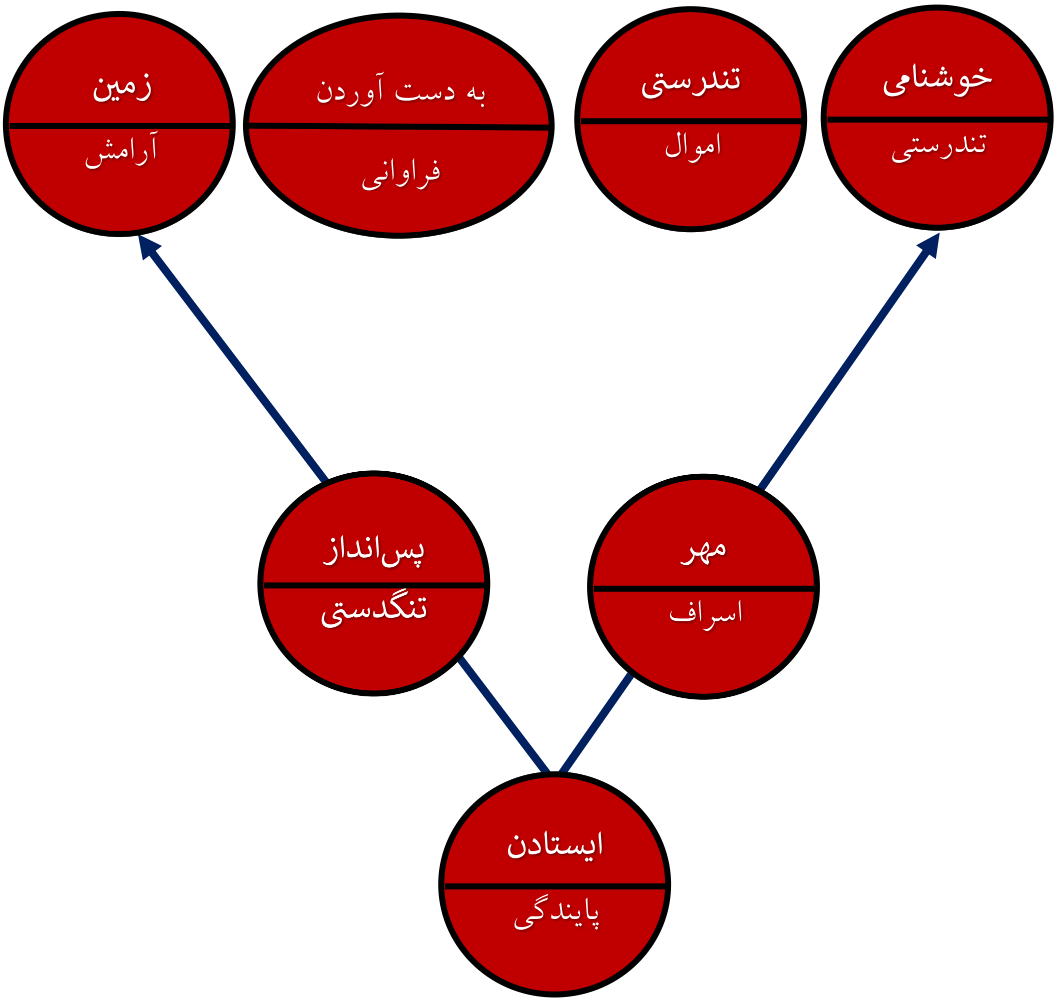
可以長久。

کلمات برسازنده‌ی این بند چنین‌اند:

知 (تْسی: دانش، آموزاندن) 足 (زو: پا، رفتن، راضی کردن، فراوان، توقف، کاملا) 不 (بو: نه) 辱 (رو: توهین، شرم، بی‌آبرو کردن)

知 (تْسی: دانش، آموزاندن) 止 (ژی: پا، توقف، ختم کردن) 不 (بو: نه) 殆 (دای: تهدید، خسته، شاید) 可: (کْئو: قید امکان: شاید که...، ممکن است که...) 以 (ای: پس) 長 (چآنگ: طولانی، مستمر، راست، پایدار) 久 (جیُو: درازمدت، زمان طولانی)

یعنی: «بدان کِی بس است، حرمت (خود را) نشکن/ بدان کِی باز ایستی، (خود را) خسته نکن/ پس شاید که دیر زمانی بپایی».



گفتار دوم: زند فصل چهل و چهارم

فصل ٤٤ معمولا همچون رسال‌های درباره‌ی جادوی عمر طولانی، و در ضمن در مقام مخالفتی با آرای کنفوسیوس خوانده و تفسیر شده است. این نکته البته درست است که کیش دائویی در سیر تاریخی خود با جادوگری پیوند خورده و با شیوه‌های شمنیِ درمان درآمیخته است، و به احتمال زیاد اصولا خاستگاه اولیه‌اش هم چنین بوده است. این هم به جای خود راست است که در آیین کنفوسیوس برخی از عناصر مورد اشاره‌ی این متن مورد تاکید و توجه هستند. با این حال کلیت این فصل را بر این اساس نمی‌توان تحلیل کرد.

آنچه که به خوانش ضدکنفوسیوسی از متن دامن زده، بند نخست است:

«٤٤.١: (خوش)نامی را انتخاب می‌کنی یا تن(درستی) را؟ کدام‌یک عزیزتر است؟

تن(درستی) را انتخاب می‌کنی یا اموال را؟ کدام‌یک (دارای ارزشی) بیشترند؟

به دست آوردن را انتخاب می‌کنی یا از دست دادن را؟ کدام‌یک شر است؟»

چِن در ترجمه و تفسیرش نوشته که این جملات در تقابل با جمله‌ای از «مکالمات» کنفوسیوس ابراز شده که می‌گوید: «عالیجناب این را ناپسند می‌شمارد، اگر روزی بگذرد و در طلب خوشنامی نکوشیده باشد».[1] این جمله‌ی کنفوسیوس ولی به سختی محتوای بند نخست را توجیه می‌کند. در بند نخست طلبِ سه چیزِ خواستنی مردود دانسته

[1] Confucius, Analects, 15:19.

شده است: شهرت، ثروت و اصولا کامیابی در به دست آوردن هرچیز. بسیار غیربدیهی است که متنی این سه چیز را طرد کند. در متون کنفوسیوسی هم کوشش برای دستاوردهای بزرگ شخصی طرد شده و مال‌اندوزی خوار شمرده شده است. یعنی از میان سه محور بند نخست، دوتایش با منابع کنفوسیوسی تضادی ندارد. اینها گذشته از نقدی تاریخ‌گرایانه بر تفسیر رایج است، و آن هم این که اصولا تا اواخر عصر هان مکتب کنفوسیوسی و دین دائویی همچون دو جبهه‌ی مقابل تصویر نمی‌شده‌اند و در زمان نگارش متن احتمالا اینها سنت‌های نزدیک به هم و آمیخته قلمداد می‌شده‌اند.

برای این که ببینیم این فصل با چه گفتمانی مخالفت می‌کند، کافی است که ادامه‌اش را بخوانیم:

«٤٤.٢: بنابراین اینجوری است اگر مهر مفرط داشته باشی، بسیار اسراف خواهی کرد

اگر زیادی ذخیره کنی، به شدت مسکین می‌شوی»

در این بند موضوعی شگفت‌انگیزتر مورد حمله قرار گرفته، و آن مهر است. کلیدواژه‌ی مهم این بند مهر (آی: 愛) است که در ضمن گنج هم معنی می‌دهد. خوانش مرسوم معنای این بند را در پرهیز از افراط و تفریط و میانه‌روی در مخارج فرو می‌کاهد، و «آی» را گنجینه ترجمه می‌کند. در این حالت معنای بند دوم چنین می‌شود: «اگر گنج بزرگی داشته باشی، زیاد اسراف خواهی کرد/ اگر زیاد ذخیره کنی به شدت مسکین می‌شوی». این ترجمه اما درست نمی‌نماید و تنها یکی از دلالتهای متن را به دست می‌دهد. احتمالا استعاره‌ی مهر در مقام گنج چنین مفهومی را هم در گوش مخاطبان اصلی متن نتیجه می‌داده است. اما این معنایی ثانوی و حاشیه‌ایست، نه اصلی. چون مفهوم اصلی «آی» دوست داشتن و صمیمی بودن و مهر ورزیدن است، و تعبیر «گنجینه» در نتیجه‌ی تعمیمی معنایی از این مفهوم اصلی مشتق شده است. یعنی مخاطبان اصلی متن با شنیدن «آی» نخست مهر ورزیدن را در ذهن می‌آورده‌اند و بعد در مقام استعاره‌ای گنجینه را.

پس منظور از نخستین جمله احتمالاً آن است که دل‌باختگان برای به دست آوردن دل معشوقه‌شان به گشاده‌دستی و بذل مال و اموالشان روی می‌آورند و این نوعی اسراف دانسته شده است. اما این گزاره با جمله‌ی دوم در تضاد است که ذخیره کردن اموال را هم نکوهش می‌کند. بنابراین باید به دنبال چارچوبی مفهومی بگردیم که در آن مهر به شکلی افراطی ستوده شده باشد، و در ضمن با انبار کردن چیزهای دلخواه نیز همراه بوده باشد. چنین دستگاه مفهومی‌ای به واقع در آن هنگام وجود داشته، و بستر آن فرهنگ آریایی سکاها و تخاری‌ها بوده است. این مردم ایرانی‌تبار در زمان نگارش این متن ایزدی بزرگ به نام مهر را می‌پرستیدند، که در ضمن پشتیبان جنگاوران هم بود. مهر در ضمن با اخلاق جوانمردانه و داد و دهش مربوط می‌شد و می‌توان پذیرفت که دهش سخاوتمندانه‌ی منسوب به مهر در این بند همچون اسراف قلمداد شده باشد. در ضمن کنش جنگاوران غارتگری که کوچگردانی مهرپرست بودند و اموال روستاییان هان را به یغما می‌بردند، می‌تواند موضوع جمله‌ی دوم بوده باشد.

در این بافت، متن دارد با بستر مفهومی جاری در فرهنگ آریایی‌ها مخالفت می‌ورزد و به دو سویه‌ی ایزد باستانی مهر اشاره می‌کند. سویه‌ای از او که با عشق پیوند دارد و دهش سخاوتمندانه را در پی دارد، و سویه‌ای دیگر که جنگاورانه و پهلوانانه است و غلبه بر دشمن و تاراج اموال او را رقم می‌زند. متن می‌گوید هردو سویه‌ی این آیین زیانکارانه است. دهش سخاوتمندانه اسرافکارانه است و انباشتن ثروت در نهایت (معلوم نیست چرا) به فقیر شدن منتهی می‌شود، شاید در این تعبیر که وقتی کسی چیزی را داشته باشد، می‌تواند آن را از دست هم بدهد.

اگر بند اول و دوم را به هم پیوند بزنیم، محور اصلی جدل متن روشن می‌شود. تفاوت اصلی متون کهن دینی در سپهر تمدن ایرانی و چینی آن است که در چین (هم در منابع کنفوسیوسی و هم دائویی) نوعی خوار شمردن ثروت و به ویژه ستیز با جاه‌طلبی و کوشش برای سود شخصی دیده می‌شود. در حالی که در منابع اوستایی و ودایی کهن دستیابی به لذتهای گیتیانه و اموال همواره ستوده شده و توانمندی من‌ها و تعقیب جاه‌طلبانه‌ی اهداف بزرگ نیکو شمرده شده است. چندان که فهرست خواسته‌هایی که در وداها و یشت‌های قدیمی از ایزدان طلب شده، دقیقا همین

مواردی را در بر می‌گیرد که در این جملات طرد شده‌اند: شهرت و نیکنامی، اموال و خواسته، کامیابی و پیروزمندی، و در نهایت، در متون ایرانی و سنت مهرآیینی–زرتشتی، مهر و عشق.

چنین ترکیبی در هیچ یک از سنت‌های معاصر چینی دیده نمی‌شود و از این رو فرو کاستن این فصل به مخالفت با کنفوسیوس خام‌اندیشانه است. به همین ترتیب نشانه‌ی چندانی از جادوی تندرستی و آداب شمنی بقای تن در متن نمی‌بینیم و منظومه‌ی این مفاهیم منظم‌تر و انتزاعی‌تر از آن است که بخواهد در چنین ظرفی بگنجد. آخرین بند بر همین مبنا بیش از آن که سفارشی برای عمر طولانی باشد، تجویزِ فروتنی و تبلیغ فرودستی و منع جاه‌طلبی و بلندپروازی است. به در بافتی دائویی که شاید همتای آن در تمدن اروپایی خاکساری مسیحی باشد، یا به بیانی فلسفی‌تر، همان اخلاق بندگان نیچه‌ای:

٤٤.٣:   بدان کِی بس است، حرمت (خود را) نشکن

بدان کِی باز ایستی، (خود را) خسته نکن

پس شاید که دیر زمانی بپایی.

بخش چهل و پنجم: برگردان و زند فصل چهل و پنجم

گفتار نخست: برگردان فصل چهل و پنجم

大成若缺，其用不弊。

大盈若沖，其用不窮。

大直若屈，大巧若拙，大辯若訥。

躁勝寒靜勝熱。清靜為天下正。

٤٥.١: دستاوردهای بزرگ، ناتمام می‌نمایند آنها سودی به بار می‌آورند که تباه نمی‌شود

پُریِ بزرگ، تهی می‌نماید آن سودی به بار می‌آورند که زوال نمی‌یابد

٤٥.٢: راستِ بزرگ خمیده می‌نماید

مهارت بزرگ، دست و پا چلفتگی می‌نماید

بلاغت بزرگ الکن می‌نماید

٤٥.٣: برانگیختگی حریف سرماست و سکون حریف گرما

سکون محض است که چیزهای زیر آسمان را منظم می‌سازد.

فصل چهل و پنجم با تقسیم‌بندی سنتی از چهار بند تشکیل یافته است. اما دو بند اولی به هم مربوطند و روی هم رفته شعری دوبیتی با مصراعهای چهار کلمه‌ای را به دست می‌دهند. از این رو باید هردو را یک‌جا به صورت یک بند در نظر گرفت:

大成若缺，其用不弊。

大盈若沖，其用不窮。

大 (دا: بزرگ، عظیم، بالغ، پدر) **成** (چِنگ: کامیابی، به دست آوردن، کامل، تبدیل شدن) **若** (روئو: تو، او، مطیع، اگر) **缺** (چوئِه: ناقص، غایب، گسستگی)

其 (چی: او، آن) **用** (یُونگ: استفاده کردن، به کار گرفتن، خوردن) **不** (بو: نه) **弊** (بی: فریب، عقب‌نشینی)

大 (دا: بزرگ، عظیم، بالغ، پدر) **盈** (یینگ: پر کردن، انباشتن، غرور، افزودن) **若** (روئو: تو، او، مطیع، اگر) **沖** (چُنگ: با آب شستن، برافراشتن، تهی)

其 (چی: او، آن) **用** (یُونگ: استفاده کردن، به کار گرفتن، خوردن) **不** (بو: نه) **窮** (چیونگ: فرسودن، خسته، محدودیت)

یعنی: « دستاوردهای بزرگ، ناتمام می‌نمایند   آنها سودی به بار می‌آورند که تباه نمی‌شود

پُریِ بزرگ، تهی می‌نماید   آن سودی به بار می‌آورند که زوال نمی‌یابد».

بند دوم به روایت ما، که با بند سوم در متن کلاسیک برابر می‌افتد، خود شعری است با سه مصراع چهار کلمه‌ای که نیمی‌شان تکراری است:

大直若屈,

大巧若拙,

大辯若訥。

大 (دا: بزرگ، عظیم، بالغ، پدر) **直** (ژی: مستقیم، عمودی، راستگو، عمدی، فقط) **若** (روئو: تو، او، مطیع، اگر) **屈** (چو: خمیده، کج، خماندن)

大 (دا: بزرگ، عظیم، بالغ، پدر) 巧 (چیاو: مهارت، چشمگیر، حقه‌بازی، شانسی) **若** (روئو: تو، او، مطیع، اگر) **屈** (چو: خمیده، کج، خماندن)

大 (دا: بزرگ، عظیم، بالغ، پدر) **辯** (بیَن: بحث، نزاع) **若** (روئو: تو، او، مطیع، اگر) **訥** (نِه: لکنت، من من کردن)

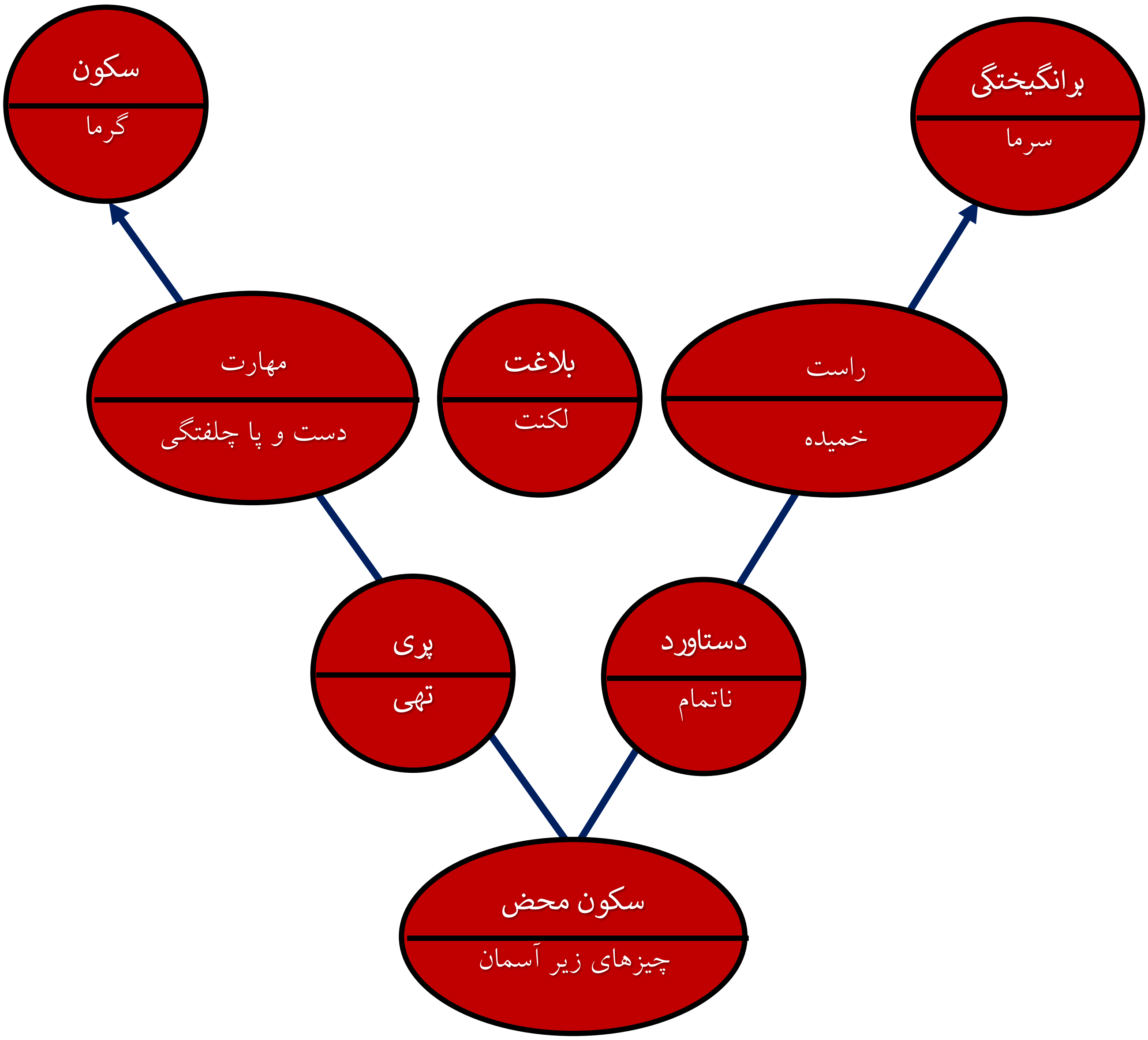
یعنی: «راستِ بزرگ خمیده می‌نماید/ مهارت بزرگ، دست و پا چلفتگی می‌نماید/ بلاغت بزرگ الکن می‌نماید».

بند آخر دو جمله‌ی طولانی و پیچیده با کلماتی به نسبت نادر و پرتکرار دارد به این شرح:

躁 (زَئو: هیجان‌زده، برانگیختگی، بی‌تأمل، بی‌فکر) **勝** (شِنگ: حریف بودن، مقاومت، کاملا) **寒** (هَن: فقیر، سرد، فرومایه، متروک، ترس، زمستان) **靜** (جینگ: ساکن، ساکت، مؤدب) **勝** (شِنگ: حریف بودن، مقاومت، کاملا) **熱** (رِه: گرم، داغ، تابستان، تب، شوق، اضطراب، خشمگین)

清 (چینگ: تمیز، شفاف، خالص، ساکن) **靜** (جینگ: ساکن، ساکت، مؤدب) **為** (وِی: کردن، ساختن، بودن) **天** (تیان: آسمان) **下** (شیا: پایین، فروپایه، بعدی) **正** (ژِنگ: مستقیم، راست، زیبا، منظم)

یعنی: «برانگیختگی حریف سرماست و سکون حریف گرما/ سکون محض است که چیزهای زیر آسمان را منظم می‌سازد».


سکون
گرما
برانگیختگی
سرما
مهارت
دست و پا چلفتگی
بلاغت
لکنت
راست
خمیده
پری
تهی
دستاورد
ناتمام
سکون محض
چیزهای زیر آسمان

فصل چهل و پنجم سرودی است در ستایش نقص. در نگاه نخست این که چرا ناتمام بودن، تهیا و کاستی ستوده شده، معماآمیز جلوه می‌کند. در واقع جریان اصلی تفسیری که خوانش این متن را تعیین کرده، به نظرم در پاسخگویی به این پرسش در مانده‌اند که: چه چیزی در نقص کامل می‌نماید و چه سویه‌ای از کمال نادلپسند است؟

«٤٥.١: دستاوردهای بزرگ، ناتمام می‌نمایند　　آنها سودی به بار می‌آورند که تباه نمی‌شود

پُریِ بزرگ، تهی می‌نماید　　آن سودی به بار می‌آورند که زوال نمی‌یابد»

این جملات تنها زمانی معنادار می‌شوند که آنها را همچون پادگفتمانی در نظر بگیریم، و معنایشان هنگامی در بافت اجتماعی و تاریخیِ ظهور متن می‌نشیند که آنان را مخالفتی جدل‌آمیز با اندیشه‌ی ایرانی بدانیم. اندیشه‌ای که برای پُری و یکپارچگی و کمال و تمامیت تقدس قایل بوده است. دو خواست بنیادین در گاهان طرح شده که عبارتند از امرداد و خرداد، کمال و جاودانگی. هردوی اینها به شدت موضوع انتقاد «دائو ده جینگ» هستند. فصل چهل و پنجم نمونه‌ایست از مخالفت با مفهوم کمال.

اگر تفسیرهای انباشت شده‌ی متن که با خوانشی بودایی پیوند دارد را کنار بگذاریم، و به خودِ متن –که پیشابودایی است– بنگریم، هیچ توجیهی ندارد که کسی کمال را نفی کند و نقص را بستاید. مگر آن که کمال اسم رمز اندیشه‌ای رقیب و مهاجم بوده باشد. دستاوردهای بزرگ در اینجا همان‌هایی هستند که ناتمام‌اند. امر بزرگ، ناقص است، نه کامل. هستی هم با تمام پُری و انباشتگی‌اش به همین خاطر با تهیایی جبران نشدنی شناخته می‌شود، و اینها

سویه‌های سودمند و زوال‌ناپذیر وجود قلمداد می‌شوند. گفتمانی غیربدیهی و غیرمنطقی و آشکارا نادرست، که تنها در مقام مخالفت با آرای زرتشتی معنادار می‌شود.

«۴۵.۲: راستِ بزرگ خمیده می‌نماید

مهارت بزرگ، دست و پا چلفتگی می‌نماید

بلاغت بزرگ الکن می‌نماید»

وگرنه چرا باید فرض کرد «راستِ بزرگ» (در اوستا: آن راست‌ترین) که در متون اوستایی از هشتصد سال پیش از این متن لقب خداوند بوده، خمیده بنماید؟ یا چرا مهارت بزرگ (در اوستا و به ویژه در کتیبه‌ی نقش رستم: هونَر/ هنر) به نظر دست و پا چلفتی برسد؟ یا بلاغت بزرگ (در گاهان: سخن منظوم و بلیغ) که اشاره به گفتار زرتشت است، الکن باشد؟ این عبارتها در بافت فرهنگ چینی آن دوران معنای چندانی ندارند و جاهای دیگر به شکلی منظم مفهوم‌پردازی نشده‌اند، اما کلیدواژه‌هایی روشن و جا افتاده در دین زرتشتی و سیاست ایرانشهری محسوب می‌شدند. وقتی داریوش در نبشته‌ی آرامگاهش می‌گوید از هنر (یعنی استعدادهای آموخته شده) برخوردار است، به نمودی از فرهمندی و برخورداری از «راستی بزرگ» اشاره می‌کند و اینها همه با پیامی بلاغت‌آمیز و شعری مهم یعنی گاهان و سنت یشت‌ها گره می‌خورند.

«۴۵.۳: برانگیختگی حریف سرماست و سکون حریف گرما

سکون محض است که چیزهای زیر آسمان را منظم می‌سازد.»

این بند گویا در مقام نوعی شرح و تفسیر بر دو بند پیشین نوشته شده باشد. منظور از آن احتمالا اشاره به امری روزمره و دم دستی است و نتیجه‌گیری از آن. جمله‌ی نخست به نظرم به واکنش طبیعی بدن در برابر سرما و گرما اشاره می‌کند. وقتی هوا سرد است باید جنب و جوش کنیم تا گرم شویم، و در مقابل در هوای گرم سکون و بی‌حالی است که از گرمازدگی جلوگیری می‌کند. راوی از این مشاهده‌ی عامیانه نتیجه گرفته که پس چیزهای زیر آسمان هم باید با

سکون سامان پیدا کنند، چرا که جنب و جوش جاری در هستی بیشتر به گرما شبیه است تا سرما. این را در یک مرتبه‌ی بالاتر از انتزاع می‌توان همچون تبلیغی برای انفعال و کنش‌گریزی تعبیر کرد، و موضع عمومی «دائو ده جینگ» هم چنین است. باز این موضع در مقابل رویکرد زرتشتی–ایرانشهری قرار می‌گیرد که قلمرو زیر آسمان –یعنی گیتی– را به مثابه میدان جنگی میان دو نیروی خیر و شر می‌داند، و نه چیزی گرم یا سرد، و کنش فعال به سود نیکی و رفتار ستیزه‌جویانه‌ی من‌ها در برابر قوای شر را توصیه می‌کند.

بخش چهل و ششم: برگردان و زند فصل چهل و ششم

گفتار نخست: برگردان فصل چهل و ششم

天下有道，卻走馬以糞。

天下無道，戎馬生於郊。

禍莫大於不知足；咎莫大於欲得。

故知足之足，常足矣。

۴٦.۱: وقتی آنچه زیر آسمان است از راه برخوردار باشد

پس اسبها را رها می‌کنند تا پهن بریزند (برای باروری کشتزارها)

۴٦.۲: وقتی آنچه زیر آسمان است هیچ از دائو (برخوردار نباشد)

اسبها را در حومه‌ی شهر برای عملیات جنگی تکثیر می‌کنند

۴٦.۳: فاجعه‌ای بزرگتر از آن نیست که ندانیم راضی می‌شویم

اشتباهی بزرگتر از آن نیست که آنچه قصد می‌کنیم را به دست بیاوریم

٤٦.٤:   بنابراین دانستنِ این که کافی، کافیست؛/ شگفتا که (این همان) کفایت است.

فصل چهل و ششم از چهار بند به نسبت کوتاه تشکیل یافته است. دو بند نخست دو جمله‌ای هستند و جمله‌ی اولشان به استثنای یک کلمه همسان است و باید با هم خوانده شوند:

天下有道，卻走馬以糞。

天下無道，戎馬生於郊。

天 (تیان: آسمان) 下 (شیا: پایین، فروپایه، بعدی) 有 (یُوو: فراوان، داشتن) 道 (دائو: راه)

卻 (چوِه: عقبگرد، رد کردن، به هر حال) 走 (ژائو: رفتن، ترک کردن، نشت کردن، کار کردن، مردن، از) 馬 (مَئاَ: اسب، شهسوار، بزرگ) 以 (ای: پس) 糞 (فِن: پاکسازی، مدفوع، نظارت کردن)

天 (تیان: آسمان) 下 (شیا: پایین، فروپایه، بعدی) 無 (وو: نه، هیچ) 道 (دائو: راه)

戎 (رُونگ: سلاح، عملیات جنگی، شما، نام قومی کهن) 馬 (مَئاَ: اسب، شهسوار، بزرگ) 生 (شِنّ: بودن، زیستن، زادن، خام) 於 (یو: در، با، از) 郊 (جیآئو: حاشیه‌ی شهر، حومه)

یعنی: «وقتی آنچه زیر آسمان است از راه برخوردار باشد/ پس اسبها را رها می‌کنند تا پهن بریزند (برای باروری کشتزارها)

وقتی آنچه زیر آسمان است هیچ از دائو (برخوردار نباشد)/ اسبها را در حومه‌ی شهر برای عملیات جنگی تکثیر می‌کنند»

بند بعدی دو جمله‌ی طولانی دارد که به یک دوبیتی با مصراع‌هایی شش و هفت کلمه‌ای می‌ماند، با این کلمات:

禍莫大於不知足；

咎莫大於欲得。

禍 (هووُ: فاجعه، نحس) 莫 (مُو: نه) 大 (دا: بزرگ، عظیم، بالغ، پدر) 於 (یو: در، با، از) 不 (بو: نه) 知 (تْسی: دانش، آموزاندن) 足 (زو: پا، رفتن، راضی کردن، فراوان، توقف، کاملا)

咎 (جیو: اشتباه، تقصیر، بدشانسی) 莫 (مُو: نه) 大 (دا: بزرگ، عظیم، بالغ، پدر) 於 (یو: در، با، از) 欲 (یو: قصد، میل) 得 (دِه: به دست آوردن، قرارداد، نتیجه، مناسب)

یعنی: «فاجعه‌ای بزرگتر از آن نیست که ندانیم راضی می‌شویم/ اشتباهی بزرگتر از آن نیست که آنچه قصد می‌کنیم را به دست بیاوریم». در نسخه‌ی ما وانگ توئی جمله‌ی دوم قدری متفاوت نقل شده و چنین آمده که: «از میان خطاها، هیچ یک اندوه بزرگتری به بار نمی‌آورد، از این که آنچه میل داریم را به دست آوریم».[1]

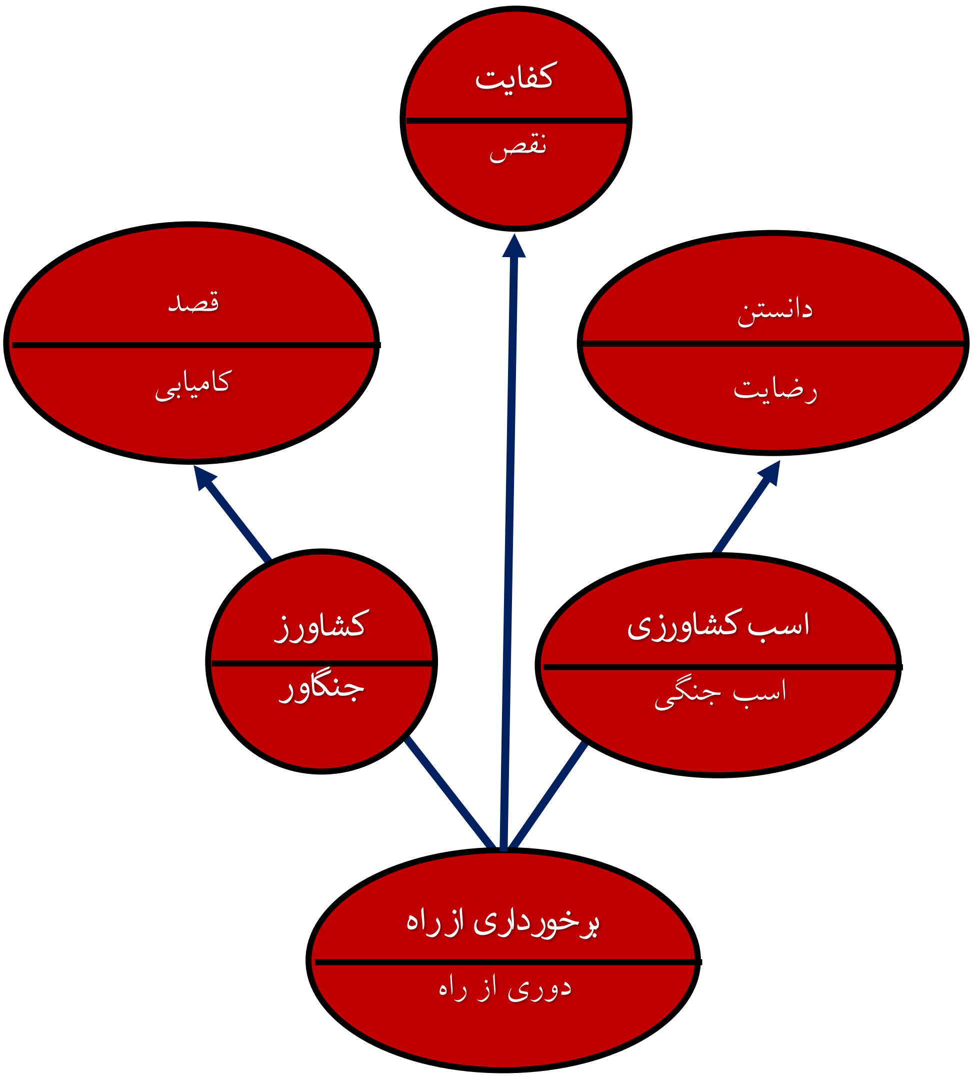
چهارمین و آخرین بند این فصل جمله‌ی آهنگینی است که در آن کلمه‌ی «زو» (足) سه بار تکرار شده است:

故 (گو: پیر، قدیمی، بنابراین) 知 (تْسی: دانش، آموزاندن) 足 (زو: پا، رفتن، راضی کردن، فراوان، توقف، کاملا) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 足 (زو: پا، رفتن، راضی کردن، فراوان، توقف، کاملا)

常 (چآنگ: اصیل، ماندگار) 足 (زو: پا، رفتن، راضی کردن، فراوان، توقف، کاملا) 矣 (یی: علامت کامل شدن، علامت تعجب)

یعنی: «بنابراین دانستنِ این که کافی، کافیست؛/ شگفتا که (این همان) کفایت است».

1 Henricks, 1989: 185.



کفایت
نقص
قصد
کامیابی
دانستن
رضایت
کشاورز
جنگاور
اسب کشاورزی
اسب جنگی
برخورداری از راه
دوری از راه

گفتار دوم: زند فصل چهل و ششم

این هم از فصل‌هایی است که راه را با زندگی کشاورزان گره می‌زند و ناسازگاری‌اش با سبک زندگی جنگاوران را اعلام می‌دارد. آشکار است که دو بند نخست را باید سر هم خواند:

«٤٦.١: وقتی آنچه زیر آسمان است از راه برخوردار باشد

پس اسبها را رها می‌کنند تا پهن بریزند (برای باروری کشتزارها)

٤٦.٢: وقتی آنچه زیر آسمان است هیچ از دائو (برخوردار نباشد)

اسبها را در حومه‌ی شهر برای عملیات جنگی تکثیر می‌کنند».

در اینجا جهانیان –چیزهای زیر جهان– دو حالت پیدا می‌کنند. یا از راه برخوردارند و یا از آن بی‌بهره‌اند. نشانه‌ی آنان که راه درست را می‌پیمایند آن است که اسبها را برای کشاورزی به کار می‌گیرند. یعنی در کشتزارها و روستاها آنان را برای کشت و کار نگه می‌دارند. در مقابل جنگاوران قرار می‌گیرند که از راه بی‌بهره‌اند و اسبهایشان را در حومه‌ی شهرها (یعنی مراکز سیاسی) برای سوارکاری و نبرد می‌پرورند.

این بند را اغلب همچون بیانیه‌ای برای صلح‌طلبی و پرهیز از خشونت تعبیر کرده‌اند. اما از اشاره‌ها به اسب و پهن–کشتزار و جنگ–حومه‌ی شهر روشن است که منظور اصلی مقابل نهادن دو سبک زندگی بوده، و نه دو مفهوم

انتزاعی. این به ویژه از آن رو اهمیت دارد که در چین و اروپا بر خلاف ایران زمین طبقه‌ی نظامی و کشاورز با هم تداخل نداشته و جمعیت کوچگرد و یک‌جانشین پیوستاری یکپارچه را تشکیل نمی‌داده‌اند. در ایران زمین بوده که کشاورزی و رمه‌داری ابداع شده و به همین خاطر دو سبک زندگی یک‌جانشینی کشاورزانه و کوچگردی رمه‌دارانه در کنار هم تکامل یافته و با هم پیوند داشته‌اند. چندان که در سراسر تاریخ قبیله‌های کوچگرد و روستاهای مستقر و شهرها درهم بافته بوده‌اند و این قاعده تا پایان دوران پیشامدرن و عصر رضا شاهی برقرار بوده است. یعنی مثلا ایلی بزرگ مثل قشقایی یا بختیاری هم جمعیتی کوچگرد و متحرک داشته و هم بخشی از مردمش در روستاهایی مستقر بوده‌اند و هم شهرهایی داشته که خان‌ها و رؤسا و بازرگانان و صنعتگرانشان در آن می‌زیسته‌اند.

در قلمروهای تمدنی چین و اروپا این دو سبک زندگی بومی نبوده و از ایران زمین وامگیری شده است. به همین خاطر دو طبقه‌ی اجتماعی به کلی متفاوت داریم که یکی (با حدود ۱۰٪ جمعیت) از جنگاوران تشکیل یافته که قدرت سیاسی را هم در دست دارند، و دیگری (با ۹۰٪ جمعیت) رعیت کشاورزی هستند که در وضعیتی نزدیک به بردگی زندگی می‌کنند. این دو جمعیت نه تنها مرزبندی مشخصی داشته‌اند، که تا دوران مدرن حتا زبان و ساختار نژادی‌شان هم اغلب متفاوت بوده است. چنان که مثلا طبقه‌ی اشراف و حاکم در فرانسه و روسیه آلمانی‌تبار بوده‌اند یا در انگلستان نورمن‌های جنگاور بر آنگلوساکسون‌های کشاورز فرمان می‌رانده‌اند. در چین هم اوضاع چنین بوده و شهرها در انحصار جنگاوران و طبقه‌ی بالای سیاسی بوده و بدنه‌ی مردم همچون رعیتی مفلوک در روستاها می‌زیسته‌اند.

نکته‌ی مهم دیگر درباره‌ی این متن، آن است که اصولا چینی‌ها در این مقطع زمانی اسب جنگی را اهلی نکرده بوده‌اند. کلمه‌ی «مَئاَ» (馬) در متون این دوران بسیار به ندرت به کار گرفته می‌شود و اغلب به قبایل آریایی غربی  اشاره می‌کند. در خود متن «دائو ده جینگ» این واژه تنها سه بار به کار گرفته شده که دو دفعه‌اش در همین فصل است. این نشانه در استخوان‌های پیشگویی دوران شانگ برای نخستین بار در قالب این نماد ظاهر می‌شود:

این نشانه در زمان نگارش متن مورد نظرمان هنوز وضعیتی استانده و مشخص پیدا نکرده بود و در جاهای مختلف به شکل‌های گوناگون ترسیم می‌شد. مثلا بر آوندهای برنزی به صورت  و در قلمرو چو بر خیزران و ابریشم به شکل  نوشته شده، و در متون خیزرانی قلمرو چین در این قالب دیده می‌شوند 

این تنوع نمادها بدان معناست که تا میانه‌ی دوران هخامنشی که متن «دائو ده جینگ» تدوین شده، هنوز در چین یک نشانه‌ی مشخص برای اسب وجود نداشته است. این واژه بعدتر هم به صورت استعاره‌ای برای «بزرگ» کاربرد داشته و همچنان پیوندش را با سنت‌ها و فرهنگهای آریایی و باختری حفظ کرده است. چندان که هزار و پانصد سال بعد وقتی اسلام در چین نفوذ کرد و جایگیر شد، همین کلمه همچون نامی محبوب برای مسلمانان رواج یافت و اغلب آن را هم‌آوا با اسم «محمد» و همتای با آن در نظر می‌گرفتند. تعبیری نوساخته که از پیوند دیرینه‌ی واژه‌ای کهن با سنت‌های ایرانی غربی ناشی می‌شد.

در این تردیدی نیست که آریایی‌ها نخستین مردمی بودند که اسب را رام کردند و این امر در اوایل هزاره‌ی دوم پ.م در گستره‌ی پهناوری در شمال ایران زمین تحقق یافته است. گستره‌ای که بعدتر قلمرو استپی سکاهاست و از اوکراین تا مرزهای ترکستان امتداد دارد. در حدود ١٦٠٠ پ.م گردونه‌ی جنگی با چرخ پره‌دار اختراع شد و موازنه‌ی قوا را در جهان باستان به هم زد. طوری که برای نخستین بار پادشاهی‌های آریایی در سراسر ایران زمین پدیدار گشتند. شانزده امیرنشینی که در مهابهاراتا مورد اشاره هستند و شانزده کشور مهریشت در میانه‌ی هزاره‌ی دوم پ.م سرشماری شده‌اند و این همزمان است با شکل‌گیری دولت‌های هیتی و میتانی و کاسی در ایران غربی. در همه‌ی این قلمروها گردونه‌ی جنگی وجود داشته و پرورش اسب جنگی در پیوند با آن رایج بوده است.

در چین گردونه‌ی جنگی بسیار دیر و در حدود پانصد سال بعد وارد شد. مسیر وامگیری اسب و گردونه در چین بر مبنای داده‌های تاریخی کاملا روشن است. می‌دانیم که آریایی‌ها از این جنگ‌افزار بهره می‌جسته‌اند، و برای نخستین بار در اواخر دوران شانگ (حدود ١٠٥٠ پ.م) چینی‌ها هم به تدریج آن را وام گرفتند. هرچند به لحاظ

فناوری بسیار عقب‌مانده‌تر از قبایل آریایی غربی بودند و چرخهایی بسیار بزرگ و نااستوار به گردونه‌هایشان می‌بسته‌اند. در «دائو ده جینگ» چندین اصطلاح برای گردونه وجود دارد، اما جالب است که واژه‌ی «اسب» که قاعدتا باید با آن همراه باشد، بسیار نادر است.

بر مبنای اسناد تاریخی، چینی‌ها تازه در اواخر دوران هخامنشی با سوارکاری و نشستنِ انسان بر اسب آشنا شدند، و کوشیدند آن را از آریایی‌ها وامگیری کنند. تازه در قرن چهارم پ.م است که نشانه‌هایی از سوارکاری در میان چینی‌ها نمایان می‌شود[1] و این به حدود یک قرن پس از تدوین متن مربوط می‌شود و پس از حمله‌ی اسکندر به ایران و کوچک مردم سغد و خوارزم به سمت شرق. بنابراین وقتی در این فصل از اسب جنگی و اصولاً اسب سخن به میان می‌آید، به پدیداری نوظهور و تازه در فرهنگ چینی مربوط می‌شود که هنوز فرایند وامگیری‌اش از آریایی‌ها تکمیل نشده است.

در این زمینه‌ی تاریخی باید به این جملات نگریست. آنگاه روشن می‌شود که دوقطبی اصلی جنگ–صلح نیست، بلکه طبقه‌ی جنگاور–طبقه‌ی کشاورز است. «دائو ده جینگ» متن مقدسی است که کشاورزان پدید آورده‌اند و یکسره سبک زندگی رعیت فروپایه را ستایش می‌کند، بی آن که کوششی برای رفع این فروپایگی و ضعف نشان دهد.

نیمه‌ی دوم متن هم مثل نیمه‌ی اول دو بند دارد که باید سرهم خوانده شوند. جمله‌ی اول به شکل شگفت‌آوری سرسری خوانده شده و مورد پرسش قرار نگرفته است:

«٤٦.٣: فاجعه‌ای بزرگتر از آن نیست که ندانیم راضی می‌شویم

اشتباهی بزرگتر از آن نیست که آنچه قصد می‌کنیم را به دست بیاوریم»

[1] Graff, 2002: 22.

این جملات به ظاهر ارتباطی با دو بند اول ندارند. اما اگر در همان بافت اجتماعی‌ای که گفتیم نگریسته شوند، پیوندهایشان نمایان می‌شود. بندهای نیمه‌ی دوم این فصل دو چیزِ به ظاهر بدیهی را نفی می‌کند که عبارتند از رضایت و کامیابی. جمله‌ی نخست را اغلب با افزودن قیدی چنین خوانده‌اند که: « فاجعه‌ای بزرگتر از آن نیست که ندانیم چه زمانی راضی می‌شویم». اما جمله‌ی اصلی پرسشی نیست و «چه زمانی» هم در آن دیده نمی‌شود. اگر به ادامه‌ی جمله بنگریم روشن می‌شود که منظور جمله این نیست. هر دو جمله دارند به خطایی بزرگ اشاره می‌کنند، و می‌گویند بزرگتر از این دو فاجعه‌ای سراغ نداریم، که: کسی نداند که راضی شده است، و کسی آنچه که قصد کرده را به دست بیاورد. بنابراین این دو فعل به هم مربوطند و به موقعیتی نزدیک به هم اشاره می‌کنند. موقعیتی که به دو مفهوم رضایت و کامیابی مربوط می‌شود.

خواندن جمله‌ی پایانی این فصل همچون راهنمایی ارتباط این دو را روشن می‌کند:

«٤٦.٤: بنابراین دانستنِ این که کافی، کافیست؛/ شگفتا که (این همان) کفایت است.»

پس بحث بر سر بسنده بودن یا نبودن چیزها، و کفایت است. وقتی چیزی قصد شد و به دست آمد، و وقتی میلی برآورده شد و رضایت به بار آورد، می‌گوییم کفایتی حاصل آمده و مطلوبی به شکل بسنده فرادست آمده است. بند سوم می‌گوید رضایتی که مردمان می‌جویند، موهوم است. چون وقتی رضایت دست می‌دهد، فرد از آن بی خبر باقی می‌ماند، و این فاجعه است. جمله‌ی بعدی از این هم جالبتر –و نادرست‌تر– است. چون می‌گوید اگر چیزی را قصد کردیم و در آن کامیاب شدیم، اشتباهی رخ داده است.

این البته بدیهی است که رضایت امری مثبت و دلخواه است و کامیابی در آنچه که قصد می‌کنیم هم به شکلی همان‌گویانه چنین است. پس چرا بند سوم چیزهایی تا این اندازه بدیهی را نفی می‌کند؟ احتمالا کلید این جملات در کلمه‌ی «یو» (欲) نهفته است که یعنی «قصد، اراده، تصمیم». این کلمه ۲۸ بار در متن به کار گرفته شده و در بیشتر موارد دلالتی منفی دارد، که با توجه به معنایش عجیب است. حدس من آن است که این کلمه در برابر واژه‌ی اوستایی

«وَر» قرار می‌گیرد که یکی از هشت نیروی روانی انسان در گاهان است و در سنت اوستایی و پهلوی بعدی به صورت «کردار» برچسب می‌خورد. این واژه در شکل گاهانی‌اش و در اولین صورتبندی‌اش به معنای دقیق کلمه «حق انتخاب» و «اراده‌ی آزاد» معنا می‌داده است، و کلیدی مهم است که فلسفه‌ی اختیارگرایانه‌ی زرتشتی را در آغازگاهش رمزگذاری می‌کند. این مفهوم در متون بعدی زرتشتی به صورت کردار درآمده که همان رفتار انتخاب شده‌ی آزادانه‌ی انسانی است و هم شالوده‌ی اخلاق را بر می‌سازد و هم دلالت‌های آخرت‌شناسانه و هستی‌شناسانه دارد.

اگر بخواهیم «انتخاب/ اراده‌ی آزاد» را به چینی قدیم ترجمه کنیم، برابرنهادی بهتر از «یو» برایش پیدا نخواهیم کرد. این کلمه از نظر مفهومی هم در «دائو ده جینگ» دلالتی دارد. یعنی اغلب به مفهومی غریبه و مهاجم اشاره می‌کند که موهوم و ناپسند هم هست و به خطا و فاجعه منتهی می‌شود. این را می‌توان از بندی افزوده به همین نقطه از متن دریافت. در بیشتر نسخه‌های «دائو ده جینگ» و روایت کلاسیک متن به شکلی که نقل کردم نوشته شده است. اما در یافته‌های ما وانگ توئی در همین جا جمله‌ای افزوده داریم که می‌گوید: «جرمی بزرگتر از این نیست که (آدمها) از چیزی که میل دارند، برخوردار باشند»!، و هنریکز با قدری دست بردن در متن این ترجمه را هم از این عبارت به دست داده که: «جرمی بزرگتر از این نیست که (آدمها) میل‌های زیاد داشته باشند».[1]

در هر حال می‌بینیم که متن ستیزه‌ای با میل و قصد دارد. در سنت ایرانی بزرگداشت قصد و اراده در ضمن به معنای رسمیت بخشیدن به میل و خواست هم هست. به این ترتیب پیروزمندی و کامیابی و ارضای میل جنبه‌ای مثبت و پذیرفتنی و حتا مقدس پیدا می‌کند، چنان که در فرهنگ ایرانی چنین بوده و در آیین مهر شکلی صریح و بُرنده

---

[1] Henricks, 1989: 184-185.

نیز پیدا کرده است. متن دقیقا با این مفهوم مخالفت می‌ورزد. چون آن را از سویی بیگانه و غریبه می‌بیند و از سوی دیگر زیاده‌خواهی و جاه‌طلبی برآمده از آن را شایسته‌ی طبقه‌ی رعیت فروپایه نمی‌بیند.

بر خلاف تصور امروزین ما، ایده‌ی اراده‌ی آزاد به هیچ عنوان بدیهی و جهانگیر نیست. تمدنها و فرهنگهای باستانی این فرض را بسیار دیر و بسیار محدود و پس از مقاومتهای بسیار پذیرفته‌اند. این فکر که انسان اراده‌ی آزادی دارد و سرنوشتش را خودش برمی‌سازد، طرحی زرتشتی است که اگر در نسخه‌های گوناگون تاریخی تبارشناسی‌اش کنیم، همگی به همین خاستگاه تاریخی در ایران شرقی باز می‌گردد. یعنی ایده‌ی انسان خودمختارِ اراده‌مند که در جریان تماس سکاهای آریایی با هان‌های چینی به ایشان منتقل می‌شده، حرفی عجیب و غریب و ناآشنا و تا حدودی خطرناک جلوه می‌کرده است.

در این بافت است که در فصل چهل و ششم ادعا شده که بسندگی و کفایت، یعنی آن نقطه‌ای که قصد و میل دنبالش می‌کنند و خواهانش هستند، در جایی بسیار پیشتر از آماج خواست و اراده جای گرفته است. گویی که چیزها در همان وضعیت موجودشان بسنده و کافی هستند. از این رو جستجوی کفایتی برتر و طرح وضعیتی مطلوب خطایی بزرگ است که به فاجعه‌ای بزرگ منتهی می‌شود. میل وقتی کفایت می‌یابد دارنده‌ی میل متوجه‌اش نمی‌شود، و قصد به ویژه وقتی به کرسی می‌نشیند و با کامیابی همراه است، فاجعه‌بار است. بنابراین باید میل و خواست را وانهاد و به همان وضعیت مطلوب بسنده کرد و این را دریافت که کفایت چیزی جز این فرض نیست که هرچیزی همانطور که هست، کافی است.

این نگرش جبرگرایانه، خودخوارانگارانه و به لحاظ تجربی نادرست است. یعنی انسان میل و خواست دارد و می‌شود نشان داد که اراده‌ی آزاد هم دارد. هرچند اینها همه در میانه‌ی نهادهای اجتماعی فشرده و سرکوب شده و نادیده انگاشته می‌شوند. سنت چینی اما یکسره نهاد را بر من ترجیح می‌دهد و حتا امروز هم نسخه‌ای از مدرنیته – کمونیسم– را برگرفته و تکثیر کرده که همین پیش‌فرض را تایید می‌کند. «دائو ده جینگ» در این بستر، نمونه‌ای خاوری

از مسیحیت خاکسار و زاهدمسلک اروپایی است. همان که نیچه به درستی بدان برچسب «اخلاق بردگان» زده است. اما بردگی دو نسخه‌ی اصلی زنده در چین و اروپا دارد که باید کنار نسخه‌ی کهن‌تر منسوخ شده‌ی مصری قرار گیرد. این اخلاق بردگان به لحاظ نظری وضعیت موجود را ستایش می‌کند و از طرح مسئله درباره‌ی آن و اشاره به نابسندگی‌اش هراس دارد. چرا که از وضعیت مطلوب می‌ترسد و آن را نفی می‌کند.

بخش چهل و هفتم: برگردان وزند فصل چهل و هفتم

گفتار نخست: برگردان فصل چهل و هفتم

不出戶知天下；不闚牖見天道。

其出彌遠，其知彌少。

是以聖人不行而知，不見而名，不為而成。

٤٧.١:   برای آموختن آنچه زیر آسمان است، از در بیرون نرو

برای تماشای راه آسمان از درخشش پنجره‌ی (بهره‌مند) نشو

٤٧.٢:   کسی که تا (سرزمینهای) دوردست بیگانه سفر می‌کند

کسی است که چیزهای اندک‌تری می‌داند

٤٧.٣:   پس اینجوری است که پادشاه مردم   (سفر) نمی‌رود، اما می‌داند

ملاقات نمی‌کند، اما اسم‌گذاری می‌کند   چیزی نمی‌سازد، اما کامیاب می‌شود.

فصل چهل و هفتم به نسبت کوتاه است و از سه بند تشکیل یافته است. نخستین بند دو جمله‌ی شش کلمه‌ای دارد که می‌توان همچون بیتی شعر آن را خواند چون دو کلمه‌ی مشترک و چندین کلمه‌ی هم‌قافیه دارد:

不出戶知天下；

不闚牖見天道。

این بند از این علامت‌ها تشکیل یافته است:

不 (بو: نه) 出 (چو: رفتن، ترک کردن، رخ نمودن) 戶 (هو: در، خانمان) 知 (تْسی: دانش، آموزاندن) 天 (تیان: آسمان) 下 (شیا: پایین، فروپایه، بعدی)

不 (بو: نه) 闚 (کوئی: براق، درخشان) 牖 (یُوو: پنجره) 見 (جیِه: دیدن، ملاقات) 天 (تیان: آسمان) 道 (دائو: راه)

یعنی: «برای آموختن آنچه زیر آسمان است، از در بیرون نرو/ برای تماشای راه آسمان از درخشش پنجره‌ی (بهره‌مند) نشو».

بند دوم بیتی است با مصراع‌های چهار کلمه‌ای:

其出彌遠，

其知彌少。

با این کلمات:

其 (چی: او، آن) 出 (چو: رفتن، ترک کردن، رخ نمودن) 彌 (می: پُر کردن، دور، پوشاندن، شست از کمان کشیدن، بیشتر) 遠 (یوآن: دور، غریبه، برجسته)

其 (چی: او، آن) 知 (تْسی: دانش، آموزاندن) 彌 (می: پُر کردن، دور، پوشاندن، شست از کمان کشیدن، بیشتر) 少 (شّائو: کم، کوچک، ناکافی، نقص، به ندرت)

یعنی: «کسی که تا (سرزمینهای) دوردست بیگانه سفر می‌کند/ کسی است که چیزهای اندک‌تری می‌داند».

بند سوم، در اصل شعری دوبیتی است با مصراعهای چهار کلمه‌ای، که درست نقطه‌گذاری نشده است. اگر به شکل شعر تقطیعش کنیم، به این الگوی سرراست و شعرِ سالم می‌رسیم:

是以聖人　　　　不行而知，

不見而名，　　　不為而成。

کلمات برسازنده‌ی این دوبیتی چنین‌اند:

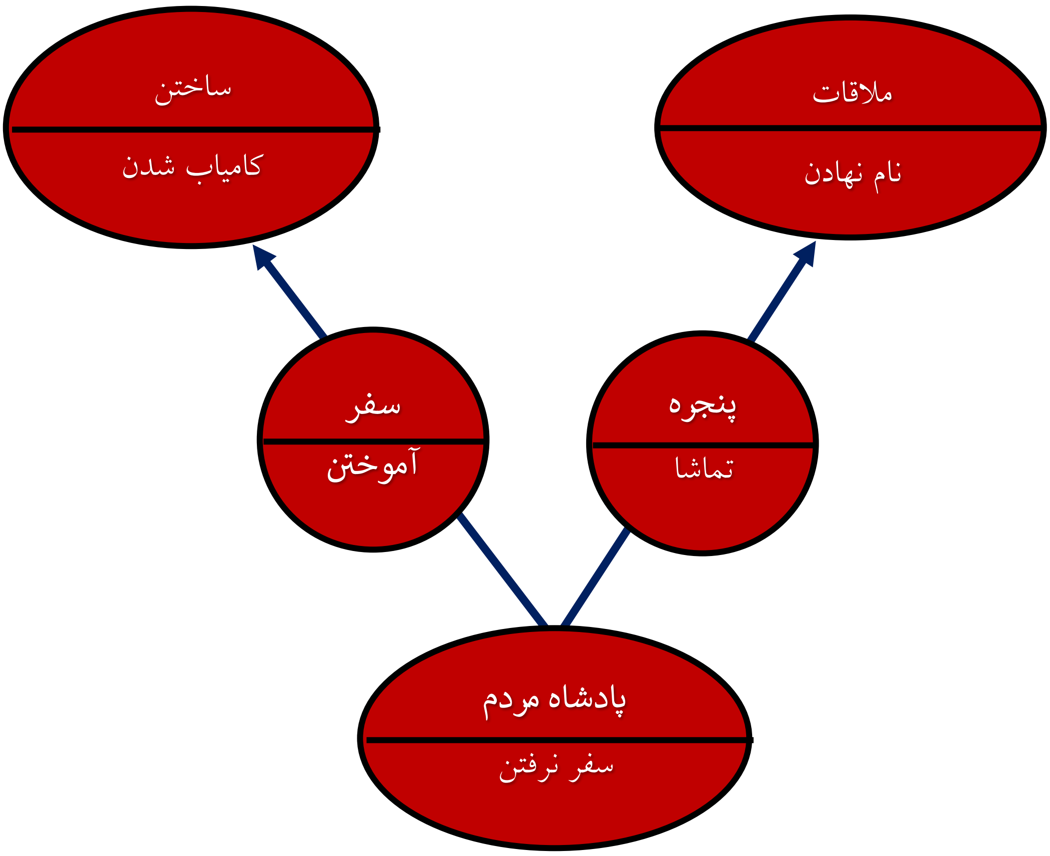
是 (شی: بودن، باشه) 以 (ای: پس) 聖 (شِنگ: دانایی، مقدس، نجیبزاده، پادشاه، خبره) 人 (رِن: مردم، انسان)

不 (بو: نه) 行 (شینگ: رفتن، اجرا کردن، خوب بودن) 而 (اِر: و، آنگاه، اما) 知 (تْسی: دانش، آموزاندن)

不 (بو: نه) 見 (جیِه: دیدن، ملاقات) 而 (اِر: و، آنگاه، اما) 名 (مینگ: نام، اسم گذاشتن)

不 (بو: نه) 為 (وِی: کردن، ساختن، بودن) 而 (اِر: و، آنگاه، اما) 成 (چِنگ: کامیابی، به دست آوردن، کامل، تبدیل شدن)

یعنی: «پس اینجوری است که پادشاه مردم/ (سفر) نمی‌رود، اما می‌داند/ ملاقات نمی‌کند، اما اسم‌گذاری می‌کند/ چیزی نمی‌سازد، اما کامیاب می‌شود».


ساختن
کامیاب شدن
ملاقات
نام نهادن
سفر
آموختن
پنجره
تماشا
پادشاه مردم
سفر نرفتن

گفتار دوم: زند فصل چهل و هفتم

فصل چهل و هفتم در قیاس با فصل پیشین که ستاینده‌ی وضعیت موجود بود، مبلغ کوته‌بینی و نادانی است. اغلب این فصل را به مثابه بیانیه‌ای درباره‌ی شناخت‌شناسی تفسیر کرده‌اند،[1] یا آن را به شهود در مفهوم بودایی‌اش مربوط دانسته‌اند.[2] اینها ولی خطاهایی فاحش هستند. موضوع اصلی این فصل شناسایی نیست و مفهوم بودایی شهود و شناسایی غیرحسی هم در زمان تدوین این کتاب هنوز پدیدار نشده بوده و خودِ آیین بودای اولیه هم قرنها بعد به چین می‌رسد و بی‌شک هیچ ارتباطی با پیدایش این متن نداشته است.

کافی است متن را یک بار با دقت بخوانیم تا دریابیم که مسئله‌ی اصلی در این فصل «سفر کردن» است، و نه چیزی دیگر:

«۴۷.۱: برای آموختن آنچه زیر آسمان است، از در بیرون نرو

برای تماشای راه آسمان از درخشش پنجره‌ی (بهره‌مند) نشو

۴۷.۲: کسی که تا (سرزمینهای) دوردست بیگانه سفر می‌کند

کسی است که چیزهای اندک‌تری می‌داند

---

[1] Chen, 1989: 166-167.

[2] پاشائی، ۱۳۷۱: ۴۷۹.

۴۷.۳: پس اینجوری است که پادشاه مردم (سفر) نمی‌رود، اما می‌داند

ملاقات نمی‌کند، اما اسم‌گذاری می‌کند چیزی نمی‌سازد، اما کامیاب می‌شود.»

این متن از دو بیت مستقل و یک شعر دوبیتی تشکیل شده که همه‌شان محوری مشخص دارند و سفر رفتن را نکوهش می‌کنند. معلوم است که در اینجا با پادگفتمانی سر و کار داریم که دارد با نگرشی مخالفت می‌ورزد. آن نگرش مقابل احتمالا معتقد بوده سفر کردن با عمیق دانستن و تماشای جهان ارتباط دارد، چون با همین‌ها مخالفت شده است.

کلید فهم این فصل مثل باقی کتاب «دائو ده جینگ»، توجه به بافت تاریخی و بستر جامعه‌شناسانه‌ی ظهور متن است. در فرهنگ چینی اصولا سفر کردن امری پسندیده و مرسوم نیست. در سراسر تاریخ چین یا ارتشها به سفر می‌رفته‌اند، و یا دین‌مدارانی که قصد زیارت داشته‌اند. اما زیارت در چین به دینهای برخاسته از ایران محدود است و تنها مسلمانان و بوداییان و مانویان بوده‌اند و هستند که برای زیارت به سفر می‌روند. سنت چینی به ویژه در بافت کشاورزانه‌ی رعیت که اکثریت قاطع جمعیت را پوشش می‌دهد، سفر را خوار می‌شمارد و آن را به جنگاوران (که فرادست و از طبقه‌ای دیگرند) یا بازرگانان (که ایرانی‌تبار و از نژادی دیگرند) مربوط می‌داند.

فصل چهل و هفتم در این چارچوب تدوین شده و روشن است که به جنگ ارتباطی ندارد. بلکه سفر کردن به قصد دانستن و بهره‌مندی و در ضمن ساختن را آماج کرده است، و این همتایی در فرهنگ کهن چینی ندارد و یکسره از سنت ایرانی برخاسته است و همان است که سیر آفاق و انفس خوانده می‌شود. در دو بند نخستین این فصل با چنین چیزی است که مخالفت شده است. در بند دوم به روشنی می‌بینیم که می‌گوید سفر کردن آدم را نادان می‌کند. سخنی که نادرستی‌اش آشکار است و به تنهایی معنایی ندارد، مگر آن که در تقابل با گفتمانی رقیب و همچون جدلی کور نگریسته شود.

بند پایانی گویا در پی یافتن گواهی برای تایید گزاره‌های دو بند آغازین است. از این رو به شاه پناه می‌برد. باز در اینجا اغلب فاعل جمله را «فرزانه» یا «مرد مقدس» ترجمه کرده‌اند که درست نیست، چون مقام مورد نظر با کلمه‌ی «رِن» (مردم) همراه شده و بنابراین مقامی سیاسی است. تعبیر «شاه مردم» که در اینجا آمده در سراسر متن تکرار می‌شود و به همین سویه‌ی سیاسی هم اشاره می‌کند.

شاهان چین بر خلاف شاهان ایرانی جز برای جنگ و آن هم به ندرت از اقامتگاه خود خارج نمی‌شدند و نقشی تشریفاتی و دینی را نیز همراه با موقعیت سیاسی‌شان اشغال می‌کردند. بر خلاف شاهان ایرانی که از کوروش بزرگ تا ناصرالدین شاه مدام در حال سفر و شکار و گردش در قلمروشان بودند، فغفوران سفر را امری خطرناک و ناشایست می‌دانستند. یکی از دلایل ضعف بدنی و گاه عقلی فرمانروایان چینی همین محبوس ماندن در قصرهایشان بوده و غیاب نظامی از انتخاب طبیعی که جنگاوران را از ناتوانان و هوشمندان را از ابلهان تفکیک کند.

بند پایانی رفتار فغفور را گواه می‌گیرد و می‌گوید او به سفر نمی‌رود و با این همه در مقام شخصیتی مقدس انگار از همه چیز خبردار است و از راه دور افراد را به مقامهای مناسب می‌گمارد (نام‌گذاری می‌کند) و بی آن که خودش درگیر انجام کارها شود، آن را (با واسطه‌ی زیردستانش) به انجام می‌رساند.

بخش چهل و هشتم: برگردان و زند چهل و هشتم

گفتار نخست: برگردان فصل چهل و هشتم

為學日益，為道日損。

損之又損，以至於無為。

無為而無不為。

取天下常以無事，及其有事，不足以取天下。

٤٨.١: آنکس که به آموختن می‌پردازد، هر روز افزایش می‌یابد

آنکس که به راه می‌پردازد، هر روز کاهش می‌یابد

٤٨.٢: کاهش می‌یابد و باز دوباره کاهش می‌یابد

تا به حدی که هیچ‌کاره شود

٤٨.٣: هیچ کاری نمی‌کنند، اما هیچ (کاری) نکرده باقی نمی‌ماند

٤٨.٤: پس آن کس که (امور) ماندگار زیر آسمان را اداره می‌کند، هیچ‌کاره است

آن که کارهای فراوان بر عهده دارد

پس برای اداره کردن (امور) زیر آسمان نابسنده است

فصل چهل و هشتم از مجموعه‌ای از زبانزدها و شعرهای کوتاه تشکیل شده است. بند نخست آن شعری است تک بیتی با مصراعهای چهار کلمه‌ای:

為學日益,

為道日損。

為 (وِی: کردن، ساختن، بودن) **學** (شوِه: دریافتن، تقلید کردن، آموختن) **日** (ری: خورشید، روز، وقت) **益** (یی: سود، حاصل، مزیت، افزایش)

為 (وِی: کردن، ساختن، بودن) **道** (دائو: راه) **日** (ری: خورشید، روز، وقت) **損** (سون: کاستن، صدمه زدن، از دست دادن)

یعنی: «آنکس که به آموختن می‌پردازد، هر روز افزایش می‌یابد/ آنکس که به راه می‌پردازد، هر روز کاهش می‌یابد». این دو مصراع در نسخه‌ی استانده به این صورت نقل شده‌اند. اما در متن کهن ما وانگ توئی در ابتدای هر مصراع نشانه‌ی «چِه» (آنکس/ کسی که) را می‌بینیم.[1] این نکته مهم است چون نشان می‌دهد که فاعلی سوم شخص و مجهول در کار است و این لحن کل فصل را تعیین می‌کند. چِن در ترجمه‌اش فعلها را به صورت مصدری آورده (آموختن به

[1] Henricks, 1989: 189-190.

افزایش روزانه می‌انجاند/...)[1] و پاشائی اصولاً فعلها را همچون مفهومی بسیط مفعول فرض کرده است (آموختن را هر روز می‌اندوزد...).[2] این برداشتها به این ترتیب نادرست هستند و باید جملات فصل را به همین شکلی خواند که آورده‌ایم، چون شکل اصلی‌شان همین بوده است. در ما وانگ توئی در مصراع دوم به جای فعل «وِی» (کردن) نشانه‌ی دیگری –«وِن»، یعنی شنیدن– آمده که در نسخه‌های دیگر دیده نمی‌شود[3] و این جا به همین خاطر به روایت کلاسیک وفادار مانده‌ام.

بند دوم از دو جملهی منثور چهار و پنج کلمه‌ای تشکیل شده با این کلمات:

損 (سون: کاستن، صدمه زدن، از دست دادن) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 又 (یُو: دوباره، هم، باز) 損 (سون: کاستن، صدمه زدن، از دست دادن)

以 (ای: پس) 至 (ژی: رسیدن، حد، حداکثر) 於 (یو: در، با، از) 無 (وو: نه، هیچ) 為 (وِی: کردن، ساختن، بودن)

یعنی: «کاهش می‌یابد و باز دوباره کاهش می‌یابد/ تا به حدی که هیچ‌کاره شود».

بند بعدی یک جمله‌ی آهنگین به نثر است با این واژگان:

無 (وو: نه، هیچ) 為 (وِی: کردن، ساختن، بودن) 而 (اِر: و، آنگاه، اما) 無 (وو: نه، هیچ) 不 (بو: نه) 為 (وِی: کردن، ساختن، بودن)

یعنی: «هیچ کاری نمی‌کنند، اما هیچ (کاری) نکرده باقی نمی‌ماند».

بند چهارم هم از سه جمله‌ی نابرابر به نثر تشکیل یافته است:

[1] Chen, 1989: 168.

[2] پاشائی، ۱۳۷۱: ۴۲۱.

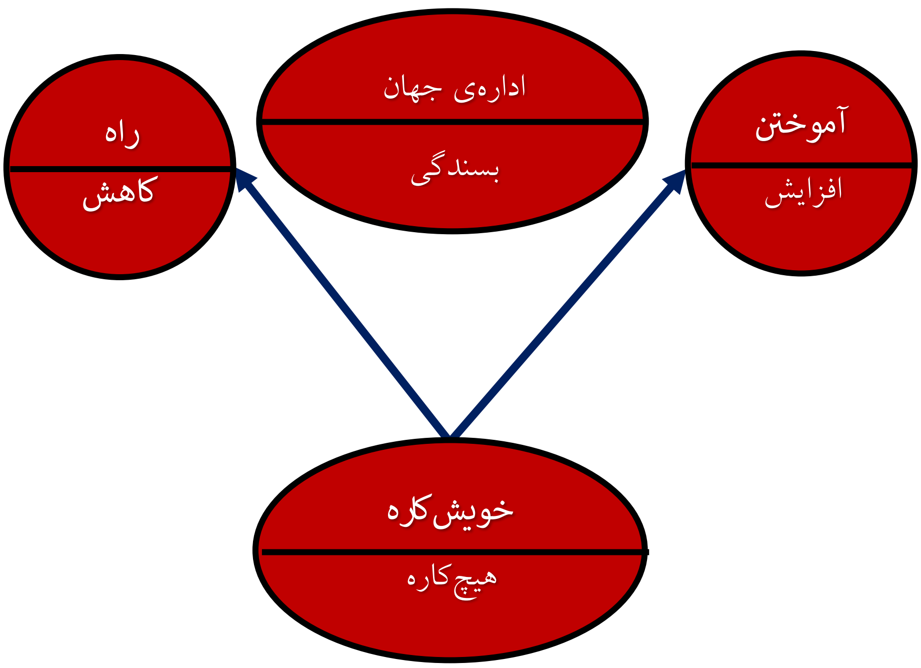
[3] Henricks, 1989: 190.

取 (چو: گرفتن، دریافت کردن، گزینش) 天 (تیان: آسمان) 下 (شیا: پایین، فروپایه، بعدی) 常 (چاآنگ: اصیل، ماندگار) 以 (ای: پس) 無 (وو: نه، هیچ) 事 (شِه: چیز، کار، خدمت، سانحه)

及 (جی: رسیدن، دست یافتن) 其 (چی: او، آن) 有 (یُوو: فراوان، داشتن) 事 (شِه: چیز، کار، خدمت، سانحه)

不 (بو: نه) 足 (زو: پا، رفتن، راضی کردن، فراوان، توقف، کاملا) 以 (ای: پس) 取 (چو: گرفتن، دریافت کردن، گزینش) 天 (تیان: آسمان) 下 (شیا: پایین، فروپایه، بعدی)

یعنی: «پس آن کس که (امور) ماندگار زیر آسمان را اداره می‌کند، هیچ‌کاره است/ آن که کارهای فراوان بر عهده دارد/ پس برای اداره کردن (امور) زیر آسمان نابسنده است».



گفتار دوم: زند فصل چهل و هشتم

این فصل را هم مثل باقی بخش‌های «دائو ده جینگ» در بافت باورهایی بودایی فهمیده و ترجمه کرده‌اند، که قرنها پس از تدوین این متن به چین وارد شده و بنابراین نمی‌توانسته منظور اصلی نگارندگان اصلی این کتاب بوده باشد. به عنوان مثال کومارَه‌جیوَه «کاهش می‌یابد و باز دوباره کاهش می‌یابد» در بند دوم را به مثابه طرد کردن توجه به چیزهای خوب و بد تفسیر کرده است، و آن را در سایه‌ی مفهوم بودایی تهیا (شونیتَه) فهمیده است. در حالی که اصولا متن در زمینه‌ای پیشازرتشتی و ضد زرتشتی و بنابراین پیشا–اخلاقی و پیرا–اخلاقی نوشته شده است. سِنگ جائو خطایی مشابه را مرتکب شده و «کاسته شدن» را در اینجا به معنای رهایی از چنبر تناسخ گرفته و با نیروانا برابر شمرده است. در حالی که گواهی در متن نداریم که چنین باوری با این جملات مربوط باشد.

اگر به بافت کلی متن و زمینه‌ی تاریخی‌اش بنگریم، می‌بینیم که فصل چهل و نهم دنباله‌ی فصل چهل و هشتم است. در آنجا سفر کردن و «تجربه‌ی عینی گیتی» نفی می‌شد، و در اینجا آموزش و یادگیری و «تجربه‌ی ذهنی مینو» مورد حمله قرار گرفته است. یعنی موضوعِ ارتباطی با آیین بودایی ندارد، که در این سالها تازه در گوشه‌ای دوردست از قلمرو هخامنشی در حال شکل‌گیری بوده و قرنها زمان نیاز داشته تا چند هزار کیلومتر مسیر راه ابریشم را تا قلمرو فرهنگ چینی بپیماید.

در بند نخست می‌خوانیم که:

«۴۸.۱: آنکس که به آموختن می‌پردازد، هر روز افزایش می‌یابد

آنکس که به راه می‌پردازد، هر روز کاهش می‌یابد.»

این جملات هیچ طنین بودایی ندارند. برعکس به صراحت و روشنی ماهیت آیین دائو را روشن می‌سازند. راه، چیزی نیست که با آموختن حاصل آید، چون اصولا از جنس دانایی نیست. از فصل قبل دریافتیم که راه با سفر کردن و ماجراجویی و لمس کردن نزدیکِ چیزها هم بیگانه است. یعنی دوقطبی‌ای که اینجا داریم، دانستنِ نظری در برابر فهم عملی نیست. فهم عملی در جریان ستیزه با سفر پیشاپیش نفی شده است. آنچه اینجا مورد حمله است، لنگه‌ی دیگرِ دروازه‌ی خرد، یعنی آموزش نظری و یادگیری عقلانی نیست. دائو به معنای معرفتی عمیق‌تر و عینی‌تر از جهان نیست، بلکه اصولا نوعی ضدمعرفت است. شکلی از بلاهت خودخواسته و ندانستگی اختیاری است که هردو سویه‌ی دانش ذهنی و ادراک عینی را طرد می‌کند.

مخالفت با هر شکلی از دانش، البته نامعقول و ناپذیرفتنی است، مگر آن که همچون موضعی ناگزیر و تدافعی در جریان جدلی خروشان اتخاذ شود. حدس نگارنده آن است که دقیقا چنین اتفاقی در زمان تدوین «دائو ده جینگ» رخ داده باشد. یعنی اندیشه‌ی مهاجم ایرانی چندان شامل بوده و به لحاظ عقلی صورتبندی دقیق و فراگیری داشته، که مخالفت با آن به معنای ستیز با هر شکلی از دانستن و فهم بوده است. بر این مبنا در پیش گرفتن راه به معنای طرد کردن شکلی سطحی از شناسایی برای دستیابی به شناختی عمیق‌تر نیست، بلکه اصولا به معنای وا نهادن کل نظام شناسایی است و غوطه‌ور شدن در وضعیتی پیشاعقلانی از ندانستگی، که طبیعی و مطلوب شمرده شده است. در این معنا اگر دانستن افزایشی در «من» باشد (که هست)، در پیش گرفتن مسیر دائو کاهش و چروکیدگی «من» را در پی دارد. چرا که «من» با خرد و عقلانیت و دانایی‌اش مرزبندی می‌شود.

اما «من» تنها با شناسایی تشخص نمی‌یابد، بلکه کردارهایی هم بر آن مبنا انجام می‌دهد و این کارنامه‌ی من و خودانگاره‌اش را می‌سازد. طرد دانستگی به معنای رها کردن کنش خودمختار و اراده‌ی آزاد هم هست. به این ترتیب در مقابل مفهوم بسیار مهم «خویشکاری» در دین زرتشتی، مفهوم «هیچ‌کاری» را در کیش دائو داریم:

«۴۸.۲: کاهش می‌یابد و باز دوباره کاهش می‌یابد

تا به حدی که هیچ‌کاره شود»

این هیچ‌کاره شدن به معنای شناور شدن در زمینه‌ای بی‌نام و نشان از رخدادها و چیزهاست که همگی در بستر راه سمت و سویی گم و گور دارند. من دیگر منتفی است، اگر که به رخدادی تصادفی در میان رخدادهای تصادفی، و به چیزی ناچیز در میان چیزهای خُرد فرو کاسته شود. لبه‌ی برنده‌ی اندیشه‌ی زرتشتی–ایرانشهری همین برجسته ساختن «من» و اراده‌ی آزاد و کردار خودخواسته‌ی وی بود، که می‌بایست با پشتوانه‌ای از خرد و دانش تقویت شود. متن به ما می‌گوید که باید کل این منظومه را یکسره فرو گذاشت. شباهتی میان این اندرز و گفتارهای بودا وجود دارد. چون بودا همزمان با تدوین این متن در فضایی به کلی متفاوت –و درپیوسته با فرهنگ ایرانی– با همین منظومه از اندیشه‌ها کلنجار می‌رفت و مخالفت می‌کرد. با این حال هم زمینه‌ی اندیشه‌ی بودا ایرانی است، و هم شیوه‌ی مخالفت‌اش فلسفی است و وامگیری شده از زرتشت. بنابراین افق معنایی بودا و دائو واگرا و نامربوط هستند و خطایی بزرگ است اگر «دائو ده جینگ» را بر اساس مضمون‌های بودایی تفسیر کنیم، چنان که تقریبا همگان کرده‌اند.

در اندیشه‌ی زرتشتی– ایرانشهری «من» در کردارِ خودخواسته‌اش تبلور می‌یابد. در رسالتی شخصی که باید متوجه محتوای اخلاقی کارهایش باشد و در جبهه‌ی نبرد خیر و شر جایگیری کند. خویشکاری از اینجا بر می‌آید و مفهومی است که از سویی به امکان اثرگذاری «من» بر هستی تاکید دارد، و از سوی دیگر انتخاب کرداری سامان‌مند و هدف‌دار را اخلاقی و درست و ضروری می‌داند.

«دائو ده جینگ» در برابر این مفهوم، نقشی تازه تعریف کرده که عبارت است از «هیچ‌کاره». به همان شکلی که خویشکاری به فرشگردسازی، یعنی نوسازی هستی می‌انجامد، هیچ‌کارگی هم به بی‌کارگی، یعنی انفعال محض منتهی می‌شود: «۴۸.۳: هیچ کاری نمی‌کنند، اما هیچ (کاری) نکرده باقی نمی‌ماند». این وضعیت البته در بستر پیش‌داشتهای دائویی ایرادی ندارد. چون فرض پایه جبرگرایی افراطی است و نادیده‌گیری جایگاه «من» در مقام مرکزی

اثرگذار بر جهان. در این چارچوب همه چیز همانطور که تقدیرش است پیش می‌رود و مداخله‌ی انسانی در آن نه ممکن است و نه مطلوب:

«٤٨.٤: پس آن کس که (امور) ماندگار زیر آسمان را اداره می‌کند، هیچ‌کاره است

آن که کارهای فراوان بر عهده دارد

پس برای اداره کردن (امور) زیر آسمان نابسنده است».

پس کسی می‌تواند کارهای جهان را اداره کند، که به کلی از مداخله در کارهای جهان دست بشوید. یعنی تنها راه مدیریت دنیا آن است که هیچ کاری نکنیم و فرض کنیم دنیا همانطور که هست، لابد به همان شکلی که می‌خواهیم مدیریت شده است. برداشتی که جبرانگاری متبلور و صریحی را ابراز می‌دارد، که هسته‌ی سخت نظری این کتاب محسوب می‌شود.

بخش چهل و نهم: برگردان و زند فصل چهل و نهم

گفتار نخست: برگردان فصل چهل و نهم

聖人無常心，以百姓心為心。

善者，吾善之；不善者，吾亦善之；德善。

信者，吾信之；不信者，吾亦信之；德信。

聖人在天下，歙歙為天下渾其心，百姓皆注其耳目，聖人皆孩之。

۴۹.۱: پادشاه مردم هیچ ذهن اصیلی ندارد

پس ذهن همه‌ی عشیره‌ها را (همچون) ذهنی نیکوتر (به جای ذهن خویش) قرار می‌دهد

۴۹.۲: آنکس که خوب است

من (با او) خوبی می‌کنم

آنکس که خوب نیست

من (با او) هم خوبی می‌کنم

خوبی فضیلت است

۴۹.۳: آنکس که قابل‌اعتماد است

من (به او) اعتماد می‌کنم

آنکس که قابل اعتماد نیست

من (به او) هم اعتماد می‌کنم

اعتماد فضیلت است

۴۹.٤: پادشاه مردم در زیر آسمان حضور دارد

او ذهن همه را در زیر آسمان می‌مکد و می‌مکد

صد عشیره همگی گوش و چشمشان را از او پر می‌کنند (به او خیره می‌شوند و گوش می‌سپارند)

پادشاه مردم همه را فرزندان (خود) می‌شمارد.

فصل چهل و نهم از چهار بند تشکیل شده که دوتای میانی شعری به نسبت طولانی را پدید می‌آورد و به نظرم باید سر هم خوانده شود. نخستین بند یک دوجمله‌ای نثر است با پنج و شش کلمه:

聖 (شِنگ: دانایی، مقدس، نجیبزاده، پادشاه، خبره) 人 (رِن: مردم، انسان) 無 (وو: نه، هیچ) 常 (چآنگ: اصیل، ماندگار) 心 (شین: قلب، دل، قصد، ذهن)

以 (ای: پس) 百 (بآئی: صد، خیلی، همه) 姓 (شینگ: نام خانوادگی، اسم عشیره، رده) 心 (شین: قلب، دل، قصد، ذهن) 為 (وِی: کردن، ساختن، بودن) 心 (شین: قلب، دل، قصد، ذهن) 善 (شان: خوب، درست، مهربان، مردن) 者 (ژِه: پسوند صفت برتر؛ -تر/ -ترین)

یعنی: «پادشاه مردم هیچ ذهن اصیلی ندارد/ پس ذهن همه‌ی عشیره‌ها را (همچون) ذهنی نیکوتر (به جای ذهن خویش) قرار می‌دهد».

فاعل این جمله را تقریبا همه‌ی مترجمان «فرزانه» و «حکیم» ترجمه کرده‌اند، که آشکارا نادرست است. معنای اصلی کلمه‌ی «شِنگ» (聖) پادشاه و اشرافی است و تنها وقتی به تنهایی در بافتی دینی بیاید معنای کاهن و آدم مقدس را هم حمل می‌کند. این نشانه به خصوص در ترکیب «شِنگ رِن» همیشه معنایی سیاسی دارد و «پادشاه مردم» معنی می‌دهد و به این تعبیر ۳۲ بار در «دائو ده جینگ» آمده است و عبارتی پربسامد و معمول است. کلمه‌ی «شین» (心) را هم می‌شود دل، قصد یا ذهن ترجمه کرد و بیشتر مترجمان آخری را ترجیح داده‌اند. با توجه به این که فصل‌های پس و پیش این بخش به شناسایی و ادراک مربوط می‌شوند، همین ترجمه درست می‌نماید. هرچند باید توجه داشت که مضمون اصلی حمله به نظام شناسایی آریایی‌هاست و نه تاسیس یک شناخت‌شناسی نو. ریزه‌کاری کوچک دیگر آن که مترجمان به اتفاق «شینگ» (姓) را به «مردم» ترجمه کرده‌اند که دقیق نیست. به خصوص که کلمه‌ی دقیقتر «رن» برایش در همین جمله آمده است. این کلمه در اصل قبیله و عشیره معنی می‌دهد و دلالتی سیاسی دارد. به همین خاطر باید همینطور ترجمه شود و در پیوند با «پادشاه» مردم فهمیده گردد.

بند دوم و سوم به نظر من باید سر هم خوانده شود و در این حالت یک شعر طولانی با مصراعهای نابرابر را به دست می‌دهد:

善者，　吾善之；　不善者，　吾亦善之　；德善。
信者，　吾信之；　不信者，　吾亦信之　；德信。

善 (شان: خوب، درست، مهربان، مردن) 者 (ژِه: پسوند صفت برتر؛ -تر/ -ترین، پسوند فاعلی)

吾 (ووا: من، مال من) 善 (شان: خوب، درست، مهربان، مردن) 之 (ژِه: داشتن، رفتن)

不 (بو: نه) 善 (شان: خوب، درست، مهربان، مردن) 者 (ژِه: پسوند صفت برتر؛ -تر/ -ترین، پسوند فاعلی)

吾 (ووا: من، مال من) 亦 (یی: همچنین، فقط، گرچه) 善 (شان: خوب، درست، مهربان، مردن) 之 (ژِه: داشتن، رفتن)

德 (دِه: فضیلت، مهربانی، ذهن) 善 (شان: خوب، درست، مهربان، مردن)

信 (شین: راست، درست، باور، پیام، اعتماد) 者 (ژِه: پسوند صفت برتر؛ –تر/ –ترین، پسوند فاعلی)

吾 (ووا: من، مال من) 信 (شین: راست، درست، باور، پیام) 之 (ژِه: داشتن، رفتن)

不 (بو: نه) 信 (شین: راست، درست، باور، پیام) 者 (ژِه: پسوند صفت برتر؛ –تر/ –ترین)

吾 (ووا: من، مال من) 亦 (یی: همچنین، فقط، گرچه) 信 (شین: راست، درست، باور، پیام) 之 (ژِه: داشتن، رفتن)

德 (دِه: فضیلت، مهربانی، ذهن) 信 (شین: راست، درست، باور، پیام)

یعنی:

«آنکس که خوب است / من (با او) خوبی می‌کنم / آنکس که خوب نیست/ من (با او) هم خوبی می‌کنم/ خوبی فضیلت است/ آنکس که قابل‌اعتماد است/ من (به او) اعتماد می‌کنم/ آنکس که قابل اعتماد نیست/ من (به او) هم اعتماد می‌کنم/ اعتماد فضیلت است».

بند چهارم یک نثر طولانی چهار جمله‌ایست با این کلمات:

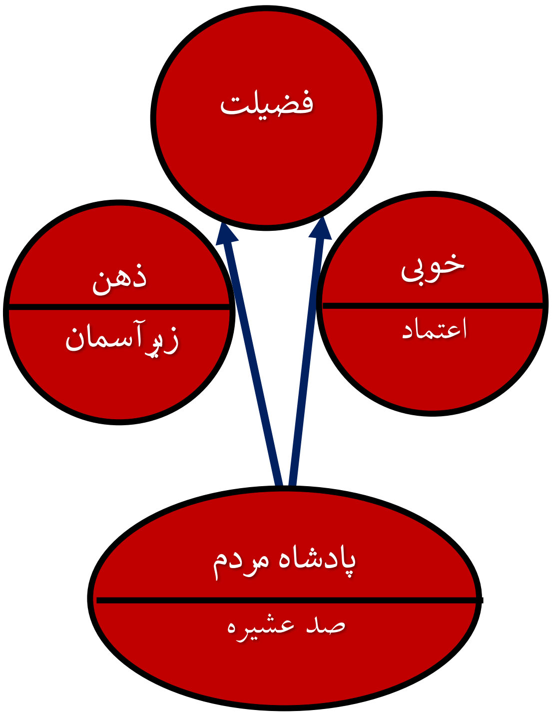
聖 (شِنگ: دانایی، مقدس، نجیبزاده، پادشاه، خبره) 人 (رِن: مردم، انسان) 在 (زای: وجود داشتن، زنده بودن، در، طی) 天 (تیان: آسمان) 下 (شیا: پایین، فروپایه، بعدی)

歙 (شِه: مکیدن، نام جایی است در استان آن‌هوئی در شرق چین) 歙 (شِه: مکیدن) 為 (وِی: کردن، ساختن، بودن) 天 (تیان: آسمان) 下 (شیا: پایین، فروپایه، بعدی) 渾 (هون: در کل، گل‌آلود، همه، هنوز، جسورانه) 其 (چی: او، آن) 心 (شین: قلب، دل، قصد، ذهن)

百 (بآئی: صد، خیلی، همه) 姓 (شینگ: نام خانوادگی، اسم عشیره، رده) 皆 (جیِه: همه، هر) 注 (ژو: پر کردن، تمرکز، داو در قمار) 其 (چی: او، آن) 耳 (اِر: گوش، شنیدن، دسته) 目 (مو: چشم، چشم‌انداز، نظر، رئیس) 聖 (شِنگ: دانایی، مقدس، نجیبزاده، پادشاه، خبره) 人 (رِن: مردم، انسان) 皆 (جیِه: همه، هر) 孩 (های: بچه، جوان) 之 (ژِه: داشتن، رفتن)

یعنی: «پادشاه مردم در زیر آسمان حضور دارد/ او ذهن همه را در زیر آسمان می‌مکد و می‌مکد/ صد عشیره همگی گوش و چشمشان را از او پر می‌کنند (به او خیره می‌شوند و گوش می‌سپارند)/ پادشاه مردم همه را فرزندان (خود) می‌شمارد».

در این جملات بیشتر مترجمان «شِه» (歙) را «یگانه می‌سازد» ترجمه کرده‌اند و به معنای این نشانه در زبان ژاپنی نظر داشته‌اند. در حالی که این واژه در چینی معنای مشخصی دارد و از معدود نشانه‌های تک معنایی در خط چینی است و یعن «مکیدن». به همین شکل صد عشیره (بآیی شینگ: 百姓) را «مردم» تفسیر کرده‌اند که دقیق نیست و محتوای سیاسی جمله را کتمان می‌کند.



گفتار دوم: زند فصل چهل و نهم

فصل ٤٩ در امتداد فصل‌های پیشین قرار می‌گیرد و از بخش‌های «ضد من» در «دائو ده جینگ» است. اینجا ذهن است که نفی می‌شود. جالب آن که کلمه‌ی «شین» (心) که به ذهن ترجمه شده، در چینی هردو معنای عقلانیت و عواطف را به دست می‌دهد. یعنی هم قصد عقلانی و سنجیده را می‌رساند و هم هیجان قلبی و برخاسته از دل را. از این رو آمیخته‌ایست از دو مفهوم که عقل–احساسات را روی هم رفته شامل می‌شود. این دو مفهوم در سپهر تمدن ایرانی خیلی زود از هم تفکیک شدند و دست کم از گاهان به بعد دو عرصه‌ی مستقل از حیات روانی انسان را نقشه‌برداری می‌کنند.

عقلانیت که در گاهان برای نخستین بار به شکلی دقیق و شفاف صورتبندی شده، «خرد» خوانده می‌شود و این واژه‌ایست که از اوستایی گاهانی تا پارسی باستان و از آنجا تا پارتی و پهلوی و پارسی درسی ادامه پیدا کرده است. در مقابل آن عواطف و هیجان‌ها را داریم که در یشت‌های قدیم و متون اوستایی کهن، مهمترین نماینده‌ی آن مهر و عشق است، و با ایزدان نیرومندی مثل میترا و آناهیتا پیوند برقرار می‌کند. در گاهان مهر پذیرفته شده و تقدیس می‌شود، اما سویه‌ای از عواطف و هیجان‌ها (خشم، کین، و بداندیشی) اهریمنی شمرده می‌شود و طرد می‌گردد.

در زبان و فرهنگ چینی این تفکیک تا هزاره‌ای بعد تثبیت نشد و آن هم از مجرای نفوذ فرهنگی ایران و آیین بودایی به انجام رسید. از مجرای ترجمه‌ی متون بودایی تقابلی میان قلب (شین: 心) و عقل (یی: 意) شکل گرفت که با عواطف و هیجانات در برابر استدلال منطقی برابر می‌افتد. در این قالب عقل ممکن است هشیار (یی شی: 意

識) باشد یا ناهشیار (چیان یی شی: 潛意識). این دوقطبی بودایی همان دلالت اخلاقی رایج در کیش بودا و جین را در چین هم پیدا کرد. چنان که عقل را متین و رام، و دل را وحشی و سرکش می‌دانستند. چنان که زبانزدی چینی می‌گوید «دل میمون است و عقل اسب» (شین یوان یی ما: 心猿意馬)

با این حال اینها همه تحولات بعدی این مفهوم است. در دوران هخامنشی که تازه آن چارچوب اوستایی پس از هفت هشت قرن داشت جهانگیر می‌شد، چینی‌ها هیچ ما به‌ازای زبانی برای تفکیک عقل از احساس نداشتند و هردو را با یک کلمه‌ی «شین» برچسب می‌زدند. به همین خاطر بهتر است آن را به «ذهن» برگردانیم که عامتر از این دو سویه‌ی روانشناختی است. هرچند در زبان چینی مفهوم ذهن به معنای امروزین را متبادر نمی‌کرده و کل حالت‌هایی را نشان می‌داده افراد قصد می‌کنند، یا دلشان می‌خواهد.

این را هم باید در نظر داشت که اصولا برگرداندن «شین» به «شخص» یا «سوژه» نادرست و زمان‌پریشانه است. «شین» در اصل ضمیری بوده که دو حالت کلیدی داشته است: نخست «تسو چئی» که یعنی «نشسته تاختن» که به شکل فعال ذهن اشاره می‌کند و همان قصد کردن و ادراک را می‌رساند، و دوم «تْسو وِنگ» که یعنی «نشسته فراموش کردن» که به آرمیدگی و آسودگی ذهن دلالت می‌کند.[1] اینها تقریبا با دوقطبی «فعال/ منفعل» در فرهنگ ایرانی برابر هستند و همچنان که از بن «فعل» بر می‌آید، هرنوع حرکت یا سکونی را شامل می‌شوند و لزوما بر حضور «من» خودمختار دلالت نمی‌کنند. مفهوم «من» اصولا در فرهنگ بومی چین موازی وجود ندارد و همواره ترکیبی از چیزهایی متفاوت و گاه واگرا مثل همین‌ها دانسته می‌شود. چیزهایی که اصالت خودشان از آن «من» بیشتر است و همچون اجزائی در یک سیستم یکپارچه و کلان قلمداد نمی‌شوند.

---

[1] ایزوتسو، ۱۳۷۸: ۳۵۱-۳۵۳.

با این مقدمه، نخستین جمله‌ی بند ٤٩ عجیب است و درست به واژگونه‌ی جمله‌ای از کتیبه‌ی نقش رستم شباهت دارد:

«٤٩.١: پادشاه مردم هیچ ذهن اصیلی ندارد

پس ذهن همه‌ی عشیره‌ها را (همچون) ذهنی نیکوتر (به جای ذهن خویش) قرار می‌دهد».

در زمان نوشته شدن این جمله، بزرگترین و مقتدرترین کشور زمین، کشور ایران بود. مشهورترین نماینده‌ی این دولت، یعنی نامدارترین «پادشاه مردم» هم داریوش بزرگ بود که بر کتیبه‌ی آرامگاهش همچون خودانگاره‌ای، خود را توصیف کرده است: «دوست ندارم که توانا بر ناتوان، ستم کند یا بزرگی از زیردستی زور بشنود. هر آنچه زیباست، من آن را دوست دارم. من دوست و برده‌ی دروغ نیستم، خشمگین نیستم، حتی وقتی خشم مرا فرا می‌گیرد، با اراده‌ام آن را فرومی‌نشانم».

داریوش در همین کتیبه می‌گوید که در زمان حیات دو رده از چیزهای ارجمند را دارا بوده، که عبارتند از عقلانیت سنجیده و استوار، و چیرگی بر عواطف و هیجانات. داریوش می‌گوید که دارنده‌ی «هونَر» بوده، که شکل پارسی باستانِ «هنر» است، و به معنای توانمندی‌های اکتسابی و آموخته شده است. بخشی از این هنر به مهارتهای رزمی باز می‌گردد و سوارکاری و نیزه‌بازی و چیرگی در مبارزه را نشان می‌دهد. بخشی دیگر ذهنی است و نمودهایش عبارتند از سنجیده و عاقلانه اندیشیدن و تصمیم گرفتن، و غلبه کردن بر خشم و بدخواهی. یعنی داریوش در اینجا می‌گوید که در مقام شاهنشاه که نماینده‌ی ابرانسان ایرانی محسوب می‌شود، «ذهن»ای گزیده و برتر از مردم عادی داشته است.

در بند اول این فصل اما می‌خوانیم که پادشاه مردم، ذهنی ویژه و اصیل ندارد. ذهن او چیزی فراتر از برآیندِ ذهن مردمِ تابعش نیست. باید توجه داشت که در اینجا عبارت «پادشاه مردم» به کار گرفته شده، که به لحاظ ساختاری می‌توان آن را وامگیری‌ای از متون ایرانی دانست. چون در سنت چینی مردم در ساز و کارهای سیاسی اهمیتی ندارند

و به حساب نمی‌آیند، و به ویژه در زمان نوشته شدن این متن تنها متن سیاسی‌ای که به «مردم» و «شادمانی برای مردم» تاکید می‌کند، منابع سیاست ایرانشهری یعنی کتیبه‌های پارسی باستان است. در عین حال، «پادشاه مردم» عبارتی آشکارا سیاسی است و ترجمه‌ی مرسوم آن به فرزانه و خردمند و حکیم و قدیس و شبیه اینها خطایی فاحش است. به ویژه که در سراسر این فصل به ارتباط میان پادشاه مردم و عشیره‌ها تاکید شده، و این ساز و کار سیاسی رایج در چین را نشان می‌دهد. چون امیر و شاه محلی در تماس مستقیم با عشیره‌ها بوده و با واسطه‌ی رهبران قبیله‌ای بر توده‌ی مردم فرمان می‌رانده است. باز باید توجه داشت که رد این مقطع تاریخی هنوز چینی‌ها دولتی یگانه و پادشاهی که سراسر چین را در اختیار داشته باشد، پدید نیاورده‌اند. یعنی مفهوم شاه و فرمانروا همیشه به امیران محلی و شاهان دولت‌های کوچک اشاره می‌کند. اولین فغفورها که با امپراتورهای رومی همتا بودند، حدود سه قرن بعد در دوران هان در چین پدیدار شدند.

بند نخست و بند آخر به هم متصل هستند و احتمالا در ابتدای کار متنی یکپارچه بوده‌اند:

«٤٩.٤: پادشاه مردم در زیر آسمان حضور دارد

او ذهن همه را در زیر آسمان می‌مکد و می‌مکد

صد عشیره همگی گوش و چشمشان را از او پر می‌کنند (به او خیره می‌شوند و گوش می‌سپارند)

پادشاه مردم همه را فرزندان (خود) می‌شمارد.»

پس پادشاه مردم با آن که ذهنی برتر از مردم عادی ندارد، و با آن که چیزی اصیل در اندیشه–عواطف‌اش دیده نمی‌شود، اما در مرکز توجه اهل عشیره‌ها جای می‌گیرد و همه چشم و گوش‌شان را به او می‌دوزند. او هم این توجه را با ارتباطی پدرانه پاسخ می‌دهد و همه‌ی عشیره‌ها را فرزندان خود به شمار می‌آورد. به این ترتیب ساختار نهادی خانواده، یعنی مهمترین بنیادی که در فرهنگ چینی تقدیس شده، به سپهر سیاست هم تعمیم می‌یابد. شاه در ابتدای جمله در زیر آسمان حضور دارد، و این به معنای موقعیت مرکزی‌اش در میانه‌ی مردمان است. این هم نادیده نماند که خود

مفهوم آسمان دلالتهای مقدس گوناگونی در فرهنگ چینی دارد. چنان که مثلا چشم سوم را چینی‌ها «چشم آسمانی» (تیان یان: 天眼 یا تیان مو: 天目) می‌نامند.

اما این فرایند ادغام روابط خانوادگی در روابط سیاسی بسیار بحث‌برانگیز است.چون «او (پادشاه مردم) ذهن همه را در زیر آسمان می‌مکد و می‌مکد!».

فعل این جمله را چنان که گفتیم، با ارجاع به زبان ژاپنی «متمرکز می‌کند» یا «یگانه می‌سازد» ترجمه کرده‌اند. اما در زبان چینی این دلالت وجود ندارد و کلمه‌ی مورد نظرمان دقیقا «مکیدن» را می‌رساند. تعمیم‌های مفهومی این فعل هم «چروکیده کردن»، «فشرده/ جمع کردن» را نشان می‌دهد، و نه متحد کردن یا تمرکز را. این معنی البته با ارجاع به بقیه‌ی متن دور از انتظار نیست. چون در فصل‌های دیگر هم می‌بینیم که وظیفه‌ی شاه آن است که مردم را ابله و نادان نگه دارد و از پیشرفت دانایان و اثرگذاری خردمندان در جامعه جلوگیری کند. این جمله بنابراین در همان امتداد خردستیزی سیاسی‌ای قرار می‌گیرد که یکی از رکن‌های «دائو ده جینگ» را برمی‌سازد.

در میانه‌ی بند اول و آخر، که به هم مربوط هستند و ارتباط شاه با عشیره‌ها را نشان می‌دهند، دو بند دیگر داریم که ساختار و مضمونی متفاوت دارند. تنها چیزی که این دو بخش را به هم پیوند می‌دهد، موضع مخالف‌خوانی‌شان است در برابر چارچوب سیاست ایرانشهری. دیدیم که در سنت ایرانشهری، که در کتیبه‌ی نقش رستم به خوبی صورتبندی شده، شاهنشاه انسان کامل قلمداد می‌شود و بنابراین باید عقلانیت و ذهنیتی برتر و نیرومندتر از دیگران داشته باشد. او این توانمندی را برای این نیاز دارد که قرار است نگهبان نیروهای خیر و نماینده‌ی اهورامزدا بر زمین باشد. یعنی خویشکاری اصلی او برقرار کردن داد است. دادگری عبارت است از کیفر دادن کارهای بد و پاداش دادن به کارهای نیک، و این کرداری است که در مینو اهورامزدا به انجام می‌رساند و در گیتی بر دوش شاهنشاه نهاده شده است. به همین خاطر است که در کتیبه‌های پارسی باستان تاکیدی فراوان بر مفهوم داد و دادگری می‌بینیم و تصریح شده که این به معنای کیفر و پاداش بابت کارهای بد و خوب است.

دو بند میانی فصل ٤٩ گویی از زبان شاه مردم بیان شده است و از این نظر به لحن اول شخصِ داریوش در کتیبه‌ی نقش رستم و بیستون شباهت دارد. شاه مردم می‌گوید درست واژگونه‌ی شاهنشاه پارسی، هم به کار خوب پاداش می‌دهد و هم به کار بد، و هم به آدم راست و درست اعتماد می‌کند و هم به آدم ناراست و دروغگو. این اشاره هم مهم است که «شین» (信) در این جملات که اغلب به «اعتماد کردن» ترجمه شده، در اصل به معنای «راست» در مقابل «دروغ» است و بنابراین همتای دوقطبی مفهومی مشابهی قرار می‌گیرد که در منابع پارسی باستان و اوستایی مدام تکرار می‌شوند و هم دلالت اخلاقی دارند و هم سیاسی.

«٤٩.٢: آنکس که خوب است، من (با او) خوبی می‌کنم. آنکس که خوب نیست، من (با او) هم خوبی می‌کنم. خوبی فضیلت است.

٤٩.٣: آنکس که قابل‌اعتماد است، من (به او) اعتماد می‌کنم. آنکس که قابل اعتماد نیست، من (به او) هم اعتماد می‌کنم. اعتماد فضیلت است.»

این جملات را مقایسه کنید با اولین جمله در سنگ‌نبشته‌ی DNb در نقش رستم: «به‌خواست اهورامزدا من چنینم که راستی را دوست دارم و بدی را دشمن»، و همچنین با بند ۱۳ و ١٤ از کتیبه‌ی بیستون: « من به راستی رفتار کردم. نه به ناتوان زور گفتم و نه به توانا. مردی که دودمان مرا همراهی کرد، او را نیک نواختم. آن که زیان رساند، او را سخت کیفر دادم. -داریوش شاه گوید- تو که از این پس شاه خواهی بود، با آن مردی که دروغگو یا تبهکار باشد، دوست مباش، به سختی آن‌ها را کیفر ده.»

روشن است که دقیقا واژگونه‌ی همان سخن را اینجا می‌بینیم. سخنانی که حدود دو قرن پیشتر از نگارش «دائو ده جینگ» در ایران زمین رواج داشته و بیانیه‌ی سیاسی بزرگترین کشور زمین بوده که در همسایگی چین هم قرار داشته است.

بخش پنجاهم: برگردان و زند فصل پنجاهم

گفتار نخست: برگردان فصل پنجاهم

出生入死。

生之徒，十有三；死之徒，十有三；人之生，動之死地，十有三。

夫何故？以其生，生之厚。

蓋聞善攝生者，陸行不遇兕虎，入軍不被甲兵；兕無所投其角，虎無所措其爪，兵無所容其刃。

夫何故？以其無死地。

۵۰.۱: در زندگی برآمدی و به مرگ اندر شدی

۵۰.۲: پیروانی که همراه با حیات می‌روند از ده تا، سه تا را دارند

پیروانی که همراه با مرگ می‌روند از ده تا، سه تا را دارند؛

مردمی که همراه حیات می‌روند،

به سوی جایگاه مرگ حرکت می‌کنند (آنها هم) از ده تا، سه تا را دارند

۵۰.۳: مرد (می‌پرسد:) پس چرا اینطور است؟ زیرا آن زندگی، زندگی‌ایست که فراوانی و بزرگی به بار می‌آورد.

۵۰.٤: (حتما ماجرای) کسانی را شنیده‌ای که در حفظ زندگی‌شان مهارت دارند

وقتی به کشتزارها می‌روند، با ببر و گاومیش رویارو نمی‌شوند

وقتی به سپاه می‌پیوندند، زره جنگی نمی‌پوشند

آن شاخ گاومیش جایی برای پرت کردن پیدا نمی‌کند

آن چنگال ببر جایی برای پنجه انداختن پیدا نمی‌کند

آن سلاح جایی برای شمشیر کشیدن پیدا نمی‌کند

۵۰.۵: (مرد می‌پرسد:) پس چرا اینطوری است؟

زیرا او جایی برای مردن ندارد.

فصل پنجاهم از پنج بندِ به کلی متفاوت تشکیل یافته‌اند که ارتباط مفهومی استواری هم با یکدیگر ندارند. نخستین بند جمله‌ایست چهارکلمه‌ای و ساده:

出 (چو: رفتن، ترک کردن، رخ نمودن) 生 (شِنّ: بودن، زیستن، زادن، خام) 入 (رو: وارد شدن، پیوستن، پذیرفتن، پرداختن، تایید، هجوم) 死 (سْئِه: مردن، نفرین، هراس)

یعنی: « در زندگی برآمدی و به مرگ اندر شدی».

دومین بند شعری است که می‌توان به این ترتیب در قالب سه بیت با یک مصراع افزوده و یک کلمه‌ی اضافی در بیت آخر مرتبش کرد. شعری با مصراع‌های سه کلمه‌ای که دومی‌اش در هر بیت یکسان و تکراری است:

生之徒，　十有三；

死之徒，　十有三；　人之生，

動之死地，十有三。

کلمات برسازنده‌ی این بیت‌ها چنین‌اند:

生 (شِنّ: بودن، زیستن، زادن، خام) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 徒 (تو: پا، سرباز پیاده، پیرو، برهنه، فقط)

十 (شِه: ده) 有 (یُوو: فراوان، داشتن) 三 (سان: سه)

死 (سْئِه: مردن، نفرین، هراس) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 徒 (تو: پا، سرباز پیاده، پیرو، برهنه، فقط)

十 (شِه: ده) 有 (یُوو: فراوان، داشتن) 三 (سان: سه)

人 (رِن: مردم، انسان) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 生 (شِنّ: بودن، زیستن، زادن، خام)

動 (دُنگ: حرکت، جنبیدن، تماس) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 死 (سْئِه: مردن، نفرین، هراس) 地 (دی: زمین، جایگاه)

十 (شِه: ده) 有 (یُوو: فراوان، داشتن) 三 (سان: سه)

یعنی: « پیروانی که همراه با حیات می‌روند از ده تا، سه تا را دارند

پیروانی که همراه با مرگ می‌روند از ده تا، سه تا را دارند؛ مردمی که همراه حیات می‌روند،

به سوی جایگاه مرگ حرکت می‌کنند (آنها هم) از ده تا، سه تا را دارند».

بند سوم جمله‌ایست به شکل پرسش و پاسخ که آشکارا همچون حاشیه‌ای بر این شعر آمده است:

夫 (فو: مرد، شوهر) 何 (هِه: چی؟ کی؟ چرا؟ کجا؟) 故 (گو: پیر، قدیمی، بنابراین)؟

以 (ای: پس) 其 (چی: او، آن) 生 (شِنّ: بودن، زیستن، زادن، خام)

生 (شِنّ: بودن، زیستن، زادن، خام) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 厚 (هُو: ضخیم، بزرگ، سخاوتمند، غنی، زیاد)

یعنی: «مرد (می‌پرسد:) پس چرا اینطور است؟/ زیرا آن زندگی/ زندگی‌ایست که فراوانی و بزرگی به بار می‌آورد».

بند بعدی شعری دیگر است با مصراعهای طولانی شش کلمه‌ای:

蓋聞善攝生者,　　　　陸行不遇兕虎,

入軍不被甲兵；　　　　兕無所投其角,

虎無所措其爪,　　　　兵無所容其刃。

ساختار این شعر به نسبت پیچیده است. وزن و آهنگ آن با تکرار عناصری مثل «وو سوئو» (無所) حاصل آمده، اما به قدر شعرهای دیگر متن از تکرار کلمات برای دسترسی به وزن و قافیه بهره نبرده است. کلمات تشکیل دهنده‌ی این سه‌بیتی چنین‌اند:

蓋 (گِی: پوشاندن، پنهانی، به کار گرفتن، مُهر، ساختن، چرند، صدف) 聞 (وِن: شنیدن، بو کشیدن، انتقال یافتن، خبر، مشهور) 善 (شان: خوب، درست، مهربان، مردن) 攝 (شِه: وارد کردن) 生 (شِنّ: بودن، زیستن، زادن، خام) 者 (ژِه: پسوند صفت برتر؛ -تر/ -ترین، صفت فاعلی)

陸 (لو: زمین، کشتزار) 行 (شینگ: رفتن، اجرا کردن، خوب بودن) 不 (بو: نه) 遇 (یو: رویارو شدن، ملاقات) 兕 (سی: کرگدن ماده یا نوعی گاومیش) 虎 (هو: ببر، زورمند)

入 (رو: وارد شدن، پیوستن، پذیرفتن، پرداختن، تایید، هجوم) 軍 (جون: ارتش، سرباز) 不 (بو: نه) 被 (بِی: لحاف، پوشش) 甲 (جیَه: صدف، غلاف، پوشش، ناخن، نخستین) 兵 (بینگ: جنگ، اسلحه، سرباز)

兕 (سی: کرگدن ماده یا نوعی گاومیش) 無 (وو: نه، هیچ) 所 (سوئُو: جا، مکان) 投 (تُو: پرت کردن، انداختن) 其 (چی: او، آن) 角 (جیَئو: شاخ، نوک، زاویه، بازیگر، سهم)

虎 (هو: ببر، زورمند) 無 (وو: نه، هیچ) 所 (سوئُو: جا، مکان) 措 (تْسُو: جای دادن، منصوب کردن، سنجیدن، نقشه ریختن، انجام دادن) 其 (چی: او، آن) 爪 (ژوآ: چنگال، به چنگ آوردن، پا)

兵 (بینگ: جنگ، اسلحه، سرباز) 無 (وو: نه، هیچ) 所 (سوئُو: جا، مکان) 容 (رُنگ: حمل کردن، بخشودن، شکل) 其 (چی: او، آن) 刃 (رِن: چاقو، شمشیر، کشتن)

یعنی: «(حتما ماجرای) کسانی را شنیده‌ای که در حفظ زندگی‌شان مهارت دارند

وقتی به کشتزارها می‌روند، با ببر و گاومیش رویارو نمی‌شوند

وقتی به سپاه می‌پیوندند، زره جنگی نمی‌پوشند

آن شاخ گاومیش جایی برای پرت کردن پیدا نمی‌کند

آن چنگال ببر جایی برای پنجه انداختن پیدا نمی‌کند

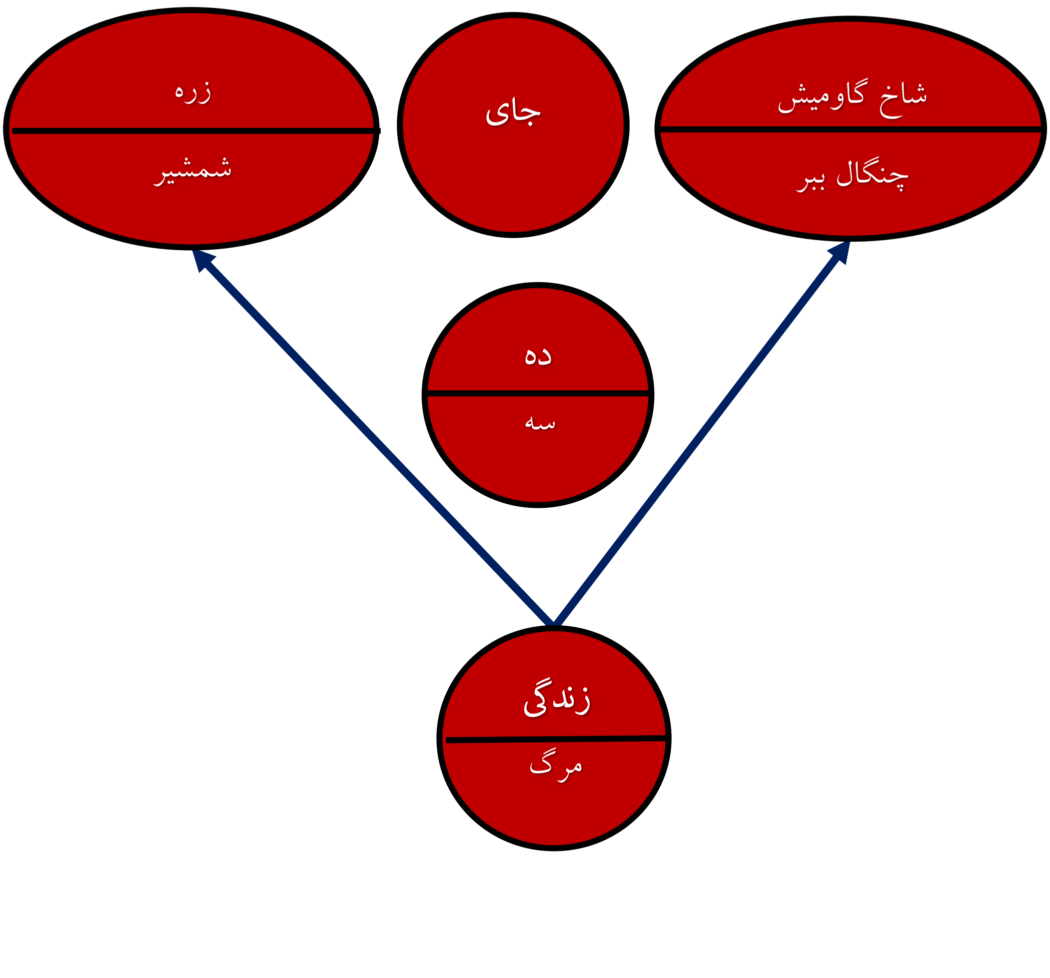
آن سلاح جایی برای شمشیر کشیدن پیدا نمی‌کند».

این جمله‌ها پرابهام‌اند و به زودی درباره‌اش مفصل بحث خواهم کرد. فقط این نکته را داشته باشیم که فعل منسوب به شاخ گاومیش «تو» (投) معنای پرتاب کردن و انداختن را می‌دهد، و می‌توان آن را چنین فهمید که گاومیش به کسی شاخ می‌زند و او را به زمین می‌اندازد. هرچند این احتمالا افزوده‌ای دیرآیندتر است و معنای اصلی جمله چیز دیگری بوده که در گفتار بعدی شرحش خواهم داد.

آخرین بند هم باز پرسش و پاسخی است درباره‌ی شعر قبلی:

夫 (فو: مرد، شوهر) 何 (هِه: چی؟ کی؟ چرا؟ کجا؟) 故 (گو: پیر، قدیمی، بنابراین)؟ 以 (ای: پس) 其 (چی: او، آن) 無 (وو: نه، هیچ) 死 (سْئِه: مردن، نفرین، هراس) 地 (دی: زمین)

یعنی: «(مرد می‌پرسد:) پس چرا اینطوری است؟/ زیرا او جایی برای مردن ندارد».


زره
شمشیر
جای
شاخ گاومیش
چنگال ببر
ده
سه
زندگی
مرگ

گفتار دوم: زند فصل پنجاهم

فصل پنجاهم «دائو ده جینگ» به نسبت طولانی است و به موضوع مهمِ مرگ و زندگی می‌پردازد. این فصل از یک جمله‌ی مقدماتی، دو شعر طولانی و یک پرسش-پاسخ توضیحی در انتهای هر شعر تشکیل یافته است. یعنی می‌توان فرض کرد که دو شعر پیشاپیش وجود داشته و ویراستار متن در فاصله‌ی زمانی بین میانه‌ی عصر هخامنشی تا اوایل دوران اشکانی (زمان نسخه‌های ما وانگ توئی) آن را در یک فصل کنار هم آورده و آن جمله‌های توضیحی منثور را بدان افزوده است.

نخستین جمله زیباست و کوبنده و کوتاه: «۵۰.۱: در زندگی برآمدی و به مرگ اندر شدی». این گویی عنوانی یا برچسبی برای مشخص کردن موضوع این فصل بوده که بعدتر به صورت بخشی از متن و بند نخست بدان وارد شده است. اصل متن در هر حال از شعر بند دوم آغاز می‌شود:

«۵۰.۲: پیروانی که همراه با حیات می‌روند		از ده تا، سه تا را دارند

پیروانی که همراه با مرگ می‌روند		از ده تا، سه تا را دارند؛

مردمی که همراه حیات می‌روند،

به سوی جایگاه مرگ حرکت می‌کنند		(آنها هم) از ده تا، سه تا را دارند».

این فصل در گذر زمان دستخوش بازنویسی‌هایی شده، که نمونه‌اش را به ویژه در شعرها می‌بینیم. چون مثلا در ابتدای این بند در نسخه‌ی کهن ما وانگ توئی به جای فعل «شِه» (攝) به معنای وارد کردن و حفظ کردن، فعل «چیهْ» را داریم که یعنی چسبیدن و نگه داشتن.[1] بنابراین صورت کهن این جمله به جای «...که در حفظ زندگی‌شان مهارت دارند»، بوده: ««...که به زندگی‌شان چسبیده‌اند». هرچند این دگرگونی تفاوت مهمی در معنا ایجاد نمی‌کند.

گره‌ی اصلی در فهمیدن این شعر، به اصطلاح «شِه یوو سان» (十有三) باز می‌گردد که همچون مصراعی سه بار در شعر تکرار شده است. این را هنریکز به صورت «سیزده تا دارد» ترجمه کرده،[2] یعنی ده و سه را سر هم خوانده و فعل (یوو: داشتن) را به مصراع قبلی ارجاع داده است. در توضیح این بحث هم پذیرفته که این معنای دقیق عبارت نیست، ولی از «مکالمات» کنفوسیوس گواه آورده که در متون کهن گاهی اعداد را به این شکل می‌نوشته‌اند.[3] چنان که مثلا در این متن چنین جمله‌ای داریم: «در سن پانزده سالی دلم را مشغولِ یادگیری کردم». در این جمله عدد پانزده به صورت «شِه یوو وو» آمده که «پنج از ده» هم معنی می‌دهد و ساختاری نزدیک به مصراع مورد نظرمان دارد.

---

[1] Henricks, 1989: 196.
[2] Henricks, 1989: 194.
[3] Henricks, 1989: 200.

چن در مقابل آن را کسری فهمیده و «سه دهم» خوانده و به صورت «یک سوم» ترجمه‌اش کرده،[1] که دست کم باید گفت تحریف معنای اصلی جمله است. پاشائی به پیروی از مترجمان دیگر «سه از ده» برگردانده[2] که به معنای اصلی جمله نزدیکتر است. خودِ جمله اما به خاطر آن که مصراعی جداست، باید همچون جمله‌ای مستقل خوانده شود و «از ده تا، سه تا را دارند/ دارد» معنی می‌دهد.

این عبارت به احتمال زیاد نوعی اصطلاح و زبانزد بوده و در بافت فرهنگ آن دوران به چیزی اشاره می‌کرده که حالا از یاد رفته است. تفسیرهای امروزین درباره‌اش چندان پذیرفتنی نیست. قدیمی‌ترین تفسیر از این عبارت که در دست داریم، به اوایل عصر اشکانی و حدود صد سال پس از تدوین متن مربوط می‌شود. هان فِی تسه در ۲۳۳ پ.م نوشته که منظور عدد سیزده است و بعد بر این مبنا گفته منظور چهار اندام حرکتی (یا چهار مجرای حسی) و نُه حفره‌ی بدن است، یا شش میل و هفت احساسات را نشان می‌دهد. برخی از مترجمان معاصر مثل هنریکز همین را در کتاب خود آورده‌اند.[3] تفسیری که آشکارا نادرست است، چون در این حالت به جای عدد سه و ده می‌بایست عدد نُه-چهار یا هفت-شش تکرار می‌شد و اتفاقا ساختار وزنی شعر را هم لطمه نمی‌زد. اصولا این جور فهرست کردن اندامها و قوای نفسانی در فرهنگ چینی دیرآیندتر است و زیر نفوذ آرای ایرانی به ویژه دین بودایی شکل گرفته، که در دوران ها فی تسه تازه به چین راه یافته بود و چنین نوع خوانشی را به مد روز بدل می‌کرد.

تعبیر «سه از ده داشتن» که معنی اصلی متن است، با این حال نامفهوم می‌نماید. بیشتر مفسران چینی که این ترجمه را آورده‌اند، از وانگ بی پیروی کرده‌اند و آن را همچون یک سوم در نظر گرفته و گفته‌اند به مراحل سه‌گانه‌ی

---

[1] Chen, 1989: 173.

[2] پاشائی، ۱۳۷۱: ۴۳۰.

[3] Henricks, 1989: 197.

زندگی انسانها اشاره می‌کند. در جوانی مردم «پیرو زندگی» هستند و در پیری «پیرو مرگ» و در میانسالی هم وضعیتی بینابینی دارند. این تفسیر به بندی از فصل ۷۶ هم ارجاع می‌دهد که می‌گوید چیزهای سخت و محکم پیروان مرگ هستند و چیزهای نرم و لطیف پیروان زندگی.[1] ما ایراد این تفسیر هم آن است که با عدد سه همخوانی ندارد. در اینجا دوقطبی‌ای داریم که به جوانی/ پیری و نرمی/ سختی مربوط می‌شود و اینها را با زندگی/ مرگ مربوط می‌کند. یعنی متن به دو چیز و دو مرحله اشاره می‌کند و نه سه‌تا، و سومی را انگار مفسران در میانه‌اش تراشیده‌اند تا معنایی برای جمله دست و پا کنند. وینگ تْسیت چان شاید برای غلبه بر این مشکل مصراعها را سر هم خوانده: «از ده‌تا، سه‌تایشان از مرگ/ زندگی پیروی می‌کنند». منظورش هم آن است که یک سوم مردم در هر لحظه پیر یا جوان یا میانسال هستند.[2]

حقیقت آن است که معنای این عبارت درست معلوم نیست. به هر روی به نظرم روشن می‌رسد که این تفسیرها دلبخواه و نادرست هستند و مضمون‌هایی بی‌ربط به متن و اغلب بسیار دیرآیندتر را وارد معنای جملات می‌کنند. آنچه که روشن است، «سه از ده داشتن» ویژگی مشترک جانداران دانسته شده است. چه آنها که از مرگ دور هستند و چه آنها که نزدیک‌اند. اما در پاسخ به این که دقیقا ده چیست و داشتن سه‌تا از میانه‌اش به کدام معناست؟ باید بگوییم: نمی‌دانیم.

مضمون اصلی این شعر آن است که افراد دور و نزدیک به مرگ، از این نظر همسان هستند که در نهایت خواهند مرد. یعنی آنان که پیروان راه زندگی یا راه مرگ هستند، در نهایت سرنوشتی یکسان دارند و به سوی جایگاه مرگ حرکت می‌کنند. این تعبیر «جایگاه مرگ» (سِئه دی: 死地) تنها در همین شعر دو بار تکرار شده و در جمله‌ی توضیحی پایانی فصل هم باز آمده است. آن را پاشائی با عبارت «زخم‌گاه» برابر شمرده و به اشاره‌های جنگی و مرگِ

---

[1] Chen, 1989: 173.
[2] Henricks, 1989: 197-198.

برخاسته از شمشیر و شاخ و چنگال در بندهای بعدی اشاره دارد. اما این تعبیر نه در شعر دوم، که در شعر اولی آمده و بنابراین احتمالا مفهومی عامتر را می‌رسانده است. بهتر است آن را به سادگی «وضعیت میرایی» یا «اقلیمِ نیستی و فنا» بفهمیم، و معنای شعر اول و دوم را از هم جدا کنیم، چون دو متن مستقل هستند.

این نکته که هان فِی تسه در زمانی چنین قدیمی درباره‌ی این عبارتها ابهام داشته، نشان می‌دهد که احتمالا با شعری بسیار قدیمی سر و کار داریم که در حال و هوایی متفاوت با مضمون اصلی «دائو ده جینگ» سروده شده و بعدتر به خدمتِ این متن در آمده است. این را از اینجا هم می‌توان دریافت که ویراستار خود را ناگزیر می‌دیده در پایان شعر با پرسش و پاسخی معنای آن را از دید خود تصریح کند:

«۵۰.۳: مرد (می‌پرسد:) پس چرا اینطور است؟ زیرا آن زندگی، زندگی‌ایست که فراوانی و بزرگی به بار می‌آورد».

در ترجمه‌ی این عبارت معمولا فاعل جمله یعنی «فو» را حذف کرده‌اند و به سادگی نوشته‌اند: «چرا؟»،[1] یا «حالا چرا اینطوره؟».[2] در حالی که آمدن این فاعل و تکرار شدن‌اش در پایان هردو شعر معنادار است. اینجا «فو» (مرد، شوهر) مخاطب شعر است. مردی که شعر را می‌شنود، خود دستخوش ابهام می‌شود و از معنای آن می‌پرسد. یعنی مسئله‌ی جمله‌ی پرسشی اول، روابط علی حاکم بر شعر نیست، بلکه این سوالی ساده است که مخاطبی عام با شنیدن شعر مطرح می‌کند و منظور از جمله‌ها را می‌پرسد.

پاسخی که به او داده شده (以其生，生之厚) جای توجه دارد. این دو جمله در وزن و قالب همان شعر مطرح شده‌اند و روی هم رفته تک بیتی ساده می‌سازند. این دو جمله را به شکل‌های گوناگون خوانده‌اند و دلیلش هم آن است که در نسخه‌های گوناگون کلماتی را کم و زیاد دارد. چِن خوانده «به خاطرِ فعالیت شدیدِ تولید

---

[1] Chen, 1989: 173-174.
[2] Henricks, 1989: 195-196.

زندگی» و هنریکز برگردانده «برای این که زندگی را همچون زندگی در نظر می‌گیرند».[1] پاشائی که اصلا بخش پرسشی را ترجمه نکرده هم چنین آورده که «از آن رو که به آن تشنه‌اند».[2]

این ترجمه‌های واگرا تا حدودی از آنجا ناشی شده که معنای صریح و روشن این دو جمله از دید مترجمان و مفسران ناپذیرفتنی بوده است. این دو جمله همان معنی‌ای را می‌رسانند که ترجمه کردیم: «زیرا آن زندگی، زندگی‌ایست که فراوانی و بزرگی به بار می‌آورد». اما چرا باید این جمله در پاسخ به ضرورت مرگ مطرح شود؟ گویا بدان دلیل که نویسنده با مضمون این عبارت مخالفتی داشته است. توجه داشته باشیم که شعر تهی از دلالتهای مرسومی است که در موضع‌گیری‌های سیاسی و اخلاقی متن می‌بینیم. به همین خاطر شعری خنثا و کهن به نظر می‌رسد. راوی اما آن را به کار گرفته تا موضع خود را تثبیت کند و با گواه گرفتن از سخنی کهن مخالفتش با فرهنگ مهاجم بیگانگان غربی را به کرسی بنشاند. از این‌روست که این جمله را بدان افزوده و اینجاست که موضع او نمایان می‌شود. زندگی‌ای که در پی عظمت باشد، از دید او نکوهیده است. فراوانی و بزرگی، یعنی پری چیره‌گر بر تهیا و بزرگی برخاسته از کردارهای انتخابی من، ارکان نظام اخلاقی زرتشتی و سیاست ایرانشهری هستند و اینها از دید راوی نکوهیده‌اند. از این رو شعری را در ضرورت مرگ آورده و کل این تلاشها را در ارجاع بدان پوچ و بیهوده دانسته است.

در بند بعدی شعری دیگر آمده که گویی برای تثبیت این پاسخ شاهد گرفته شده است:

«٥٠.٤: (حتما ماجرای) کسانی را شنیده‌ای که در حفظ زندگی‌شان مهارت دارند

وقتی به کشتزارها می‌روند، با ببر و گاومیش رویارو نمی‌شوند

وقتی به سپاه می‌پیوندند، زره جنگی نمی‌پوشند

---

[1] Henricks, 1989: 195.

[2] پاشائی، ۱۳۷۱: ٤۳۰.

آن شاخ گاومیش جایی برای پرت کردن پیدا نمی‌کند

آن چنگال ببر جایی برای پنجه انداختن پیدا نمی‌کند

آن سلاح جایی برای شمشیر کشیدن پیدا نمی‌کند».

کلمه‌ی ابهام برانگیز در این بندها «سی» (兕) است که هم گاومیش و گاو وحشی معنی می‌دهد و هم کرگدن. بیشتر مترجمان معاصر آن را به کرگدن برگردانده‌اند، شاید چون صحنه‌ی حمله‌ی کرگدن به انسان جالبتر و حماسی‌تر به نظر می‌رسد. اما برای تعیین معنای این نشانه در متن، باید بپرسیم که معنای قدیمی و اصلی «سی» چی بوده است، چون ممکن است در دلالت عامِ «جانور بزرگ شاخدار» از گاومیش به کرگدن یا برعکس تعمیم یافته باشد.

این نشانه برای نخستین بار در استخوان‌های پیشگویی دوران شانگ پدیدار می‌شود. در آن هنگام نشانه‌اش آشکارا به گاومیش شبیه است و نه کرگدن:



این نشانه در دوران شانگ (حدود ۱۲۰۰ پ.م) که خط چینی تازه در قالب نمادهای اندیشه‌نگار شکل می‌گیرد، صورتی ثابت و یکدست نداشته و در هر استخوانی به شکلی ترسیم شده است. با این حال با مقایسه‌شان (مثلا در چند نمونه‌ی بالایی) روشن می‌شود که با جانوری چهارپا با دم بلند و پوزه‌ی بزرگ و شاخهایی بزرگ و به عقب برگشته سر و کار داریم، و این گاومیش است، نه کرگدن.

در ثبتهای بعدی این نشانه نیز همین را به تکرار می‌بینیم. در مهرهای کوچک نیمه‌ی اول هزاره‌ی اول پ.م، چنین نشانه‌هایی برای «سی» داریم:



در خط چینی باستان که همزمان

با شکل‌گیری متن رایج بوده نیز نمادهایی داریم که آشکارا به گاومیش اشاره دارد، یعنی شاخهایی جفت و هم‌اندازه و دمی بلند را نشان می‌دهند، که در کرگدن دیده نمی‌شود:



علاوه بر این شاهدی دیرآیندتر هم در دست داریم که نشان می‌دهد رمزگذاری گاومیش زودتر از کرگدن در چین انجام پذیرفته، و این زمان تدوین کتاب مورد نظرمان را هم پوشش می‌دهد. در یکی از کهن‌ترین لغتنامه‌های چینی (شوئوونِ جیه‌زی: 說文解字، یعنی: بحث درباره‌ی نوشتن و توضیح نشانه‌ها) که در اوایل قرن دوم میلادی نوشته شده، هردو نشانه‌ی مربوط به کرگدن (سی/ 兕 و شی/ 犀) بر اساس گاومیش توضیح داده شده‌اند. این کتاب بعد از «اِریا» (爾雅) که در فاصله‌ی قرن سوم تا اول پ.م نوشته شده، قدیمی‌ترین واژه‌نامه‌ی چینی است و اولین متنی است که نشانه‌ها را توضیح می‌دهد و رابطه‌شان را با هم شرح می‌دهد.

این متن درباره‌ی «سی» می‌گوید که «شبیه گاومیش است و تیره‌رنگ» و درباره‌ی «شی» می‌گوید «گاومیشی است که در مرزهای جنوبی یافت می‌شود و شاخی روی دماغ و شاخی دیگر روی پیشانی‌اش دارد و شبیه به خوک است».[1] بنابراین با آن که کرگدن در اقلیم چین وجود داشته و بومی بوده، در مناطق دوردست و غیرمتمدن بیشتر دیده می‌شده و در متون ادبی آن را بر اساس گاومیش توصیف می‌کرده‌اند. بر این مبنا در این فصل کلمه‌ی «سی» را باید به گاومیش برگرداند، چون احتمالا در ابتدای کار این نشانه همین جانور را نشان می‌داده و بعدتر مفهومش به کرگدن هم تعمیم یافته است.

[1] Boltz, 1993.

این که کدام‌یک از این دو جانور را ترجیح دهیم، از این رو اهمیت دارد که رفتار جنگی این دو به کلی متفاوت است. کرگدن جانوری به نسبت مهاجم است که با دویدن و کوفتن سر خود به هدف می‌جنگد، و بنابراین به سلاحهای پرتابی مثل تیر و نیزه شباهت پیدا می‌کند. در مقابل گاومیش جانوری است آرام و نرمخو که تنها وقتی تهدید شود واکنش تند نشان می‌دهد و آن هم از جنس ایستادن و با شاخ زدن است. یعنی بیشتر به شمشیر زدن شباهت دارد. به این ترتیب مضمون اصلی این شعر کشمکش کردن و ضربه زدن جستجوگرانه از نزدیک است، که هم درباره‌ی چنگال ببر و هم شاخ گاومیش و هم شمشیر/ چاقو می‌بینیم، و این متفاوت است با حمله‌ی سرراست و کور جانورانی مثل کرگدن یا گراز که از دور برای هدفشان خیز برمی‌دارند.

دومین نکته‌ای که برای فهم این شعر اهمیت دارد، توجه به شکل کهن و اصلی متن است. در این جمله‌ها هم روایت‌های قدیمی و متن استانده تفاوتهایی دارند. در نسخه‌های قدیمی ما وانگ توئی به جای «لو» (زمین، کشتزار)، «لینگ» آمده که یعنی «تپه‌ها» و بر همین مبنا برخی این جمله را به این شکل برگردانده‌اند که معنای بهتری هم می‌دهد، چون ببر و گاومیش وحشی در محیط وحشی تپه‌ها یافت می‌شوند و نه در کشتزار. یا در همین جمله در متون ما وانگ توئی فعل «پی» است که یعنی «دوری گزیدن و پرهیز کردن»، به جای «یو» در نسخه‌ی استانده که یعنی «برخورد کردن و رویارو شدن».[1] باز در اینجا این فعل درست‌تر می‌نماید، چون در باقی متن بحث از جسور بودن در میان است و نه گریختن از خطر. همچنین در جمله‌ی بعدی در این نسخه‌های کهن به جای فعل «تو» (پرت کردن) فعل «چوای» (جُستن) را داریم که معنادارتر است.[2] تفسیر این شعر را باید با توجه به این تغییرها به دست داد، هرچند من در ترجمه‌ام به نسخه‌ی کلاسیک وفادار مانده‌ام.

---

1 Henricks, 1989: 196.
2 Henricks, 1989: 197.

اگر متن را بر اساس آنچه که گفتیم بازنویسی کنیم، به چنین جملاتی می‌رسیم:

«٥٠.٤: (حتما ماجرای) کسانی را شنیده‌ای که به زندگی‌شان می‌چسبند

وقتی به تپه‌ها می‌روند، از ببر و گاومیش پرهیز نمی‌کنند

وقتی به سپاه می‌پیوندند، زره جنگی نمی‌پوشند

آن شاخ گاومیش جایی که می‌جوید را پیدا نمی‌کند

آن چنگال ببر جایی برای پنجه انداختن پیدا نمی‌کند

آن سلاح جایی برای شمشیر کشیدن پیدا نمی‌کند».

به این شکل منظور شعر روشن می‌شود. تنها کسی در زندگی غوطه‌ور است و به زندگی‌اش چسبیده و آن را پاس می‌دارد، که از رویارویی با مرگ نترسد. او کسی است که از درگیری با جانوران وحشی نمی‌هراسد و در میدان نبرد خود را پشت سپر و زره پنهان نمی‌کند. اتفاقا چنین کسی از مرگ دورتر است، چون چالاک و آماده با خطر رویاروی می‌شود و آن «مرگ‌جای» او که نقطه‌ی آسیب و رخنه‌گاهِ لطمه است، دور از دسترس نیروهای مهاجم قرار دارد.

جمله‌ی بعدی هم باز با تکرار همان قالب پیشین، همین نکته را تصریح می‌کند و نشان می‌دهد که خوانش‌مان از متن درست بوده است:

«٥٠.٥: (مرد می‌پرسد:) پس چرا اینطوری است؟ زیرا او جایی برای مردن ندارد».

یا به عبارت دیگر، به این دلیل چنین است که «مرگ‌جای» و نقطه‌ی تاثیر آسیب بر فرد با جسارت و آمادگی‌اش پنهان شده و از میان رفته است.

بخش پنجاه و یکم: برگردان و زند فصل پنجاه و یکم

گفتار نخست: برگردان فصل پنجاه و یکم

道生之，德畜之，物形之，勢成之。
是以萬物莫不尊道而貴德。
道之尊，德之貴，夫莫之命常自然。
故道生之，德畜之；長之育之；亭之毒之；養之覆之。
生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂玄德。

«۵۱.۱: راه می‌زایدشان   فضیلت می‌پروردشان
چیز، شکل‌شان می‌دهد   موقعیت کامل‌شان می‌کند

۵۱.۲: پس اینطوری است که هیچ‌کدام از چیزهای بی‌شمار (نیستند که) راه را نستایند. آنگاه (چنین است که) فضیلت را ارج می‌نهند

۵۱.۳: راه را می‌ستایند   فضیلت را ارج می‌نهند

مرد (در این مورد) از فرمانی پیروی نمی‌کند، این (محترم شمردن) سرشت‌اش است

۵۱.٤: راه دیرینه می‌زایدشان 		فضیلت می‌پروردشان

پایدارشان می‌کند، بزرگشان می‌کند 		سرپناه‌شان می‌شود، مسموم‌شان می‌کند

حمایت‌شان می‌کند، اجابت‌شان می‌کند

۵۱.۵: می‌زایدشان، اما تصاحب‌شان نمی‌کند 		می‌سازدشان، اما (بر آنها) تکیه نمی‌کند

پایدارشان می‌سازد، اما (بر آنان) حکم نمی‌راند 		این را فضیلتِ تیره می‌نامند.»

فصل پنجاه و یکم به شعری طولانی شبیه است که در میانه‌اش جملاتی توضیحی و بیت‌هایی مجزا را وارد کرده باشند. بند اول و چهارم این فصل در اصل یک شعر پیوسته است که می‌شود یکپارچه در نظرش گرفت. بند نخست دو بیت دارد و چنین است:

道生之, 德畜之,
物形之, 勢成之。

道 (دائو: راه) 生 (شِنّ: بودن، زیستن، زادن، خام) 之 (ژِه: داشتن، رفتن)

德 (دِه: فضیلت، مهربانی، ذهن) 畜 (شو: پروردن، تغذیه، تبعیت، گردآوری) 之 (ژِه: داشتن، رفتن)

物 (وو: چیز) 形 (شینگ: شکل، تصویر، پیکر، سبک) 之 (ژِه: داشتن، رفتن)

勢 (شی: قدرت، جلوه، موقعیت، گرایش، آلت نره) 成 (چِنگ: کامیابی، به دست آوردن، کامل، تبدیل شدن)

之 (ژِه: داشتن، رفتن)

یعنی: « راه می‌زایدشان 		فضیلت می‌پروردشان

چیز، شکل‌شان می‌دهد 		موقعیت کامل‌شان می‌کند».

بند دوم توضیحی است منثور برای شعر قبلی و بعدی، در قالب جمله‌ای طولانی و یازده کلمه‌ای با این نشانه‌ها:

是 (شی: بودن، باشه) 以 (ای: پس) 萬 (وان: بی‌شمار، ده هزار) 物 (وو: چیز) 莫 (مُو: نه) 不 (بو: نه) 尊 (زون: بزرگداشت، افتخار، ستودن، نوعی ظرف برنزی) 道 (دائو: راه) 而 (اِر: و، آنگاه، اما) 貴 (گوئی: گرانبها، اشرافی، عالیجناب) 德 (دِه: فضیلت، مهربانی، ذهن)

یعنی: «پس اینطوری است که هیچ‌کدام از چیزهای بی‌شمار (نیستند که) راه را نستایند. آنگاه (چنین است که) فضیلت را ارج می‌نهند».

در نسخه‌های کهن ما وانگ توئی در این جمله عبارت «مو بو» (莫不) دیده نمی‌شود[1] و این لطمه‌ای به مفهوم وارد نمی‌کند و تنها تاکید آن را کمتر می‌کند. در این حالت جمله چنین معنی می‌دهد: « پس اینطوری است که چیزهای بی‌شمار راه را می‌ستایند.»

بند سوم از یک تک بیت (道之尊/德之貴) و جمله‌ای توضیحی در ادامه‌اش (夫莫之命常自然) تشکیل شده است:

道 (دائو: راه)之 (ژِه: داشتن، رفتن) 尊 (زون: بزرگداشت، افتخار، ستودن، نوعی ظرف برنزی)

德 (دِه: فضیلت، مهربانی، ذهن) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 貴 (گوئی: گرانبها، اشرافی، عالیجناب)

夫 (فو: مرد، شوهر) 莫 (مُو: نه) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 命 (مینگ: زندگی، سرنوشت، عمر، فرمان دادن) 常 (چآنگ: اصیل، ماندگار) 自 (زی: خود، خویش، البته) 然 (رَن: سوزاندن، به این شکل، اما، درست)

---

[1] Henricks, 1989: 202.

یعنی: « راه را می‌ستایند فضیلت را ارج می‌نهند

مرد (در این مورد) از فرمانی پیروی نمی‌کند، این (محترم شمردن) سرشت‌اش است».

در نسخه‌های ما وانگ توئی این تفاوت مهم را داریم که به جای نشانه‌ی «مینگ» (命)، «چی‌ِئه» آمده و این اغلب به «پاداش» ترجمه شده، هرچند معنای اصلی‌اش «ارتقای مقام دادن» و «برکشیدن به مقامی اشرافی» است.[1] یعنی معنی اصلی جمله چنین بوده که «مرد (برای احترام به فضیلت، نیازی) ندارد که مقامی پاداش بگیرد». این معنی اما به روشنی حال و هوایی خاص و دلالتی خاص و درباری داشته و شاید به همین خاطر بعدتر با کلمه‌ی عامتری جایگزین شده است.

بند چهارم هم شعری به نسبت طولانی است با مصراع‌های اغلب چهار کلمه‌ای:

故道生之,　　德畜之；

長之育之；　　亭之毒之；　　養之覆之。

故 (گو: پیر، قدیمی) 道 (دائو: راه) 生 (شِنّ: بودن، زیستن، زادن، خام) 之 (ژِه: داشتن، رفتن)

德 (دِه: فضیلت، مهربانی، ذهن) 畜 (شو: پروردن، تغذیه، تبعیت، گردآوری) 之 (ژِه: داشتن، رفتن)

長 (چآنگ: طولانی، مستمر، راست، پایدار) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 育 (یو: زادن، پروردن، آموزاندن) 之 (ژِه: داشتن، رفتن)

亭 (تینگ: کوشک، آلاچیق، مهمانخانه) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 毒 (دو: فاجعه، رنج، نفرت، صدمه، زهر، پلید، سنگین، داغ) 之 (ژِه: داشتن، رفتن)

---

[1] Henricks, 1989: 202.

養 (یانگ: پروردن، حمایت، زادن) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 覆 (فو: پاسخ دادن، برگرداندن، پوشش، لبریز) 之 (ژِه: داشتن، رفتن)

یعنی: « راه دیرینه می‌زایدشان فضیلت می‌پروردشان

پایدارشان می‌کند، بزرگشان می‌کند سرپناه‌شان می‌شود، مسموم‌شان می‌کند

حمایت‌شان می‌کند، اجابت‌شان می‌کند».

مرسوم است که «گو» (故) در مصراع نخست را به صورت «بنابراین» ترجمه می‌کنند. این هم البته از معانی این نشانه است. اما چنان که پیشتر هم شرح دادم، مفهوم اصلی این واژه که امروز هم بر خوانش آن در متون چینی غلبه دارد، «پیر و قدیمی» است. از این رو به ویژه در جاهایی که این کلمه در کنار «دائو» آمده، بهتر است آن را صفت راه بدانیم و «دیرینه» ترجمه‌اش کنیم. چون چنین تاکیدی هم بر ماهیت راه در کار است. این نکته هم ناگفته نماند که این کلمه در نسخه‌های کهن ما وانگ توئی غایب است و انگار افزوده‌ای دیرآیندتر باشد. همچنین این نسخه‌های پیشتاز در مصراع دوم کلمه‌ی «فضیلت» (دِه: 德) را ندارند.[1] جمله با همان فاعل اولیه که راه باشد ادامه پیدا می‌کند. این جور نگارش بند چهارم در بسیاری از چاپ‌های جدید «دائو ده جینگ» هم دیده می‌شود و سازگار است با مفهوم بند آخر که همه‌ی فعلها را به یک فاعل (احتمالاً راه و نه فضیلت) منسوب می‌کند. با این حال از نظر شعری برداشتن «دِه» مصراع دوم را ابتر می‌کند و بنابراین به احتمال زیاد این کلمه در شعر اصلی وجود داشته است و من هم به همین خاطر آن را دست نخورده باقی گذاشته‌ام.

واپسین بند فصل ۵۱ یک دوبیتی مجزاست با مصراع‌های چهار کلمه‌ای:

生而不有,　　為而不恃,

[1] Henricks, 1989: 202-203.

長而不宰，　　　　是謂玄德。

生 (شِنّ: بودن، زیستن، زادن، خام) 而 (اِر: و، آنگاه، اما) 不 (بو: نه) 有 (یُوو: فراوان، داشتن)

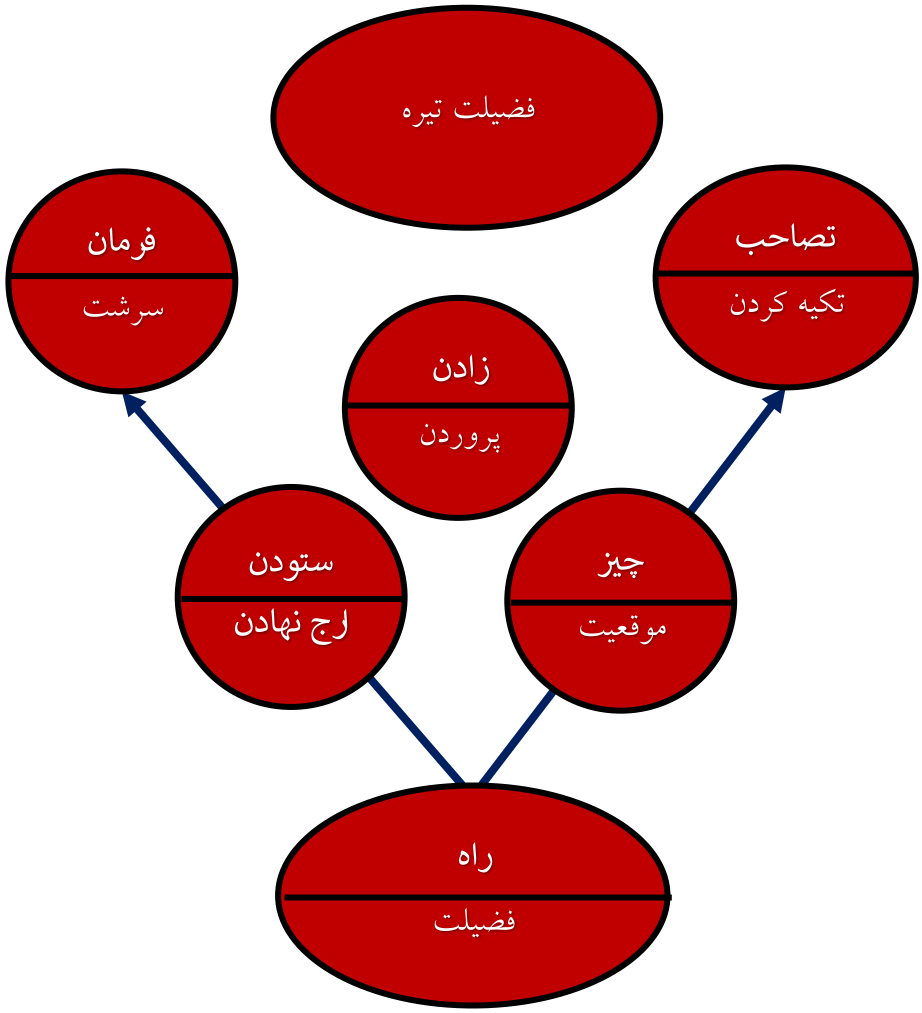
為 (وِی: کردن، ساختن، بودن) 而 (اِر: و، آنگاه، اما) 不 (بو: نه) 恃 (شی: اعتماد کردن، تکیه کردن)

長 (چاَنگ: طولانی، مستمر، راست، پایدار) 而 (اِر: و، آنگاه، اما) 不 (بو: نه) 宰 (زَی: کشتن، فرمان راندن)

是 (شی: بودن، باشه) 謂 (وِی: گفتن) 玄 (شوان: عمیق و سیاه، آسمان) 德 (دِه: فضیلت، مهربانی، ذهن)

یعنی: « می‌زایدشان، اما تصاحب‌شان نمی‌کند　　　　می‌سازدشان، اما (بر آنها) تکیه نمی‌کند

پایدارشان می‌سازد، اما (بر آنان) حکم نمی‌راند　　　این را فضیلتِ تیره می‌نامند».



گفتار دوم: زند فصل پنجاه و یکم

این فصل ساختاری کمابیش به هم ریخته دارد و پیش از پرداختن به تفسیرش، باید آن را قدری مرتب کرد. متن از بندهایی تشکیل شده که برخی منظوم و برخی منثور هستند، و اینها گاهی همراه با هم در یک بند آمده‌اند. بخش‌های منظوم اما به خاطر تکرار افراطی کلمه‌ی «ژِه» (之) و مصراعهایی با ساختار ۳–٤ کلمه‌ای و گزاره‌های خبری کوتاه چکشی، بسیار همریخت هستند. به همین خاطر یکی از راههای خواندن متن آن است که بخش‌های شعری را کنار هم بیاوریم و یکپارچه بدان بنگریم و بعد بخش‌های منثور را همچون شرحی بر آن بنگریم. در این حالت از ادغام سه بند نخست به چنین شعری می‌رسیم:

道生之,　　德畜之,
物形之,　　勢成之。
道之尊,　　德之貴,
故道生之,　　德畜之；　　長之育之；
亭之毒之；　　　　養之覆之。

«۵۱.۱: راه می‌زایدشان　　فضیلت می‌پروردشان
چیز، شکل‌شان می‌دهد　　موقعیت کامل‌شان می‌کند
۵۱.۳: راه را می‌ستایند　　فضیلت را ارج می‌نهند
۵۱.٤: راه دیرینه می‌زایدشان　　فضیلت می‌پروردشان
پایدارشان می‌کند، بزرگشان می‌کند　　سرپناه‌شان می‌شود، مسموم‌شان می‌کند

حمایت‌شان می‌کند، اجابت‌شان می‌کند».

این شعر طولانی که در میانه‌اش ساختارش بسط پیدا می‌کند و مصراعهایش از سه به چهار کلمه بدل می‌شود، مضمونی یکپارچه و منسجم دارد و حدسم آن است که در ابتدای کار شعری مستقل بوده و چه بسا که ادامه هم داشته و تنها بخشی از آن در متن «دائو ده جینگ» آمده است. این از بخش‌های نادر کتاب است که در آن هم راه و هم فضیلت مورد اشاره قرار گرفته‌اند و کارکرد هردو در کنار هم شرح داده شده است.

با خواندن متن روشن می‌شود که ما با یک دوقطبی سر و کار داریم: راه در یک‌سو که زاینده است، و فضیلت در سوی دیگر که پرورنده است. راه آن چیزی است که به زاده‌شدگان شکل می‌دهد، و فضیلت آن موقعیتی است که کامل‌شان می‌کند. کلمه‌ی «موقعیت» (شی: 勢) در اینجا قدری ناچسب به نظر می‌رسد. جالب آن که در نسخه‌های کهن ما وانگ توئی به جای این کلمه نشانه‌ی «چی» را داشته‌ایم به معنای «توانایی و استعداد»[1] که معنای بهتری به دست می‌دهد. راه در قالب چیزها می‌زاید و فضیلت در قالب استعدادها پرورش می‌دهد. دلیل این که چرا این کلمه بعدتر به «شی» تبدیل شده روشن نیست. اما بعید نیست زیر تاثیر متون کنفوسیوسی که بر موقعیت تاکید دارند چنین شده باشد، و شاید هم بعدتر که دین بودایی به چین وارد شده، کلمه‌ی استعداد و توانمندی بیش از اندازه درونزاد می‌نموده و به «من» ارجاع می‌داده و بیشتر از قبل با سرمشق نظری این کتاب ناسازگاری داشته است.

در ادامه‌ی شعر می‌خوانیم که راه دیرینه پایداری و بلوغ چیزها را تضمین می‌کند، و فضیلت هم سرپناه‌شان می‌شود و هم مسموم‌شان می‌کند. بنابراین چنین می‌نماید که اینها نیروهایی خیر و هدفمند و مهربان نیستند. بلکه تنها موقعیتی و زمینه‌ای هستند که چیزها در میانه‌شان حضور دارند. به ویژه اشاره به این که فضیلت هم سرپناه است و هم

[1] Henricks, 1989: 202.

رنج‌آور، جای توجه دارد. کلمه‌ی «دو» (毒) را به شکل جالبی در ترجمه‌های مرسوم این متن جا انداخته‌اند و آن را به کلمه‌هایی مشابه باقی واژگان مثبت این بیت‌ها حمل کرده‌اند. در حالی که دلالت «دو» همواره منفی است و چنین برداشتی از آن نادرست است. این مترجمان احتمالا این کلمه را شکلی تحریف شده از «دو» (督) دانسته‌اند که «مدیریت کردن، حکم راندن» معنی می‌دهد، و با مضمون مصراع در تضاد است و بعید است منظور این مفهوم بوده باشد. چون کمی جلوتر اتفاقا راه–فضیلت از مدیریت و حکومت چیزها مبرا دانسته شده است.

«دو» در متن به احتمال زیاد همان معنای اصلی‌اش را دارد. این کلمه از ریشه‌ی چینی–تبتی «دوک/توک*» برخاسته که «زهر، سمّی» معنی می‌دهد و کلمه‌ی «دوگ» (དུག) تبتی به معنای «زهر» و «تاوگ» (တောက်) برمه‌ای (مسموم شدن) خویشاوندانش هستند. معنای اصلی این کلمه در چینی هم «زهر» و «مسموم» بوده و هست. نگارش این واژه در متون چینی باستان چند شکل داشته (璹، 纛، 碡، 蝳) و «دوگ» خوانده می‌شده است.

بند دوم و بخش پایانی بند سوم باید همچون شرحی بر این شعر خوانده شوند. بند دوم صرفا تاکید می‌کند که فاعل نیمه‌ی دوم شعر، چیزهای بی‌شمار یعنی هستندگان مقیم گیتی هستند:

«۵۱.۲: پس اینطوری است که هیچ‌کدام از چیزهای بی‌شمار (نیستند که) راه را نستایند. آنگاه (چنین است که) فضیلت را ارج می‌نهند».

یعنی نخست کارکرد راه–فضیلت ذکر شده و بعد واکنش چیزهای بی‌شمار به این کارکردِ زاینده–پرورنده. توضیح بند سوم هم باید در مقام توضیحی و مقدمه‌ای برای شعرِ پایانی خوانده شود:

«۵۱.۳: مرد (در این مورد) از فرمانی پیروی نمی‌کند، این (محترم شمردن) سرشت‌اش است».

در بند پنجم باز با شعری دوبیتی سر و کار داریم، اما این متنی مستقل است و وزن و ساختارش با شعر اولی تفاوت دارد. مضمونش اما در ادامه‌ی آن قرار می‌گیرد و حدسم آن است که همچون شرحی بر شعر آغازین دیرتر سروده شده باشد:

«۵۱.۵: می‌زایدشان، اما تصاحب‌شان نمی‌کند   می‌سازدشان، اما (بر آنها) تکیه نمی‌کند

پایدارشان می‌سازد، اما (بر آنان) حکم نمی‌راند   این را فضیلتِ تیره می‌نامند».

اینجا بر همان سویه‌ی منفعل و ساکن فضیلت و راه تاکیدی می‌بینیم. همان عناصری که آن را از راه (دین) و فضیلت (ارته) در فرهنگ ایرانی متمایز می‌سازد و آن را همچون نوعی پادگفتمانِ مخالفت‌خوان صورتبندی می‌کند. در سه مصراع نخست فضیلت همچون چیزی اثرگذار بر چیزها، ولی دور و گسسته از آنها توصیف شده، و این دقیقا متضاد است با مفهوم اشونی و پارسایی در بافت زرتشتی–ایرانشهری که با اندرکنش نزدیک کنشگر و کنش‌پذیر همراه است و درهم تنیدگی من با هستی را پیش‌فرض می‌گیرد. جالب آن که فضیلت که قاعدتا باید امری مثبت و روشن باشد، در اینجا تیره پنداشته شده و این درست واژگونه‌ی باور ایرانی است که امور اهورایی از جمله پارسایی را روشن و نورانی می‌داند و تقابل خیر/شر را به نور/ظلمت هم تعمیم می‌دهد.

بخش پنجاه و دوم: برگردان و زند فصل پنجاه و دوم

گفتار نخست: برگردان فصل پنجاه و دوم

天下有始，以為天下母。

既得[1]其母，以[2]知其子，既知其子，復守其母，沒身[3]不殆。

塞其兌，閉其門，終身不勤。

開其兌，濟其事，終身不救。

見小曰明，守柔曰強。

用其光，復歸其明，無遺身殃；是為習常。

---

[1] 得 در اصل به صورت 知 ثبت شده: 據《古逸叢書》本、馬王堆本改

[2] 以 در اصل به صورت 復 ثبت شده: 據《古逸叢書》本、馬王堆本改

[3] 身 در اصل به صورت 其 ثبت شده: 據《古逸叢書》本、馬王堆本改

۵۲.۱:   (هرچه) زیر آسمان (است) آغازگاهی دارد

پس (آن) مادر چیزهای زیر آسمان است

۵۲.۲:   تا به حال (هرقدر که) آن مادر را دریافتی   پس (ماهیت) آن فرزندان را هم می‌فهمی

تا به حال (هرقدر که) آن فرزندان را فهمیدی   به (دامان) حمایتگر آن مادر بازمی‌گردی

نابودیِ خویش‌تن، تهدید کننده نیست

٤و۳– ۵۲: آن سوداگری را مهار کن   آن دروازه را ببند   تا (زمان) مرگِ خویش‌تن‌ات تقلا نخواهی کرد.

(اگر) آن سوداگری را آغاز کنی   (اگر) برای آن کار مفید باشی   تا (زمان) مرگِ خویش‌تن‌ات رها نخواهی شد.

۵۲.۵:   چیزهای خُرد را دیدن، (این) را روشنایی می‌نامند   پاسداری از سستی: (این) را توانمندی می‌نامند.

۵۲.٦:   از آن اشعه‌ی نور استفاده کن   تا به آن روشنایی بازگردی و (در آن) حضور یابی

خویش‌تن را در فاجعه رها نکن   اینطوری به ماندگاری عادت می‌کنی.

فصل پنجاه و دوم پنج بند ناهمگن دارد. بند نخستین از دو جمله‌ی چهار و پنج کلمه‌ای تشکیل یافته است:

天 (تیان: آسمان) **下** (شیا: پایین، فروپایه، بعدی) **有** (یُوو: فراوان، داشتن) **始**(شی: آغاز)

以 (ای: پس) **為** (وِی: کردن، ساختن، بودن) **天** (تیان: آسمان) **下** (شیا: پایین، فروپایه، بعدی) **母** (مو: مادر)

یعنی: «(هرچه) زیر آسمان (است) آغازگاهی دارد/ پس (آن) مادر چیزهای زیر آسمان است».

بند دوم شعری است با پنج مصراعِ چهار کلمه‌ای:

既得其母,   以知其子,

既知其子,   復守其母,

沒身不殆。

که از این واژگان تشکیل یافته است:

既 (جی: تا حالا، همچنین، هردو، بالفعل) **得** (دِه: به دست آوردن، قرارداد، نتیجه، مناسب) **其** (چی: او، آن) **母** (مو: مادر)

以 (ای: پس) **知** (تْسی: دانش، آموزاندن) **其** (چی: او، آن) **子** (زِه: فرزند، نواده، شخص، استاد)

既 (جی: تا حالا، همچنین، هردو، بالفعل) **知** (تْسی: دانش، آموزاندن) **其** (چی: او، آن) **子** (زِه: فرزند، نواده، شخص، استاد)

復 (فو: برگشتن، تکرار کردن) **守** (شائُو: حفاظت، پاسداری، دفاع کردن) **其** (چی: او، آن) **母** (مو: مادر)

沒 (مِی: نه، کمتر، نیست) **身** (شِن: بدن، شأن، خویشتن) **不** (بو: نه) **殆** (دای: تهدید، خسته، شاید)

یعنی: «تا به حال (هرقدر که) آن مادر را دریافتی   پس (ماهیت) آن فرزندان را هم می‌فهمی

تا به حال (هرقدر که) آن فرزندان را فهمیدی   به (دامان) حمایتگر آن مادر بازمی‌گردی

نابودیِ خویش‌تن، تهدید کننده نیست».

بند سوم و چهارم شعری دو بیتی است که در هر بیت‌اش سه مصراع سه کلمه‌ای داریم. از این رو اینها بی‌دلیل در دو بند مجزا گنجانده شده‌اند و باید سرهم خوانده شوند:

塞其兌,　閉其門,　終身不勤。
開其兌,　濟其事,　終身不救。

塞 (سای: چپاندن، مهار کردن، ارضا کردن، جبران، رشوه دادن، معتمد) **其** (چی: او، آن) **兌** (دویی: تبادل کردن)

閉 (بی: بستن، مسدود کردن) **其** (چی: او، آن) **門** (مِن: دروازه، درگاه)

終 (ژونگ: پایان، مرگ، بالاخره) **身** (شِن: بدن، شأن، خویشتن) **不** (بو: نه) **勤** (چین: سازنده، فعال)

開 (کای: گشوده، آغاز کردن، دور) 其 (چی: او، آن) 兌 (دویی: تبادل کردن)

濟 (جی: از عرض رودخانه رد شدن، کمک کردن، سودمند) 其 (چی: او، آن) 事 (شِه: چیز، کار، خدمت، سانحه)

終 (ژوُنگ: پایان، مرگ، بالاخره) 身 (شِن: بدن، شأن، خویشتن) 不 (بو: نه) 救 (جیو: کمک کردن، پشتیبانی، رهاندن)

«٤و٣– ٥٢: آن سوداگری را مهار کن آن دروازه را ببند تا (زمان) مرگِ خویش‌تن‌ات تقلا نخواهی کرد.

(اگر) آن سوداگری را آغاز کنی (اگر) برای آن کار مفید باشی تا (زمان) مرگِ خویش‌تن‌ات رها نخواهی شد».

بند بعدی یک تک بیت است با مصراع‌های چهار کلمه‌ای:

見小曰明,

守柔曰強。

見 (جیِه: دیدن، ملاقات) 小 (شیائو: کوچک، ریز، مختصر) 曰 (یوئِه: گفتن، صدا زدن) 明 (مینگ: روشن، شفاف، بینایی، دقیق، فردا)

守 (شائُو: حفاظت، پاسداری، دفاع کردن) 柔 (رُو: نرم، ظریف، سست) 曰 (یوئِه: گفتن، صدا زدن) 強 (چیانگ: نیرومند، برتر)

یعنی: «چیزهای خُرد را دیدن، (این) را روشنایی می‌نامند پاسداری از سستی: (این) را توانمندی می‌نامند».

واپسین بند این فصل به شعری دو بیتی می‌ماند که مصراع اولش یک کلمه کم داشته باشد:

用其光, 復歸其明,

無遺身殃; 是為習常。

用 (یُونگ: استفاده کردن، به کار گرفتن، خوردن) 其 (چی: او، آن) 光 (گوانگ: نور، روشن، شکوه)

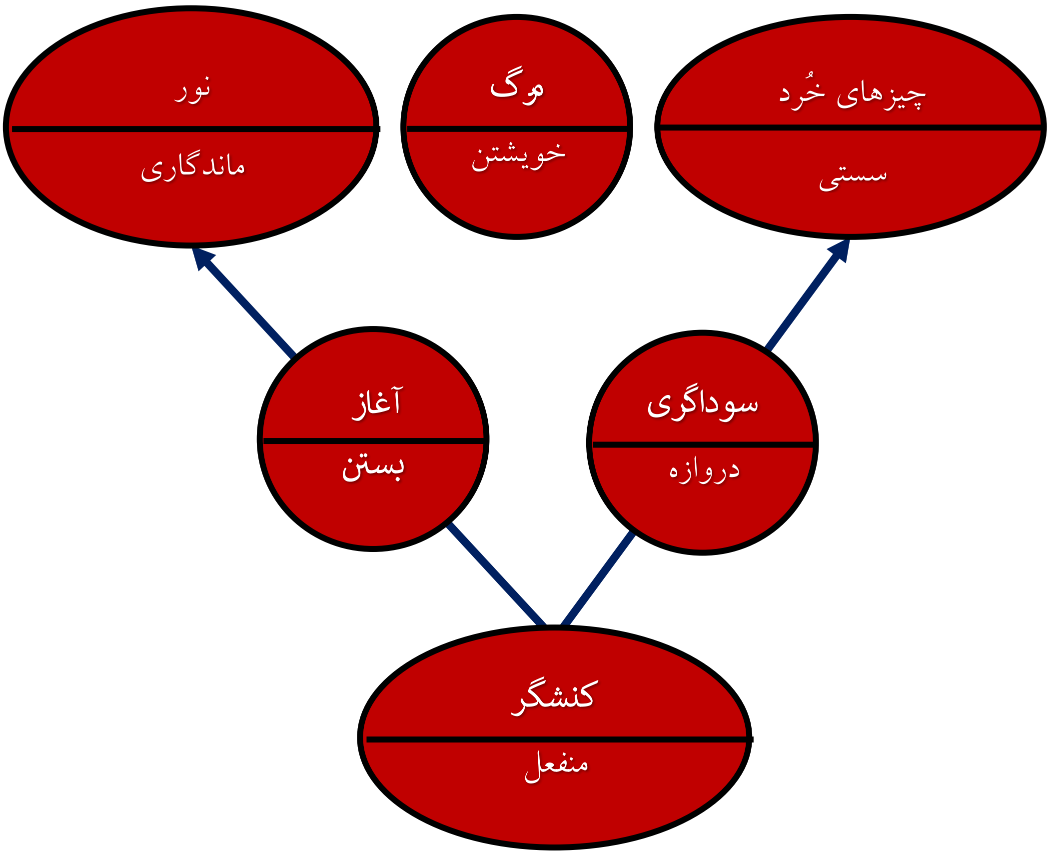
復 (فو: برگشتن، تکرار کردن) 歸 (گویی: برگشتن، حضور یافتن، تعلق داشتن) 其 (چی: او، آن) 明 (مینگ: روشن، شفاف، بینایی، دقیق، فردا)

無 (وو: نه، هیچ) 遺 (یی: از دست دادن، طرد کردن، فراموشی، ترک کردن) 身 (شِن: بدن، شأن، خویشتن) 殃 (یانگ: فاجعه، بدبخت کردن، لطمه زدن)

是 (شی: بودن، باشه) 為 (وِی: کردن، ساختن، بودن) 習 (شی: بال زدن، تمرین، آموختن، عادت، معمولا) 常 (چآنگ: اصیل، ماندگار)

یعنی: « از آن نور استفاده کن تا به آن روشنایی بازگردی و (در آن) حضور یابی

خویش‌تن را در فاجعه رها نکن اینطوری به ماندگاری عادت می‌کنی».



گفتار دوم: زند فصل پنجاه و دوم

فصل پنجاه و دوم آشکارا بر محور مفهوم مرگ و زندگی سازمان یافته است. مفسران گوناگون این متن را به شکل‌های متفاوتی تفسیر کرده‌اند. مثلا چِن که بی‌محابا «دائو ده جینگ» را با متون بسیار دیرآیندترِ بودایی (و گاه نامربوطِ اروپایی) تفسیر می‌کند، مضمون اصلی آن را آشتی انسان و طبیعت و دستیابی به عمر طولانی دانسته،[1] و پاشائی آن را دستورنامه‌ای برای حفظ تندرستی بر اساس دائو پنداشته است.[2] با این همه توافقی هست که «مادر» (مو: 母) به دائو اشاره می‌کند و «فرزندان» به «ده هزار چیز» (وان وو: 萬物) ارجاع می‌دهد. این خوانشی مرسوم و محتمل است. اما باید توجه داشت که ساختار استعاره‌ها در این فصل به کلی با فصل‌هایی که دوقطبی «راه/ ده هزار چیز» را دارند، متفاوت است. اینجا در کنار مادر/ فرزند، منفذ/ درگاه را داریم که بسامدی بسیار اندک دارند و در سایر جاها همراه با راه/ ده هزار چیز نیامده‌اند.

به این هم باید توجه داشت که بند نخست یک جفت جمله‌ی مستقل است و احتمالا زبانزدی بوده که جدای از بند دوم و باقی بخش‌ها وجود داشته و ویراستار آن را در متن خود همچون گواهی گنجانده است:

---

[1] Chen, 1989: 178.

[2] پاشائی، ۱۳۷۱: ٤٤٣.

«۵۲.۱: (هرچه) زیر آسمان (است) آغازگاهی دارد

پس (آن) مادر چیزهای زیر آسمان است».

تا اینجای کار تنها گفته شده که «زیر آسمان» که مترادف است با گیتی یا جهان، خاستگاهی دارد که مادر نامیده می‌شود. حدس من آن است که این دو جمله همچون مقدمه و توضیحی درباره‌ی شعر بند دوم نوشته شده باشند. یعنی متن مرجع اصلی، این شعر باشد:

«۵۲.۲: تا به حال (هرقدر که) آن مادر را دریافتی   پس (ماهیت) آن فرزندان را هم می‌فهمی

تا به حال (هرقدر که) آن فرزندان را فهمیدی   به (دامان) حمایتگر آن مادر بازمی‌گردی»

نابودیِ خویش‌تن، تهدید کننده نیست

در این شعر چهار مصراع اول با هم به خوبی چفت و بست می‌شوند و معنای منسجمی هم دارند. اما مصراع آخری (沒身不殆) که تک هم افتاده، هم ساختار وزنی و هم محتوایی متفاوت با بقیه دارد. حدسی که می‌توان زد آن است که این جمله هم افزوده‌ی ویراستار است. چون مثل بند نخست دارد درباره‌ی شعر توضیح می‌دهد و از آن نتیجه‌گیری می‌کند. پس می‌توان اینطور جمع‌بندی کرد که در ابتدای کار شعری دوبیتی داشته‌ایم که می‌گفته وقتی مادر را دریافتی، فرزندان را خواهی فهمید و وقتی فرزندان را فهمیدی به دامان مادر بازخواهی گشت. این احتمالا در ابتدای کار زبانزدی مستقل و رایج بوده، و به نظرم اصلا ارتباطی به راه و آیین دائو نداشته است. بلکه به نکته‌ی حکمت‌آمیز ساده و عامیانه‌ای را بازگو می‌کرده است. این که فرزندان به مادرانشان شبیه هستند. اگر مادر را دیدی انگار که بچه را دیده باشی، و اگر بچه را دیدی درمی‌یابی که مادرش چه جور آدمی بوده است. مضمون این دوبیتی احتمالا چیزی است شبیه به این که «پس کاو ندارد نشان از پدر/ تو بیگانه خوانش مخوانش پسر».

ویراستار به دلیلی این زبانزد را گرفته و در «دائو ده جینگ» گنجانده است. چون آن را تاییدی بر سرمشق مفهومی خود می‌دانسته است. سرمشقی که دوقطبی مادر–فرزند برایش ارزشمند بوده است. از توضیح‌هایی که او در

بند نخست و ادامه‌ی بند دوم داده می‌توان دریافت که چرا چنین کرده است. در بند اول می‌گوید خاستگاه جهان، مادرِ آن است. پس زبانزدی عامیانه را به سطح گزاره‌ای عام درباره‌ی جهان ارتقا داده است. در مصراع آخری می‌گوید نباید از نیستی ترسید، چون نابودی خویشتن تهدید کننده نیست. این جمله احتمالا با مصراع چهارم شعر ارتباط برقرار می‌کند. پیش‌فرض راوی آن بوده که خاستگاه جهان نیستی و عدم است، و آن را بنا به این زبانزد دوبیتی با مادر برابر گرفته، و از آخرین بخش شعر که می‌گوید فرزندان به دامان مادر باز می‌گردند، نتیجه گرفته که همگان باز به نیستی بازگشت می‌کنند و در این مورد جای نگرانی نیست. یعنی تقریبا «انا لله و انا الیه راجعون»، با این تذکر که آن خاستگاه/ مادر، گویا با عدم برابر باشد.

کلمه‌ی «شِن» (身) هم در اینجا جای توجه دارد. این واژه به نسبت رایج است و دهها بار در کتاب تکرار شده است. تنها در همین فصل می‌بینیم که چهار بار آمده و بنابراین فصل در کنار فصل‌های هفتم و سیزدهم و پنجاه و چهارم قرار می‌گیرد که هرکدام‌شان این واژه را ۳ تا ۵ بار تکرار کرده‌اند. این کلمه هم خویشتن و خود معنی می‌دهد و هم کالبد و تن. چون در زبان چینی به ویژه تا پیش از رواج دین بودایی و مانوی، تمایز چندانی میان بدن مادی و روح غیرمادی وجود نداشته است. از این رو دقیقترین ترجمه برای این نشانه «خویش‌تن» است، که بر هردو سویه‌ی این معنا تاکید می‌کند.

اما چرا نابودی خویشتن نگران کننده نیست؟ زیرا که در چشم‌انداز متن «دائو ده جینگ»، نیستی بر هستی و غیاب بر حضور تقدم دارد. بنابراین خاستگاهی که چیزها از آن زاده می‌شوند و همچون مادرشان ستوده شده، عدم است. نیستیِ خویشتن به معنای بازگشت به همین عدم است و بنابراین تهدید کننده نیست. چون این بازگشت در شعر دوبیتی به پناه بردن به دامان حمایتگر مادر تشبیه شده است.

آن موضع نظری خاص ویراستار با خواندن شعر بعدی شفاف‌تر می‌شود. بند سوم و چهارم چنان که گفتیم شعری یکپارچه است که باید سر هم خوانده شود:

«٤و٣– ٥٢: آن سوداگری را مهار کن آن دروازه را ببند تا (زمان) مرگِ خویش‌تن‌ات تقلا نخواهی کرد.
(اگر) آن سوداگری را آغاز کنی (اگر) برای آن کار مفید باشی تا (زمان) مرگِ خویش‌تن‌ات رها نخواهی شد».

در اینجا روشن می‌شود که منظور از نیستیِ خویشتن، همان مرگ بوده است. چون در این بیت‌ها با صراحت بیشتری به مرگِ خویشتن (ژُونگ شِن: 終身) اشاره شده و این عبارت همچون قافیه‌ای دوبار در شعر تکرار شده است. این شعر هم احتمالا در ابتدای کار زبانزدی مستقل بوده است، اما این امکان را هم باید در نظر گرفت که شاید ویراستار کتاب آن را بر اساس شعر پیشین سروده باشد. چون دلالت‌های صریح دائوگرایانه در آن نمایان است. در اینجا یک جفت متضاد معنایی تازه (دوئی/ مِن) را داریم که همنشینی‌اش با «مادر/ فرزند» جالب توجه است.

از میان این جفت، «دوئی» (兌) کلمه‌ایست نادر که در سراسر متن «دائو ده جینگ» تنها دو بار و فقط در همین فصل آمده است. همه این کلمه را به «دهان» ترجمه کرده‌اند. اما این معنای اصلی‌اش در زمان تدوین کتاب نبوده است. «دوئی» در اصل تبادل کردن و رد و بدل کردن را می‌رساند. در ترکیب با نشانه‌های دیگر گاهی معنای «تیز، زاویه‌دار» یا «راضی، خوشنود» را هم به خود می‌گیرد. اما مفهوم اصلی‌اش همان تبادل کردن و داد وستد است.

فعل‌هایی که آمده هم ارتباطی با دهان ندارد. «سایی» (塞) را در مفهوم «پُر کردن» برگردانده‌اند، اما مفهوم اصلی‌اش مهار کردن، چپاندن، ارضا کردن، جبران کردن، و رشوه دادن است. هیچ یک از اینها با مفهوم دهان و حتا منفذ ارتباطی برقرار نمی‌کنند و در مقابل با معنی اصلی «دوئی» کاملا سازگارند. تبادل و سوداگری است که با جبران، رشوه، مهار و مشابه اینها ارتباط برقرار می‌کند. به همین ترتیب فعل «کای» (開) که آغاز کردن و شروع کردن را نشان می‌دهد و به شکلی استعاری به گشودن و چیزهای دوردست هم ارجاع می‌دهد، با کنشی مثل تبادل و سوداگری ارتباط دارد و نه چیزی مثل دهان.

نویسندگانی که «دوئی» را به «دهان» برگردانده‌اند، به سنت فکری متفاوتی ارجاع می‌دهند که بسیار دیرآیندتر از این متن هم هست. «دوئی» در سنت فال‌گیری «ای چینگ» نام شش‌خطی ۵۸ است که با نام «دریاچه– شادمانه» نیز

شناخته می‌شود. در بخش نهم کتاب «شوکوا» (بحثی در سه‌خطی‌ها) بندی هست که در آن سه‌خطی‌ها با اندامهای بدن همسان انگاشته شده‌اند و در آنجا آمده که «دوئی» با دهان برابر است.[1] اما این متن در قرن دوم یا اول پ.م نوشته شده و روشن است که از این اشاره در متنی متفاوت و دیرآیندتر نمی‌شود نتیجه گرفت که معنی این کلمه سه قرن پیشتر «دهان» بوده، و چنین تعمیمی آشکارا غیرعلمی و نادرست است، هرقدر هم که رایج باشد.

از آن‌سو، واژه‌ی «مِن» (門) هم به نسبت کمیاب است و در «دائو ده جینگ» تنها شش بار آمده است. این واژه را در این فصل «دَر، ورودی خانه» ترجمه کرده‌اند. اما معنای صریح و روشنی دارد و یعنی «دروازه» یعنی به ورودی شهر اشاره می‌کند و نه خانه. پس برگرداندن این دو کلمه در شکل مرسوم‌اش به نظرم غلط فاحش است. یعنی بی‌شک بحث به دهان و در ورودی خانه –چه عینی و چه استعاری- مربوط نمی‌شده است. حتا اگر اگر این دو را به «منفذ/ درگاه» ترجمه کنیم هم معنای اصلی‌اش درست مشخص نمی‌شود. ولی کافی‌ست مفهوم‌های اصلی‌شان را به جایشان بنشانیم تا روشن شود که متن مخالفتی صریح با بازرگانی است و در همان بافت آریایی‌ستیزانه‌ی باقی متن می‌نشیند:

«٤و٣- ٥٢: آن سوداگری را مهار کن   آن دروازه را ببند   تا (زمان) مرگِ خویش‌تن‌ات تقلا نخواهی کرد.

(اگر) آن سوداگری را آغاز کنی   (اگر) برای آن کار مفید باشی   تا (زمان) مرگِ خویش‌تن‌ات رها نخواهی شد».

این جملات به روشنی در تقابل با سنت بازرگانان ایرانی‌تبار تنظیم شده است. بستن دروازه‌ها به معنای قطع کردن ارتباط با مردمان بیگانه است و مترادف است با مهار کردن بازرگانی. سطر بالایی وضعیت مطلوب را نشان می‌دهد که متن بدان سفارش می‌کند: جلوی بازرگانان را بگیر و دروازه‌های شهر را بر بیگانگان ببند. آن وقت سراسر

[1] Wilhelm, 1950: 279.

عمر را به آسودگی و راحتی خواهی زیست و از کوشش و تلاش برای سود و بهره و مسائل اقتصادی فارغ خواهی بود. این نکته هم جای توجه دارد که مفهوم پول برای نخستین بار در دولت هخامنشی پدید آمده بود و هنوز در قلمروهای تمدنی و فرهنگی بیرونی ناشناخته بود. این بدان معنا بود که حضور و فعالیت بازرگانان ایرانی‌تباری که در سپیده‌دم عصر پیدایش پول در نخستین رگه‌های نوظهورِ راه ابریشم فعالیت می‌کردند، مناسبات اقتصادی و اجتماعی به کلی متفاوتی را در جوامع میزبان پدید می‌آورده و احتمالا همچون نوعی سبک زندگی مهاجم و سنت‌ستیز حساسیت‌هایی ایجاد می‌کرده است.

با خواندن دومین سطر روشن می‌شود که خوانش ما از متن درست بوده و بحث به سیاست و اقتصاد مربوط می‌شود، نه تندرستی و بقای بدن یا امور متافیزیکی و فلسفی انتزاعی. می‌گوید اگر بازرگانی را منع کنی، آسوده خواهی شد. اما اگر چنین نکنی و اجازه بدهی سوداگری آغاز شود، دیگر از آن رهایی پیدا نخواهی کرد. جمله‌ی میانی در اینجا اهمیت دارد، چون می‌گوید اگر تو برای این «کار/ فعالیت/ خدمت» (شِه: 事) سودمند باشی، دیگر رهایی نخواهی یافت. یعنی با رده‌ای از کنش‌های اجتماعی سر و کار داریم و نه امری خنثا و زیست‌شناختی.

آنگاه در بند بعدی می‌بینیم که چکیده‌ی آموزه‌های شعرهای پیشین برچسب خورده و در بافت اندیشه‌ی دائویی گنجانده شده است:

«۵۲.۵: چیزهای خُرد را دیدن، (این) را روشنایی می‌نامند پاسداری از سستی: (این) را توانمندی می‌نامند».

باز اینجا جای توجه دارد که در جمله‌ی دوم «شائو رو» (守柔) را گاه «حفظ کردنِ سادگی»[1] و گاه «اقامت گزیدن در نرمی»[2] ترجمه کرده‌اند که چندان معنادار نیست. «رو» در اینجا به معنای چیز نرم و ظریف و شکننده و سست است

---

[1] Henricks, 1989: 205.
[2] Chen, 1989: 178.

و در مقابل مفهوم محکم و سفت قرار می‌گیرد. روشن است که آن سیاست آزادانه در قبال تجارت چون به کار و کوشش می‌انجامد، سفت و محکم دانسته شده، و در مقابل طرد کردن این فعالیتها و بستن دروازه‌ها را «رو» توصیف شده است. در این حالت این کلمه فراغت از تقلا را که در جمله‌ی پیشین آمده بود تکرار می‌کند و «سستی» را می‌رساند. نرمی یا ظرافت در اینجا معنادار نیست و سادگی هم برساخته‌ای دیرآیندتر است و معنای اصلی این کلمه نیست.

در ابتدای بند ششم در نسخه‌های کهن متن علامتی دیده می‌شود که در نسخه‌های امروزین هم گاه می‌آید و آن نشان می‌دهد که انگار دو بخش متفاوت از کتاب از هم جدا شده‌اند. یعنی ویراستار یا کاتبی که متن را در دوره‌های آغازین شکل‌گیری‌اش تدوین می‌کرده، بین بند پنجم و بخش‌های پیشین این فصل گسستی قایل بوده است.[1]

«٥٢.٦: از آن اشعه‌ی نور استفاده کن تا به آن روشنایی بازگردی و (در آن) حضور یابی

خویش‌تن را در فاجعه رها نکن اینطوری به ماندگاری عادت می‌کنی».

این بند به واقع هم ساختار مفهومی متفاوتی با بخش‌های پیشین دارد. چنین می‌نماید که شعری دوبیتی و مستقل بوده که در زمانی متن آن را وام ستانده و همچون گواه و تاییدی بر سخن این فصل به انتهای جملات پیشین افزوده است. احتمالا دلیل مناسب نمودن این عبارت، اشاره‌اش به خویش‌تن و ارتباط آن با فاجعه است که در مصراع سوم آمده، و بر این مبنا ردگیری شعاع نور و رسیدن به منبع روشنایی و پرهیز از فاجعه و دستیابی به ماندگاری همچون دستاوردهای بستن دروازه‌ها/ منع سوداگری تفسیر شده است.

---

[1] Henricks, 1989: 206.

بخش پنجاه و سوم: برگردان و زند فصل پنجاه و سوم

گفتار نخست: برگردان فصل پنجاه و سوم

使我介然有知，行於大道，唯施是畏。
大道甚夷，而民好徑。
朝甚除，田甚蕪，倉甚虛；服文綵，帶利劍，厭飲食，財貨有餘；是謂盜夸。
非道也哉！

۵۳.۱:　بر من رواست که دانشی چنین خُرد و پا در هوا داشته باشم

تا با آن حق شاهراه را ادا کنم (آن را بپیمایم و اجرا کنم)

فقط اینطوری از گسترش یافتن (دانایی) می‌ترسم.

۵۳.۲:　راه بزرگ بسیار وحشی است

اما رعیت مسیر فروکوفته (را می‌پسندند)

۵۳.۳: بامدادان به شدت خلوت است

کشتزارها فقط شلغم (بار می‌دهند)

انبار غله به شدت خالی است

۵۳.٤: جامه‌ی آنان که خالکوبی دارند، از ابریشم رنگارنگ است

کمربندشان کامیاب از شمشیری (که بدان آویخته شده)

سیر و راضی از خوراک و آشامیدنی

ثروت و کالاهایشان از اندازه بیرون است

به آنها می‌گویند: راهزنان آراسته

۵۳.۵: راه اینطوری نیست!

فصل پنجاه و سوم از سه بند ناهمسان تشکیل یافته است. بند نخست سه جمله است با این نشانه‌ها:

使 (شی: نظم، ساختن، روا دانستن، برخوردار شدن) 我 (ووآ: مرا، مال من، ما را، کشتن، تعصب) 介 (جیِه: در میان، اتصال، کمک کردن، آویزان، وابستگی، استوار، صدف) 然 (رَن: سوزاندن، به این شکل، اما، درست) 有 (یُوو: فراوان، داشتن) 知 (تْسی: دانش، آموزاندن)

行 (شینگ: رفتن، اجرا کردن، خوب بودن) 於 (یو: در، با، از) 大 (دا: بزرگ، عظیم، بالغ، پدر) 道 (دائو: راه)

唯 (وِئی: فقط، چون، گرچه) 施 (شی: گستردن، برافراشتن، به کار گرفتن، آموزاندن، محکوم کردن) 是 (شی: بودن، باشه) 畏 (وِی: ترس)

در این جملات «جیِه» را همه‌ی مترجمان به «خرده ریز، اندک، کوچک» برگردانده‌اند و آن را اصطلاحی دانسته‌اند. پس معنای متن می‌شود «بر من رواست که دانشی چنین خُرد و پا در هوا داشته باشم/ تا با آن حق شاهراه را ادا کنم (آن را بپیمایم و اجرا کنم)/ فقط اینطوری از گسترش یافتن (دانایی) می‌ترسم». این برگردان البته با آنچه مرسوم است، تفاوت دارد، که شرحش در گفتار بعدی خواهد آمد.

بند بعدی هم دو جمله‌ی چهارکلمه‌ای دارد:

大 (دا: بزرگ، عظیم، بالغ، پدر) 道 (دائو: راه) 甚 (شِن: جدی، وخیم، افراطی) 夷 (یی: وحشی، بیگانه، با خاک یکسان کردن، شاد، هم‌نسل)

而 (اِر: و، آنگاه، اما) 民 (مین: مردم، شخص) 好 (هاو: خوب، مهربان، آماده، شایسته) 徑 (جینگ: مسیر، مستقیم)

یعنی: «راه بزرگ بسیار وحشی است/ اما رعیت مسیر فروکوفته (را می‌پسندند)».

این دو جمله را تقریبا همه به این صورت ترجمه کرده‌اند که: «راه بزرگ بس هموار است/ اما مردم کوره‌راهها را می‌پسندند». اما این برگردان دقیق و درستی از نشانه‌ها نیست. «شِن یی» یعنی چیزی که به شدت و به نحوی افراطی وحشی و بیگانه باشد. آن را می‌شود به صورت «چیزی که شدیدا با خاک یکسان شده» هم فهمید، اما معنای اصلی این ترکیب نیست و صفت عجیب و غریبی برای راه محسوب می‌شود. در جمله‌ی دوم تغییری داریم که این خوانش مرسوم را مشکوک‌تر می‌سازد. در نسخه‌ی کلاسیک «مین» را داریم که یعنی رعیت و مردم فروپایه‌ی غیراشرافی. اما در نسخه‌های این کتاب که در عصر تانگ نوشته شده‌اند، به جای این نشانه «جِن» را داریم که به امیران و شاهان بیگانه و غیرچینی اشاره می‌کند. بنابراین دست کم سنتی وجود داشته که راه بزرگ را بیگانه و مربوط به قلمروهای بیرونی می‌دانسته است.

بند سوم متنی است طولانی با ساختار پیچیده:

朝甚除,

田甚蕪,

倉甚虛;

این بند با شعری سه مصراعی آغاز می‌شود:

朝 (ژائو: روز، صبح، صبحانه، فعال، لحظه) 甚 (شِن: جدی، وخیم، افراطی) 除 (چو: طرد کردن، بیرون انداختن، خلع)

田 (تیَن: کشتزار) 甚 (شِن: جدی، وخیم، افراطی) 蕪 (وو: شلغم)

倉 (تْسانگ: سیلو، انبار غله) 甚 (شِن: جدی، وخیم، افراطی) 虛 (شو: خالی، پوک، باطل)

یعنی: «بامدادان به شدت خلوت است/ کشتزارها فقط شلغم (بار می‌دهند)/ انبار غله به شدت خالی است». این بخش را به نظرم باید جدا کرد و در بندی جداگانه گنجاند. چون به کلی با ادامه‌ی متن تفاوت دارد. بعدش سه جمله‌ی چهار کلمه‌ای و دو جمله‌ی پنج کلمه‌ای پیاپی داریم که تقریبا ارتباطی با سه مصراع پیشین ندارد. از این رو آن را جدا می‌کنم و همچون بندی مستقل تعریفش می‌کنم:

服文綵, 帶利劍, 厭飲食,

財貨有餘; 是謂盜夸。

服 (فو: لباس، پوشیدن، صرف کردن، پذیرش) 文 (وِن: خالکوبی، نشانه‌گذاری، خط، متن) 綵 (تْسَی: ابریشم رنگارنگ، آرایه‌ی رنگارنگ)

帶 (دَی: کمربند، نوار، ناحیه، جایی بردن) 利 (لی: سود، کامیابی، تیز) 劍 (جیَن: شمشیر، چاقو)

厭 (یَن: ارضا شدن، متنفر بودن) 飲 (یین: نوشیدن، مهمانی رفتن، بلعیدن، خوراک، نوشابه) 食 (شی: خوردن، نوشیدن)

財 (تْسای: پول، ثروت) 貨 (هوئُو: کالا، چیز) 有 (یُوو: فراوان، داشتن) 餘 (یو: باقی‌مانده، بیش از، طول، نمک)

是 (شی: بودن، باشه) 謂 (وِی: گفتن) 盜 (دَئو: دزدیدن، راهزن) 夸 (کوآ: پرتجمل، خوش‌قیافه)

یعنی: « جامه‌ی آنان که خالکوبی دارند، از ابریشم رنگارنگ است

کمربندشان کامیاب از شمشیری (که بدان آویخته شده)

سیر و راضی از خوراک و آشامیدنی

ثروت و کالاهایشان از اندازه بیرون است

به آنها می‌گویند: راهزنان آراسته».

در نسخه‌ی پیشتاز ما وانگ توئی نشانه‌ی مربوط به «نوشیدنی» غایب است و بنابراین تنها از «سیر و انباشته از خوراک» بودن اشاره رفته است.[۱]

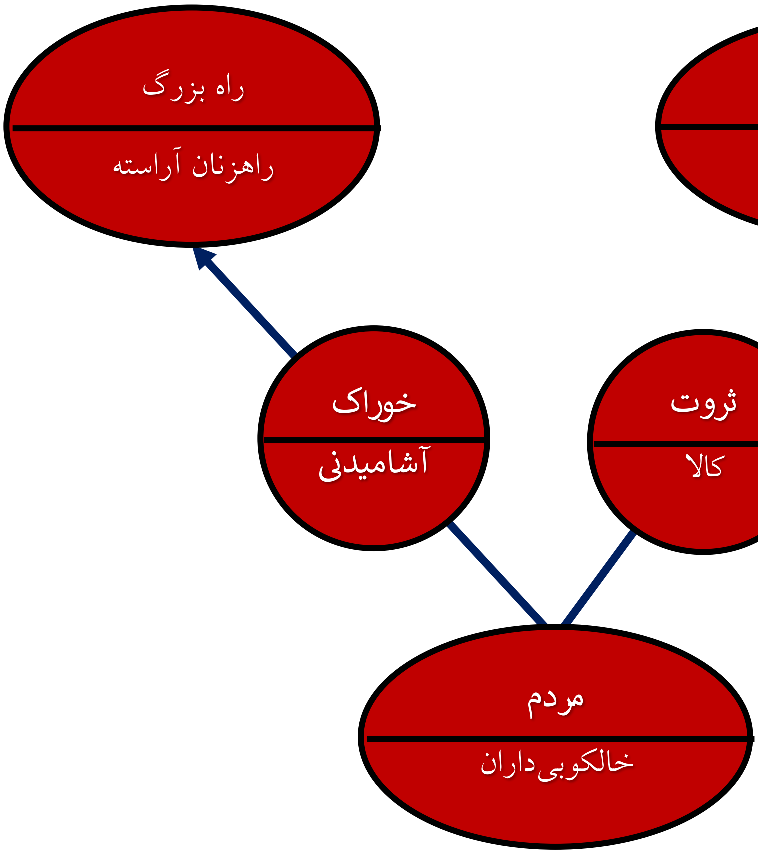
در ادامه‌ی این بخش، پس از نشانه‌ای که ختم یک بند را نشان می‌دهد، یک تک جمله‌ی چهار کلمه‌ای داریم که احتمالا کاتبی در زمانی دیرآیندتر به صورت حاشیه‌نویسی در پایان این فصل نوشته و بعدتر وارد متن شده است. کلمات این جمله چنین‌اند:

非 (فِی: قید نفی: نه، نیست) 道 (دائو: راه) 也 (یِئه: نیز، همچنین، آنطور) 哉 (زای: علامت تعجب و تاکید در جمله)!

یعنی: «راه اینطوری نیست!»

معنای آن هم روشن است. یعنی این شیوه‌ای که در بند پیشین شرح داده شده و پرزرق و برق به نظر می‌رسد، با پیمودن راه مقدس تضاد دارد.

[1] Henricks, 1989: 208.


راه بزرگ
راهزنان آراسته
راه وحشی
راه فروکوفته
خوراک
آشامیدنی
ثروت
کالا
مردم
خالکوبی‌داران

گفتار دوم: زند فصل پنجاه و سوم

فصل پنجاه و سوم از بخش‌های مهم کتاب است که موضع‌گیری ضد ایرانی متن را به روشنی نشان می‌دهد، و با این حال جالب است که به شکلی کاملا دیگرگونه و نابسنده فهم و تفسیر شده است. این فصل موضع‌گیری خصمانه‌ی «دائو ده جینگ» در برابر بازرگانی و دانایی را تکرار می‌کند، و این بار آن را به کسانی نسبت می‌دهد که به احتمال زیاد بازرگانان آریایی هستند.

بند نخست معنایی مبهم دارد. مترجمان گوناگون این بند را متفاوت فهمیده‌اند. پاشائی به پیروی از هنریکز[1] چنین برگردانده: «خود اگر اندکی آگاهی می‌داشتم، و به راه بزرگ می‌رفتم، می‌بایست بیم آنم باشد که به بیراهه افتم».[2] چن مفهوم را بسیار ساده کرده: «اگر دانشی اندک در این مورد داشتم تا راه بزرگ را بپیمایم، از این می‌ترسیدم:».[3] لگ نوشته: «اگر ناگاه مشهور (و به مقامی) منصوب می‌شدم تا بر اساس راه اداره‌اش کنم، از آنچه می‌بایست بسی بترسم، خودنمایی‌ست».

برای این که تصویری دقیقتر به دست آوریم، نیکوست اگر یک بار دیگر به نشانه‌های برسازنده‌ی این جمله بنگریم:

---

[1] Henricks, 1989: 207.

[2] پاشائی، ۱۳۷۱: ٤٥١.

[3] Chen, 1989: 181.

使 (شی: نظم، ساختن، روا دانستن، برخوردار شدن) 我 (ووآ: مرا، مال من، ما را، کشتن، تعصب) 介 (جیِه: در میان، اتصال، کمک کردن، آویزان، وابستگی، استوار، صدف) 然 (رَن: سوزاندن، به این شکل، اما، درست) 有 (یُوو: فراوان، داشتن) 知 (تْسی: دانش، آموزاندن)

行 (شینگ: رفتن، اجرا کردن، خوب بودن) 於 (یو: در، با، از) 大 (دا: بزرگ، عظیم، بالغ، پدر) 道 (دائو: راه) 唯 (وئِی: فقط، چون، گرچه) 施 (شی: گستردن، برافراشتن، به کار گرفتن، آموزاندن، محکوم کردن) 是 (شی: بودن، باشه) 畏 (وِی: ترس)

توجه داشته باشید که با توجه به چند معنایی بودن علایم جمله‌ی اول، «اگر از دانشی اندک برخوردار می‌بودم» تنها یکی از خوانش‌های ممکن از آن است. در واقع اصولا نشانه‌ای در کار نیست که جمله شرطی باشد. ترجمه‌ای دقیقتر چنین است: «برایم شایسته است/ بر من رواست که دانشی داشته باشم این‌سان اندک و پا در هوا». یعنی به احتمال زیاد «شی» (使) در ابتدای جمله روا بودن و منطبق بر نظم و قاعده بودن را نشان می‌دهد، و «یوو» (有) فعل اصلی جمله است که «داشتن» را می‌رساند. در عین حال ایهامی هم در کار است. چون «شی» هم برخوردار بودن را می‌رساند و در ضمن «یوو» عبارتی رایج برای اشاره به پُری و فراوانی در متن است. با توجه به این دوپهلو بودن کلمات، «جیه» (介) قاعدتا صفتی است برای دانشِ من، و به آویزان، وابسته و خُرد بودن‌اش (همچون صدف) اشاره می‌کند. «رَن» (然) هم حرف ربط است. یعنی قاعده چنین است و سزاوار است که من دانشی داشته باشم، که نه توپُر و فراوان، بلکه خُرد و آویزان است.

دومین جمله می‌گوید که من با این دانش، می‌توانم راهِ بزرگ را اجرا کنم و تحقق بخشم. «شی» (於) نشانه‌ایست مبنی بر این که کل جمله‌ی پیشین ضامن فعل کنونی یعنی «شینگ» (行) است که یعنی اجرا کردن و پیمودن و تحقق بخشیدن. آنچه که قرار است تحقق پیدا کند، راه بزرگ (دا دائو) است، که معنای شاهراه را هم می‌دهد.

اما تهدیدی در این میان وجود دارد که هراس‌انگیز است. سومین جمله به این موضوع اشاره می‌کند و می‌گوید من فقط از این می‌ترسم که چیزی گسترده و برافراشته شود (شی: 施). اما چیست که برافراشته و گسترده شدن‌اش خطرناک است؟ حدسم آن است که آن چیز، خودِ دانایی باشد. چون یک معنای «شی» آموزاندن است و با «تْسی» (知) در جمله‌ی اول مترادف است.

پس ترجمه‌ی بند نخست چنین می‌شود:

۵۳.۱: بر من رواست که دانشی چنین خُرد و پا در هوا داشته باشم

تا با آن حق شاهراه را ادا کنم (آن را بپیمایم و اجرا کنم)

فقط اینطوری از گسترش یافتن (دانایی) می‌ترسم.

این بند به روشنی در امتداد مخالفت «دائو ده جینگ» با دانایی قرار می‌گیرد. اما این مخالفت در فصل ۵۳ با عناصر دیگری پیوند می‌خورد و سیمایی دقیق و روشن از هویت «دیگریِ تهدید کننده» در متن را توصیف می‌کند، که با چینی‌های هان سنخیتی ندارد و به روشنی با آریایی‌های غربی همخوان است.

کلمه‌ی کلیدی در این بند «دا دائو» (大道) است که اغلب «راهِ بزرگ» ترجمه شده، اما شاهراه هم معنی می‌دهد. این تعبیر دوم مهم است، چون کاروانهای بازرگانی در شاهراه‌ها حرکت می‌کرده‌اند و مردم عادی در کوره‌راه‌های محلی. تقابلی میان این دو در متن دیده می‌شود و چه بسا که شاهراه در برخی از موارد –از جمله در این فصل– با بازرگانان آریایی مربوط باشد و نه رعیت چینی. در کل این ترکیب چهار بار در «دائو ده جینگ» تکرار شده که دو بارش در این فصل است.

در فصل هجدهم که با همین عبارت شروع می‌شود، می‌خوانیم که وقتی شاهراه طرد می‌شود، مهربانی و عدالت رواج می‌یابد. آن فصل هم به شماتت هوشمندی و زیرکی بازرگانان اختصاص یافته است و بنابراین می‌توان

حدس زد که این ترکیب با مسیرهای کوفته و مشخص و بزرگ مربوط بوده که بازرگانان در آن سفر می‌کرده‌اند، و طبقه‌ی بازرگان آن روزگار در قلمرو چین، آریایی و ایرانی‌تبار بوده‌اند.

پس این که من با دانشی خرد و اندک حق شاهراه را به جا خواهم آورد، معنادار است. چون کسانی که اغلب در شاهراه‌ها حرکت می‌کنند، بیگانگانی هستند که دانش را بزرگ می‌شمارند و در جستجوی دانایی زیاد هستند. راوی در هواداری از سنت روستایی چینی، کنجکاوی و جستجوی دانش زیاد را بیهوده و جاه‌طلبانه می‌داند و خودبینی و بلندپروازی مسافران را خوار می‌شمارد. دست کم در سه بار از چهار باری که عبارت «دا دائو» در متن به کار گرفته شده، پیوندی با بازرگانان و مسافران برقرار است و دلالتی منفی و تهدید کننده از آن برداشت می‌شود که با کوشش برای دانش‌اندوزی و پیشه‌ی بازرگانی پیوند دارد.

بند دوم نشان می‌دهد که دوقطبی مورد نظرمان به واقع وجود دارد و مهم است. چون دوقطبی‌ای بین شاهراه و راههای محلی برقرار شده است:

«۵۳.۲: راه بزرگ بسیار وحشی است

اما مردم مسیر فروکوفته (را می‌پسندند)»

اشاره به نکته‌ای در تاریخ تکامل راه برای فهم این جملات لازم است. در میانه‌ی قرن چهارم یا پنجم پ.م که این جملات نوشته می‌شد، هنوز فناوری ساخت راه در کره‌ی زمین رواج پیدا نکرده بود. در آن دوران تنها قلمروی که راه «می‌ساخت» ایران بود و آن هم به تازگی و به ویژه با برنامه‌های بلندپروازانه‌ی هخامنشیان برای پشتیبانی از بازرگانی آغاز شده بود. پس در چین مثل همه‌ی سرزمینهای دیگر جز ایران، راه «یافته می‌شد»، و چیزی ساختنی نبود. در این معنی راههای محلی و کوره‌راه‌ها که عبور و مرور در آنها زیاد بود و گرداگرد روستاها شکل می‌گرفت، هموار و فرو کوفته شده بود. در مقابل راههایی که به دوردستها می‌رفت و شهرها و قلمروهای متفاوت را به هم وصل می‌کرد، مسیری وحشی و خطرناک بود که از محیط‌هایی طبیعی عبور می‌کرد.

در بند دوم می‌خوانیم که شاهراه یا راه بزرگ وحشی است و در مقابل راه‌های فرو کوفته‌ی مردم قرار می‌گیرد. در متن کهن ما وانگ توئی به جای کلمه‌ی «راه فرو کوفته و باریک» (چینگ) نشانه‌ی دیگری داریم که «کوره‌راه کوهستانی» معنی می‌دهد.[1] بنابراین دست کم در یکی از نسخه‌های پیشتازِ «دائو ده جینگ» دوقطبی‌ای میان کوره‌راه محلی و شاهراه برقرار بوده است. به زودی خواهیم دید که این مردم، در تقابل با کسانی قرار می‌گیرند که در شاهراه‌ها سفر می‌کنند و ثروتمند و آراسته‌اند. بنابراین با مردم/ رعیت چینی سر و کار داریم که تفاوت دارند با مسافران و بازرگانان بیگانه‌ای که در شاهراه‌ها و مسیرهای وحشی خطر می‌کنند.

از اینجا معنای بند نخست هم روشنتر می‌شود. راوی می‌گوید با داشتن دانشی اندک می‌شود حق شاهراه‌ها را ادا کرد. چون دانش زیاد در شاهراه به دردی نمی‌خورد. زیرا که محیط شاهراه‌ها وحشی است و ناآشنا و همیشه دانشی اندک درباره‌شان وجود دارد. بخش آغازین بند سوم به نظرم همین مضمون را با تشبیهی بیان می‌کند و باید مستقل از نیمه‌ی بعدی بند سوم خوانده شود:

«۵۳.۳: بامدادان به شدت خلوت است

کشتزارها فقط شلغم (بار می‌دهند)

انبار غله به شدت خالی است».

در این سه جمله، نکته‌ی مهم تکرار کلمه‌ی «شِن» است که من «به شدت» ترجمه‌اش کرده‌ام. همین کلمه را در بند دوم در توصیف راههای فروکوبیده یا ناهموار می‌بینیم، و هنریکز حدس زده که بندهای این شعر به خاطر تکرار این کلمه در کنار هم آمده‌اند. چون یکی از نظریه‌ها درباره‌ی دلیل چیده شدن این زبانزدها به شکل کنونی، آن

---

[1] Henricks, 1989: 208.

است که کلمه‌ای مشترک در میانشان تکرار می‌شده است.[1] من فکر نمی‌کنم این نظریه درست باشد. یعنی هرچند در جاهایی (مثل همین فصل) کلمات تکرار شونده داریم، اما در بسیاری از موارد این کلمه مهم و کلیدی نیست و گاه (باز مثل همین فصل) نقش دستوری مهمی ندارد و قید یا صفتی حاشیه‌ایست. به نظرم دلیل شکل‌گیری این نظریه آن بوده که محتوای اصلی «دائو ده جینگ» و ماهیت جدلی و پادگفتمان بودن‌اش درست فهمیده نشده است. اگر اندیشه‌ی ایرانی را از مقابل متن برداریم و به کشمکش اندیشه‌ی دائویی با نگرش زرتشتی–ایرانشهری توجه نکنیم، متن به زنجیره‌ای گسسته از زبانزدهای بی‌ربط بدل خواهد شد. در آن حالت تکرارهایی از این دست اهمیت پیدا می‌کنند. اما اگر به محتوا در بافت تاریخی و اجتماعی‌اش بنگریم، این گسست برطرف می‌شود و کاملا روشن می‌شود که چرا فلان زبانزد در کنار بهمان آمده است.

نمونه‌ای از این ماجرا را در همین جملات بند دوم می‌بینیم، که اغلب در پیوند با ادامه‌ی بند خوانده شده‌اند و گمان شده که لابد به فقر رعیت در برابر ثروتمند بودنِ اشراف اشاره می‌کند و به تضادی طبقاتی و نابرابری اقتصادی دلالت دارد. اما این خوانش درست نیست. سه جمله‌ی بالایی یک شعر مستقل هستند و هم از نظر مضمون و هم ساختار ادبی با جملات بعدی تفاوت دارند. آنچه شرح می‌دهند، ادامه‌ی توصیف شاهراه است، در مقابل راههای هموار و فروکوفته‌ی محلی. این شعر سه مصراعی می‌گوید که بامدادان، خلوت است. این ویژگی سبک زندگی مسافرانی است که در راههای وحشی و دور افتاده عمر می‌گذرانند. آنها هستند که وقتی بامدادان از خواب برمی‌خیزند، خود را در طبیعتی وحشی و بکر می‌یابند و پیرامون‌شان خلوت است. چون خانواده و فرزندان و خویشاوندانشان –بر خلاف محیط شلوغ کشاورزان– همراهشان نیست.

---

[1] Henricks, 1989: 209.

این مصراع اول بسیار مهم و کلیدی است و بی‌توجهی به آن است که باعث شده معنایش مبهم بماند و با جملات بند بعدی جمع بسته شود و همه روی هم در قالب بند سوم یک یکپارچه در نظر گرفته شوند. دو جمله‌ی بعدی برشمردن بدی‌های این شاهراه است در مقابل راههای هموار محلی: برای بازرگانانی که خلوت بامدادی را تجربه می‌کنند، کشتزارهایشان فقط شلغم به بار می‌آورد و انبارهای غله‌شان خالی‌ست. روشن است که اینها اشاره‌هایی استعاری به فقر و نگون‌بختی و بی‌بازده بودن کوشش‌هاست. یعنی بازرگانان هرچند در سودای سود به شاهراه‌های وحشی روی می‌آورند، اما در نهایت بهره‌ای نمی‌برند و فقیر باقی می‌مانند.

اما این کسانی که در شاهراه‌ها هستند و مورد حمله‌اند، چه کسانی هستند؟ بند بعدی –که در نسخه‌ی کلاسیک ادامه‌ی بند سوم پنداشته می‌شود– این مسافران را با دقت توصیف می‌کند:

«٥٤.٤: جامه‌ی آنان که خالکوبی دارند، از ابریشم رنگارنگ است

کمربندشان کامیاب از شمشیری (که بدان آویخته شده)

سیر و راضی از خوراک و آشامیدنی

ثروت و کالاهایشان از اندازه بیرون است

به آنها می‌گویند: راهزنان آراسته».

این بندی بسیار مهم است. چون هویت کسانی که مورد حمله‌ی متن هستند را فاش می‌سازد. به دلیلی که بر من آشکار نیست، ولی بی‌شک بی‌پایه است، این جملات در همه‌ی ترجمه‌های «دائو ده جینگ» به «اشراف»[1]، «امیران»[2] یا «ثروتمندان» مربوط دانسته شده است. بسیاری هم اصولا این بخش را ترجمه نکرده‌اند، چنان که گویی جمله فاعل

[1] Henricks, 1989: 208.

[2] پاشائی، ١٣٧١: ٤٥١.

ندارد.[1] در حالی که جمله‌ها فاعل دارد و متن هم روشن است، تنها آشنایی مقدماتی با جامعه‌شناسی تاریخی خالکوبی و فرهنگ چین باستان کافی‌ست تا معنای متن به صراحت درک شود. در همان ابتدای جمله گفته شده که فاعل این بخش، کسانی هستند که خالکوبی دارند (وِن: 文). این کلمه بسیار مهم است، چون شاخصی کلیدی است که چینی‌ها و آریایی‌ها را از هم تفکیک می‌کرده است. وجه تمایز ظاهری قبایل آریایی غربی (به ویژه سکاها و تخاری‌ها، ولی همچنین سغدی‌ها و خوارزمی‌ها) این بوده که صورت و بدن‌شان را خالکوبی می‌کرده‌اند، و این به روشنی در بازمانده‌ی جسدهای ایشان نمایان است. اصولاً خالکوبی بدن با این تکنیک پیچیده‌ی زخم زدن و مرکب نشاندن، ابداعی آریایی است و از حدود ۲۲۰۰ پ.م در مناطق شمالی ایران زمین آغاز می‌شود و تا پایان عصر هخامنشی به ویژه در میان قبایل کوچگرد ایرانی رواجی کامل داشته است.[2]

شواهد باستان‌شناسانه درباره‌ی مفهوم عبارت «وِن» بسیار بیانگر هستند. در فاصله‌ی ۲۲۰۰ پ.م تا پایان عصر هخامنشی شمار زیادی جسد دارای خالکوبی در ترکستان و استانهای غربی چین کشف شده، که همه‌شان به آریایی‌ها تعلق داشته‌اند. در این فاصله هیچ جمعیت هان (چینی) یا غیرآریایی نداریم که در این منطقه سنت خالکوبی داشته باشند. شواهد متنی هم در این زمینه فراوان و جالب توجه‌اند. در زبان چینی «مردِ خالکوبی شده» مترادف است با «بیگانه، بربر» و به تعبیر دقیق‌تر، آریایی‌تبار. یعنی این کلمه تنها برای غیرچینی‌ها، و به طور خاص برای وابستگان به قبایل یوئه‌چی (تُخاری‌ها) و با بسامدی کمتر برای شیونگ‌نوها (سکاها) به کار گرفته می‌شود.

یعنی در این جملات، به مردانی خالکوبی شده و آریایی اشاره شده، و آنان کسانی هستند که در شاهراه‌ها سفر می‌کنند. باقی توصیفی که از ایشان می‌بینیم هم دقیقا با سیمای بازرگانان ایرانی در سنت چینی سازگاری دارد:

---

[1] Chen, 1989: 181; Henricks, 1989: 207.
[2] Deter-Wolf et al., 2016: 19–24.

آویختن شمشیر به کمربند سنتی ایرانی بوده و به ویژه در تخت جمشید به فراوانی دیده می‌شود. در این دوران اصولا شمشیر تنها در قلمرو هخامنشی و در میان قبایل ایرانی ساخته می‌شده، و چینی‌ها شمشیر را در مقام سلاحی رایج نمی‌شناخته‌اند. ناگفته نماند که شمشیر عبارت است از سلاحی فلزی با تیغه‌ی تیزی که بلند از نیم متر باشد. نمونه‌هایی جسته و گریخته از سلاح‌هایی شبیه به شمشیر از دیرباز در فرهنگهای گوناگون وجود داشته، اما ایران نخستین جایی است که به شکلی گسترده از شمشیر استفاده می‌کند و زمان رواج آن هم ابتدای دوران هخامنشی است. البته کلمه‌ی «جیَن» (劍) هردو معنای چاقو و شمشیر را می‌رساند، اما بستن چاقو به کمربند رایج نبوده و این که کمربندی بابت حمل چاقو سرافراز باشد ناپذیرفتنی می‌نماید.

جامه‌های رنگارنگ و گرانبهای این خالکوبی شدگانِ حاملان شمشیر هم بیانگر است. چون باز در این دوران تمایزی چشمگیر میان رنگ‌بندی جامه‌های ایرانیان و چینی‌ها برقرار بوده است. رواج استفاده از رنگیزه‌های جانوری در فرهنگ چینی دیرآیند است و هیچ با فناوری رنگرزی در ایران زمین قیاس‌پذیر نیست. در ایران زمین استفاده از صدف مدیترانه‌ای برای تولید رنگ ارغوانی و رنگهای شیمیایی به میانه‌ی هزاره‌ی دوم پ.م باز می‌گردد و در سراسر تاریخ (شاید جز دویست سال گذشته) تنوع رنگ در جامه‌های ایرانیان هم از چینی‌ها و هم از اروپایی‌ها بیشتر بوده است. اشاره‌ی جالب توجه دیگر، به ثروت و کالاست، که این دومی به طور خاص به بازرگانان و ایرانی‌تباران مربوط می‌شود.

خلاصه آن که این بند، توصیفی روشن، دقیق و صریح از بازرگانان ایرانی به دست می‌دهد. روشن است که ایشان کسانی هستند که در شاهراه‌ها سفر می‌کنند، و مورد حمله‌ی متن هستند. مسافرانی که ثروتمندند و خوش‌لباس و اهل تجمل و کامیاب از خوردن نوشیدنی‌ها و خوراکهای گوارا، اما متن می‌گوید که ایشان بامدادی خلوت دارند و کشتزاری بی‌برکت. جالب آنجاست که انگار تصویر ذهنی منسوب به این بازرگانان نزد مخاطبان کتاب خوب و ستایشگرانه بوده است. چون تاکیدی غیرعادی می‌بینیم که بر مربوط ساختن ایشان با آنچه مورد حمله است، اصرار

می‌ورزد. در پایان این بند می‌خوانیم که هرچند این افراد خوش‌قیافه و پرتجمل (کوآ: 夸) هستند، اما راهزن‌اند. در جمله‌ی بعدی هم که به نظرم حاشیه‌نویسی‌ای بوده و دیرتر به متن وارد شده، می‌خوانیم که: «راه اینطوری نیست!».

این نکته جای توجه دارد که نام کیش دائویی، یعنی مفهوم «راه» در این دوران در انحصار ایرانی‌تبارهای بیگانه بوده است. این بازرگانان آریایی بودند که در راههای تجاری سفر می‌کردند و قبایل کوچگرد سکا و تخاری بودند که در فاصله‌های زیاد راههایی طولانی را می‌پیمودند. کلمه‌ی راه (دین) هم نخست نزد ایشان دلالتی تقدیس شده و مذهبی پیدا کرد. در این معنا دین دائویی به لحاظ واژه‌گزینی با اغتشاش و ناسازگاری‌ای دست به گریبان بوده است. راوی گویا متوجه بوده که انحصار مفهوم راه در اختیار بیگانگان است، و به همین خاطر کوچیده با بازتعریف راه همچون امری محلی و موضعی و دم دستی، یا تفکیک کردن‌اش از شاهراه و تجارت به نسخه‌ای بومی و متمایز از «راهِ چینی» دست پیدا کند. نسخه‌ای که با «راهِ بیگانگان غربی» فرق داشته باشد و از تجمل‌شان، جامه‌ها و خوراکها و شمشیرها و خالکوبی‌هایشان، و همچنین از ماجراجویی‌ها و دانش‌اندوزی‌هایشان عاری باشد.

این که دو روایت متفاوت از راه وجود داشته از اینجا بر می‌آید که نوعی بازی با کلمات شاعرانه هم در جمله‌های آخری دیده می‌شود. در زبان چینی هم «راه» و هم «دزد، راهزن» به صورت «دائو» بیان می‌شوند. بنابراین دو جمله‌ی آخر «... به آنها می‌گویند راهزنان آراسته/ راه اینطوری نیست»، اینطوری خوانده می‌شده که «به آن می‌گویند دائوی آراسته/ (ولی) دائو اینطوری نیست!»[1]

---

[1] Henricks, 1989: 209.

بخش پنجاه و چهارم: برگردان و زند فصل پنجاه و چهارم

گفتار نخست: برگردان فصل پنجاه و چهارم

善建不拔，**善抱者不**脫，子孫以祭祀不輟。

修之於身，其德乃真；**修之於家**，**其德乃餘**；**修之於**鄉，其德乃長；修之於國，其德乃豐；修之於天下，其德乃普。

故以身觀身，以家觀家，以鄉觀鄉，以國觀國，以天下觀天下。吾何以知天下然哉？以此。

۵٤.۱: آنچه خوب بنا شده باشد، ریشه‌کن نمی‌شود

آنکس که خوب در آغوش بگیرد، رها نمی‌کند

پس قربانی گزاردنِ فرزندان و نوادگان موقوف نخواهد شد

۵٤.۲: وقتی خویش‌تن بدان آراسته گردد — آن فضیلتِ تو، همگانی است

وقتی خانمان بدان آراسته گردد — آن فضیلتِ تو، همگانی است

وقتی روستای بدان آراسته گردد		آن فضیلتِ تو، همگانی است

وقتی سرزمین بدان آراسته گردد		آن فضیلتِ تو، همگانی است

وقتی آنچه زیر آسمان است بدان آراسته گردد		آن فضیلتِ تو، همگانی است

٥٤.٣:	پس بنابراین خویش‌تن را برجِ دیده‌بانیِ خویش‌تن (قرار بده)

پس خانمان را برجِ دیده‌بانیِ خانمان (قرار بده)

پس روستا را برجِ دیده‌بانیِ روستا (قرار بده)

پس سرزمین را برجِ دیده‌بانیِ سرزمین (قرار بده)

پس جهان (زیر آسمان) را برجِ دیده‌بانیِ جهان (قرار بده)

٥٤.٤:	عجبا، پس من از کجا بدانم که (جهان) زیر آسمان این شکلی است؟/ پس اینطوری!

فصل پنجاه و چهارم سه بندِ به نسبت طولانی دارد، که با یک سه جمله‌ای منثور آغاز می‌شود، با این کلمات:

善 (شان: خوب، درست، مهربان، مردن) 建 (جیان: ساختن، بنا کردن، پیشنهاد) 不 (بو: نه) 拔 (با: کشیدن، برگزیدن، هل دادن)

善 (شان: خوب، درست، مهربان، مردن) 抱 (باو: آغوش، حفاظت کردن) 者 (ژِه: پسوند صفت برتر؛ –تر/ –ترین، صفت فاعلی) 不 (بو: نه) 脫 (توئُو: برهنه شدن، گریختن، حذف کردن، سریع، رها)

子 (زِه: فرزند، نواده، شخص، استاد) 孫 (سون: نوه، نواده، برادرزاده) 以 (ای: پس) 祭 (جی: قربانی، قربانی گزاردن) 祀 (سی: مراسم قربانی، سال) 不 (بو: نه) 輟 (چوئُو: توقف، مهار، مکث)

یعنی: «آنچه خوب بنا شده باشد، ریشه‌کن نمی‌شود/ آنکس که خوب در آغوش بگیرد، رها نمی‌کند/ پس قربانی گزاردنِ فرزندان و نوادگان موقوف نخواهد شد».

بند دوم شعری است پنج بیتی با مصراع‌های چهار کلمه‌ای، که تنها در مصراع نهم یک کلمه اضافی دارد:

修之於身，　　其德乃真；

修之於家,　　其德乃餘；

修之於鄉，　　其德乃長；

修之於國，　　其德乃豐；

修之於天下，　其德乃普。

این شعر از این کلمات تشکیل یافته است:

修 (شیو: تزئین کردن، تعمیر کردن) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 於 (یو: در، با، از) 身 (شِن: بدن، شأن، خویشتن)

其 (چی: او، آن) 德 (دِه: فضیلت، مهربانی، ذهن) 乃 (نَی: تو، فقط، بنابراین) 真 (ژِن: واقعی، اصیل، مشخص، جایگاه، تصویر)

修 (شیو: تزئین کردن، تعمیر کردن) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 於 (یو: در، با، از) 家 (جیا: خانه، خانمان، تیول، (جانور) رام)

其 (چی: او، آن) 德 (دِه: فضیلت، مهربانی، ذهن) 乃 (نَی: تو، فقط، بنابراین) 餘 (یو: باقی‌مانده، بیش از، طول، نمک)

修 (شیو: تزئین کردن، تعمیر کردن) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 於 (یو: در، با، از) 鄉 (شیانگ: روستا، مکان، اسم قومی‌ست)

其 (چی: او، آن) 德 (دِه: فضیلت، مهربانی، ذهن) 乃 (نَی: تو، فقط، بنابراین) 長 (چآنگ: طولانی، مستمر، راست، پایدار)

修 (شیو: تزئین کردن، تعمیر کردن) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 於 (یو: در، با، از) 國 (گوئُو: سرزمین، دولت، پایتخت)

其 (چی: او، آن) 德 (دِه: فضیلت، مهربانی، ذهن) 乃 (نَی: تو، فقط، بنابراین) 豐 (فِنگ: فراوانی، پُری)

修 (شیو: تزئین کردن، تعمیر کردن) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 於 (یو: در، با، از) 天 (تیان: آسمان) 下 (شیا: پایین، فروپایه، بعدی)

其 (چی: او، آن) 德 (دِه: فضیلت، مهربانی، ذهن) 乃 (نَی: تو، فقط، بنابراین) 普 (پو: گسترده، همگانی)

یعنی: «وقتی خویش‌تن بدان آراسته گردد — آن فضیلتِ تو، همگانی است

وقتی خانمان بدان آراسته گردد — آن فضیلتِ تو، همگانی است

وقتی روستای بدان آراسته گردد — آن فضیلتِ تو، همگانی است

وقتی سرزمین بدان آراسته گردد — آن فضیلتِ تو، همگانی است

وقتی آنچه زیر آسمان است بدان آراسته گردد — آن فضیلتِ تو، همگانی است».

سومین بند در واقع دو متن جداگانه است و به نظرم باید به دو بند مستقل تجزیه شود. اولی شعری است مخمس به این شکل:

故以身觀身，　以家觀家，

以鄉觀鄉，　以國觀國，

以天下觀天下。

故 (گو: پیر، قدیمی، بنابراین) 以 (ای: پس) 身 (شِن: بدن، شأن، خویشتن) 觀 (گوان: برج دیدبانی) 身 (شِن: بدن، شأن، خویشتن)

以 (ای: پس) 家 (جیا: خانه، خانمان، تیول، (جانور) رام) 觀 (گوان: برج دیدبانی) 家 (جیا: خانه، خانمان، تیول، (جانور) رام)

以 (ای: پس) 鄉 (شیانگ: روستا، مکان، اسم قومی‌ست) 觀 (گوان: برج دیدبانی) 鄉 (شیانگ: روستا، مکان، اسم قومی‌ست)

以 (ای: پس) 國 (گوئُو: سرزمین، دولت، پایتخت) 觀 (گوان: برج دیدبانی) 國 (گوئُو: سرزمین، دولت، پایتخت)

以 (ای: پس) 天 (تیان: آسمان) 下 (شیا: پایین، فروپایه، بعدی) 觀 (گوان: برج دیدبانی) 天 (تیان: آسمان) 下 (شیا: پایین، فروپایه، بعدی)

یعنی: «پس بنابراین خویش‌تن را برجِ دیده‌بانیِ خویش‌تن (قرار بده)

پس خانمان را برجِ دیده‌بانیِ خانمان (قرار بده)

پس روستا را برجِ دیده‌بانیِ روستا (قرار بده)

پس سرزمین را برجِ دیده‌بانیِ سرزمین (قرار بده)

پس جهان (زیر آسمان) را برجِ دیده‌بانیِ جهان (قرار بده)».

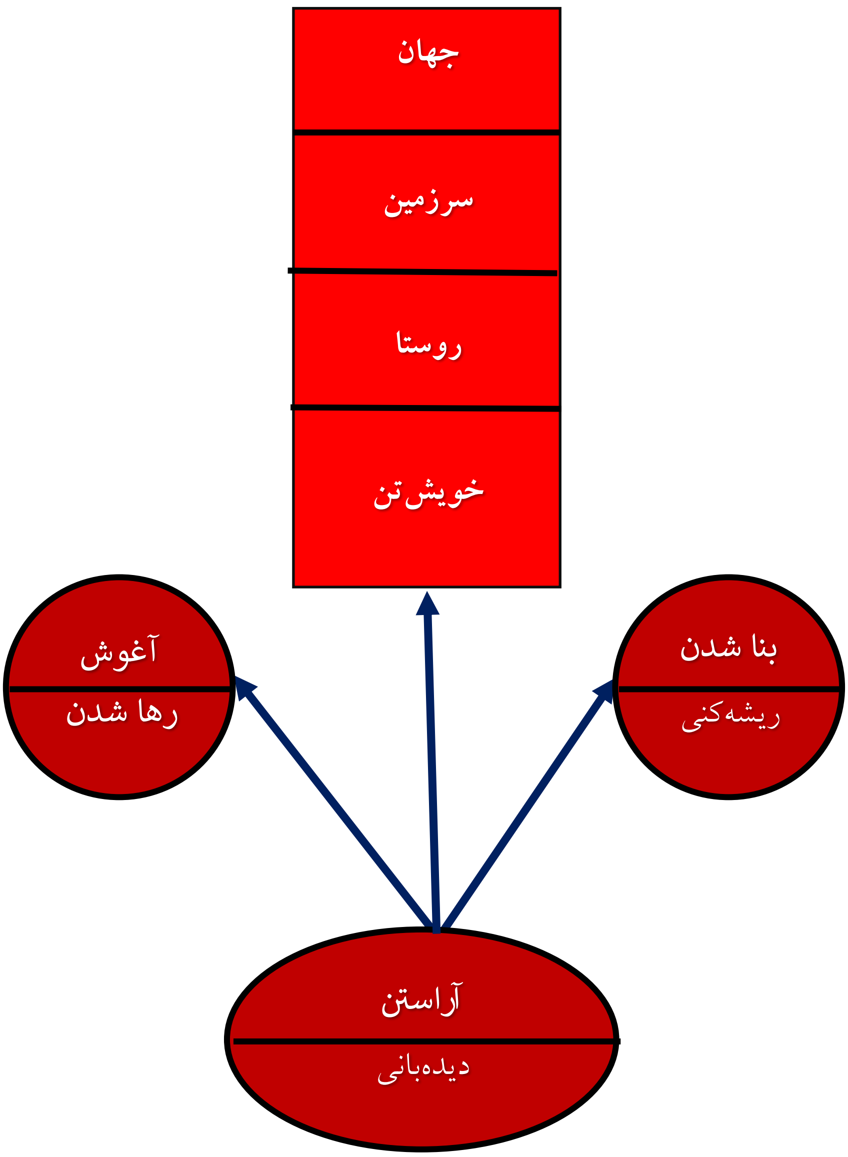
این شعر با دو جمله‌ی منثور دنبال شده که توضیح شعر است، و هرچند در متن کلاسیک سرهم آمده، به نظرم باید در بندی جداگانه گنجانده شود:

吾何以知天下然哉？以此。

吾 (ووا: من، مال من) 何 (هِه: چی؟ کی؟ چرا؟ کجا؟) 以 (ای: پس) 知 (تْسی: دانش، آموزاندن) 天 (تیان: آسمان) 下 (شیا: پایین، فروپایه، بعدی) 然 (رَن: سوزاندن، به این شکل، اما، درست) 哉 (زای: علامت تعجب و تاکید در جمله)!

以 (ای: پس) 此 (تْسی: این، اینجا)

یعنی: «عجبا، پس من از کجا بدانم که (جهان) زیر آسمان این شکلی است؟/ پس اینطوری!»



گفتار دوم: زند فصل پنجاه و چهارم

فصل ٥٤ متنی بسیار مهم و بسیار بد فهمیده شده است. از سویی به خاطر ناآشنایی مفسران و مترجمان با متون ایرانی، که فصل ٥٤ بدان پاسخ می‌دهد، و از سوی دیگر به این دلیل که محتوای سیاسی متن را به اموری اخلاقی یا فلسفی حمل کرده‌اند.

نخستین بند به ظاهر کنفوسیوسی است و بر ضرورتِ اجرای مراسم پرستش نیاکان تاکید می‌کند. یکی از خطاهای مرسوم آن است که گمان کرده‌اند این جملات به فضیلت (دِه) مربوط می‌شود و آن را توصیف می‌کند. درحالی که بر خلاف بند دوم، اینجا هیچ نشانی از فضیلت نمی‌بینیم. تنها به اهمیت نهاد (قاعدتا خانواده) تاکید شده و این که خانواده‌ی خوب ماندگار می‌شود و نام و یاد فرد را با واسطه‌ی مراسم قربانی‌ای که نوادگانش برگزار می‌کنند، حفظ می‌کند.

«٥٤.١: آنچه خوب بنا شده باشد، ریشه‌کن نمی‌شود

آنکس که خوب در آغوش بگیرد، رها نمی‌کند

پس قربانی گزاردنِ فرزندان و نوادگان موقوف نخواهد شد».

این جملات آشکارا به آیین پرستش نیاکان اشاره می‌کند. مذهبی بدوی و کهن که تقریبا در همه‌ی جوامع باستانی و بدوی دیده می‌شود و در آن امر قدسی در قالب نیاکانِ درگذشته تبلور پیدا می‌کند. این نیاکان ممکن است در قالب نیروهایی مقدس و حمایتگر در بافتی رمه‌دارانه تبلور پیدا کنند و همچون پشتیبانانی جنگاور ظاهر شوند. این

همان الگویی است که در فروردین یشت و زمیاد یشت اوستا می‌بینیم، و همچنین در برخی از بندهای ریگ‌ودا، که به کیش پرستش نیاکان قدیم آریایی‌ها اشاره می‌کند.

در جوامع کشاورز اولیه اما این آیین با اجرای مراسم سوگواری مفصل و قربانی گزاردن برای روان نیاکان همراه بوده است. این مناسک هنوز هم در خاور دور برقرار است و سراسر سپهر تمدن چینی کانون محافظه‌کاری دینی درباره‌اش محسوب می‌شود. در این شکل کشاورزانه‌ی قدیمی، فرض بر آن است که اجرای مراسم و گزاردن قربانی است که روان نیاکان را زنده نگه می‌دارد، و این کار هم باید توسط فرزندان و نوادگان پسری انجام شوند. این نوع آیین‌ها در همه جای دنیا وجود داشته‌اند، و مثلا اجرای مراسم گلادیاتوری برای بزرگداشت پدران درگذشته در روم، یا آیین تقدیس فرعون و پرستش او در مصر نمونه‌هایی از آن هستند. با این حال گسترده‌ترین و پایدارترین نسخه از کیش پرستش نیاکان به حوزه‌ی تمدن چینی تعلق دارد و شالوده‌ی باورهای دینی در این قلمرو را برمی‌سازد و کنفوسیوس تدوین کننده و چهره‌ی مرکزی آن است.

بند نخست اغلب به دو دلیل نادرست فهمیده شده است. نخست، آن را به بند دوم چسبانده‌اند و بر این مبنا شرحی بر فضیلت قلمداد شده، در حالی که ارتباطی با آن ندارد. از سوی دیگر با این تصور که کیش کنفوسیوسی و دائویی با هم تضاد دارند و رقیب و دشمن هم هستند، کوشیده‌اند معنایی جدای از کیش پرستش نیاکان به آن منسوب کنند. هردوی این برداشت‌ها نادرست است. این بند آشکارا زبانزدی مستقل بوده که نهاد و به ویژه خانواده را در بافت پرستش اجداد می‌ستوده است. در زمان تدوینش هم کیش کنفوسیوسی و دائویی هنوز از هم تفکیک جدی پیدا نکرده بوده‌اند و هر دو سنت‌هایی بومی در تمدن چینی بوده‌اند که آیین پرستش نیاکان وجه اشتراک‌شان محسوب می‌شده است.

اما چرا این زبانزد در ابتدای این فصل آمده؟ به نظرم به این خاطر که شکلی متمایز از پیکربندی نهاد را در مقابل سنت ایرانی پیشنهاد می‌کند. سنتی که به جای نهاد بر فرد تاکید می‌کند و نظمهای اجتماعی را بر اساس کنش

خودمختار افراد تاسیس می‌کند. این چارچوب مفهومی در دوران پیشازرتشتی برای نخستین بار در یشت‌های قدیم اوستایی پدیدار شد، که بهترین نمونه‌اش را در مهریشت می‌بینیم. این متن‌ها البته پس از انقلاب زرتشتی بازنویسی و بازفهمیده شدند و در چارچوب فلسفه‌ی زرتشتی جای گرفتند. این بازبینی و تدوین مجدد احتمالا در عصر هخامنشی تکمیل شده و این همان زمانی است که اوستا به شکل امروزین‌اش درآمده و همزمان با آن «دائو ده جینگ» هم نوشته شده است.

این پیوندها با اندیشه‌ی ایرانشهری و به ویژه متن مهریشت را از اینجا می‌توان دریافت که بند دوم فصل ٥٤ به ترجمه‌ای چینی از بندی از مهریشت شبیه است:

«٥٤.٢: وقتی خویش‌تن بدان آراسته گردد | آن فضیلتِ تو، همگانی است

وقتی خانمان بدان آراسته گردد | آن فضیلتِ تو، همگانی است

وقتی روستای بدان آراسته گردد | آن فضیلتِ تو، همگانی است

وقتی سرزمین بدان آراسته گردد | آن فضیلتِ تو، همگانی است

وقتی آنچه زیر آسمان است بدان آراسته گردد | آن فضیلتِ تو، همگانی است».

در اینجا می‌بینیم که پنج لایه از نظم برشمرده شده است: خویش‌تن، خانمان، روستا، سرزمین و جهان. همین نظم در بند بعدی هم تکرار شده است، و روشن است که با سلسله مراتبی اجتماعی و لایه‌بندی‌ای سیاسی سر و کار داریم. در بند دوم این لایه‌ها «فضیلتِ تو» را تعریف می‌کنند، و در بند سوم لزوم نظارت بر آنها گوشزد شده است:

«٥٤.٣: پس بنابراین خویش‌تن را برجِ دیده‌بانیِ خویش‌تن (قرار بده)

پس خانمان را برجِ دیده‌بانیِ خانمان (قرار بده)

پس روستا را برجِ دیده‌بانیِ روستا (قرار بده)

پس سرزمین را برجِ دیده‌بانیِ سرزمین (قرار بده)

پس جهان (زیر آسمان) را برجِ دیده‌بانیِ جهان (قرار بده)».

رده‌بندی چهارگانه‌ی فصل ٥٤ به سطوحی متفاوت از نظم نهادی اشاره می‌کند: فرد، خانواده، روستا، قوم و جهان، و این با آنچه در اوستا (شخص، خانمان، روستا، استان و کشور) می‌خوانیم همتاست. اما نکته‌ی مهم آن است که در زمان لائو تسه هنوز در چین دو لایه‌ی بالایی این سلسله مراتب وجود نداشته است. یعنی کشوری با استانهای گوناگون نداشته‌ایم و خانوارها در قالب قبیله‌ها و قبیله‌ها در قلمروهای پادشاهی کوچک با هم متحد می‌شده‌اند و این بالاترین سطح سازماندهی جامعه بوده است.

این نوع لایه‌بندی جامعه در متون چینی کمیاب و نادر و دیرآیند است و بعد از چند قرن زیر تاثیر رواج دین بودایی نمایان می‌شود. البته نمونه‌هایی نزدیک به این را در متون کنفوسیوسی قدیمی هم می‌توان سراغ گرفت. مثلا در «آموزه‌ی بزرگ» (دا شوئِه) که یکی از چهار کتاب مقدس کنفوسیوسی است، می‌خوانیم که شکوفایی فرد به نظم خانواده و شکوفایی خانواده به نظم کشور و شکوفایی کشور به نظم جهان منتهی می‌شود.[1] نگارش این متن را به زِنگ زِه نسبت می‌دهند که شاگرد کنفوسیوس و یکی از ۷۲ شاگرد برجسته‌اش بوده است. تاریخ سنتی برای دوران زندگی زنگ زه در کتابهای امروزین ۵۰۵ تا ٤٣٦ پ.م آمده است، یعنی هم‌دوران اردشیر اول و داریوش دوم هخامنشی بوده است. این لایه‌بندی بعدتر در دین کنفوسیوسی نهادینه می‌شود و در قالب چنین عبارتهایی صورتبندی می‌شود: تربیت نفس (شیو شِن: 修身)، مدیریت خانواده (چی جیان: 齊家)، و فرمان راندن بر سرزمین (ژی گوئو: 治國) و در نهایت سامان‌بخشی به دنیا (پینگ تیان شیا: 平天下).

[1] Chan, 1963: 86-87.

از اینجا بر می‌آید که در میانه‌ی دوران هخامنشی، هم در سنت کنفوسیوسی و هم در متون دائویی ایده‌ی سلسله مراتب اجتماعی ظاهر می‌شود و در هردو هم ساختاری همسان دارد. به طور مشخص در بندهای فصل ٥٤ با نمونه‌ای بسیار کهن و اولیه از ایده‌ی سلسله مراتب اجتماعی و سیاسی سر و کار داریم. سلسله مراتبی که از سویی با فضیلت و از سوی دیگر با نظارت (برج دیده‌بانی) پیوند می‌خورند. هردوی این بندها شعرهایی هستند که با ساختاری همسان و متفاوت با بقیه‌ی شعرهای کتاب سروده شده‌اند. حدس من آن است که این شعرها حاصل طبع ویراستار و راوی کتاب باشد. یعنی همان کسی که در میانه‌ی عصر هخامنشی زبانزدهای پراکنده را در کنار هم گرد آورده و شرحی بر آن نوشته و در سنت دائویی با نام لائو تسه شناخته می‌شود.

با توجه به غیاب این طرز فکر در متون پیشین، این حدس تقویت می‌شود که شاید چنین شیوه‌ای از فهم نهادهای اجتماعی در زمان مورد نظرمان از جایی وامگیری شده باشد. به خصوص که دقیقا در همین هنگام تماس‌های روزافزون قبایل سکا و تخاری با چینی‌های هان را می‌بینیم و همچنین اثرپذیری و واکنش دفاعی فرهنگ چینی در مقابل ایشان را. اگر پرسش از خاستگاه این مدل اجتماعی را در این بافت تکرار کنیم، به روشنی خاستگاه این ایده نمایان می‌شود. نظمی سیاسی و حقوقی که این پنج لایه را در خود داشته باشد، در منابع درباری چینی‌های این دوران غایب است. یعنی جامعه‌ی چینی در این هنگام تنها در حد پادشاهی‌های محلی سازمان‌یافتگی پیدا کرده بود و آن از یک مرکز درباری و چند مرکز شهرستانی تشکیل می‌یافت که جمعیت جنگاور وابسته به قبیله‌ی شاه را از توده‌ی رعیت کشاورز جدا می‌کرد. یعنی سلسله مراتبی از این دست در سیاست چینی‌ها هنوز پدیدار نشده بود و این ایده در متون دینی زودتر از بیانیه‌های سیاسی نمود پیدا می‌کند. به همین خاطر هم چنین می‌نماید که اصل ایده برونزاد بوده و از جایی وامگیری شده باشد. به خصوص که بعدها هم هرگز سیاست چینی به این شکل صورتبندی نشد و به عنوان مثال افراد هرگز در معادلات سیاسی این قلمرو جایگاهی کانونی و همتای خانواده به دست نیاوردند.

در مقابل در قلمرو ایران زمین در همان دوران دولت عظیم هخامنشی را داریم که دقیقا همین لایه‌بندی را از خود نشان می‌دهد. سیاست هخامنشیان بر کردارهای فردی و شخصی تکیه می‌کرد (که پیش‌داشتی زرتشتی بود) و که در کنار خاندان (نْمانَه)، روستا (ویس)، استان (دَخیوم)، و کشور ایران (بومِ پارس) قرار می‌گرفت.[1] یعنی دقیقا همان سلسله مراتبی که در این فصل و متون کنفوسیوسیِ معاصرش می‌بینیم، در همان دوران در ایران زمین برپای بوده و شالوده‌ی نظم سیاسی کشور پارس را تشکیل می‌داده است.

اما جالب آن است که در ایران زمین هم این ایده نخست در متون دینی پدیدار شد و مقدم بر سامان سیاسی هخامنشیان بود. لایه‌بندی‌ای از این دست را هم در مهریشت می‌بینیم و هم در بخش‌هایی دیگر از یشتهای قدیم، که بدنه‌شان به دوران پیشازرتشتی باز می‌گردند. بخش‌های جدیدتر اوستا مثل وندیداد هم چنین نظمی را نمایان می‌سازند، و اینها احتمالا متونی هستند که در دوران هخامنشی تدوین شده‌اند. مثلا در مهریشت می‌خوانیم «اگر خانه‌خدا یا دهخدا یا شهربان یا شهریار مهردروج باشد، مهر خشمگینِ آزره خانمان و روستا و استان و کشور را، و مهتران خانواده و سران روستا و سروران استانها و شهریاران کشورها را تباه میکند».[2] این اشاره در ضمن دلالتی ملی‌گرایانه دارد و به «کشور» اشاره می‌کند، که از سویی ایده‌ی پیشگام و از سوی دیگر ویراسته‌ی دولت هخامنشی بوده است: «(ای مهر،) ما خواستاریم که پشتیبان کشور تو باشیم. ما نمی‌خواهیم از کشور تو جدا شویم. ما نمی‌خواهیم از خانمان، روستا، شهر و کشور جدا شویم».[3]

[1] درباره‌ی این نظم پنج پله‌ای جامعه‌ی ایرانی و تبارنامه‌ی اوستایی و بازآرایی سیاسی‌اش در دوران هخامنشی بنگرید به کتاب «داریوش دادگر» و «سیاست ایرانشهری» از نگارنده.

[2] مهر یشت، کرده‌ی پنجم، بند ۱۸ (اوستا، ۱۳۷٤، ج.۱: ۳۵۷).

[3] مهر یشت، کرده‌ی نوزدهم، بند ۷٤ (اوستا، ۱۳۷٤، ج.۱: ۳۷۱).

آنچه در این نقل قول‌ها جای توجه دارد، آن است که در اوستا به «فرد» و «خویش‌تن» اشاره‌ای نشده، و در مقابل این «من» است که سخنگوست. یعنی بدنه‌ی متن و به ویژه بخش‌هایی که به این سلسله مراتب اشاره می‌کند، به صورت اول شخص آمده‌اند و «من» امری بدیهی در نظر گرفته شده که رویاروی مهر ایستاده و با او سخن می‌گوید. در اوستا مهریشت و بعد از آن فروردین‌یشت از این نظر چشمگیرند و قدیمی‌ترین صورتبندی از سلسله مراتب اجتماعی را در کل اسناد باستانی به دست می‌دهند.[1]

بنابراین در منابع اوستایی کهن نیز اشاره‌هایی به چنین سلسله مراتبی وجود داشته، و این به هشتصد سال پیش از «دائو ده جینگ» باز می‌گردد. همین ایده‌ی مرکزی بوده که بعد از نظم یافتن در بستر اندیشه‌ی زرتشتی به صورت شالوده‌ی سیاست ایرانشهری در آمده و سامان سیاسی کشور ایران را برساخته است. متن اوستا احتمالاً در دوران اردشیر اول و دوم هخامنشی به شکل امروزین درآمده و احتمالاً در آن هنگام این بندها در مهریشت و بخش‌های دیگر بازنویسی شده و منظم‌تر بازنویسی شده‌اند.

آنچه که در فصل ٥٤ «دائو ده جینگ» می‌خوانیم، با توجه به بی‌پیشینه بودن این فکرها در چین و غیاب سازمان سیاسی و اجتماعی مشابهش، وامی از آرای ایرانی بوده است. وامی که در ضمن با نوعی مقاومت و بومی‌سازی پیوند داشته است. راوی در دو شعر این نظم پنج لایه‌ای را پذیرفته و نقل کرده است. اما آن را با نظارت برج دیده‌بانی (که امری نهادی است) و فضیلت (که انسان‌زدوده و متافیزیکی است) مربوط دانسته است. یعنی نظم اجتماعی سلسله مراتبی را قبول کرده، اما آن را به چیزی فراتر از من‌ها و کنشهای فردی‌شان منسوب کرده است. در اینجاست که معنای بند نخست هم بهتر فهمیده می‌شود. فصل با آن بند آغاز شده، چون بر ماهیت فراطبیعیِ نیاکان و نقش بنیادین‌شان در

---

[1] علاوه بر نقل‌قول‌های پیشین در اینجاها هم چنین لایه‌بندی‌ای را در مهریشت می‌بینیم: کرده‌ی ۲۲، بندهای ۸۳ و ٨٤؛ کرده‌ی ۲۹، بند ۱۱۵؛ و همچنین در فروردین‌یشت، کرده‌ی دوم، بند ۲۱؛ کرده‌ی ۳۱، بند ۱۵۰.

نظم‌دهی به جامعه تاکید می‌کند و می کوشد آن را هم با پنج لایه‌ی وامگیری شده‌ی آریایی پیوند بزند و هم بر آن مقدم بداندش.

نکته‌ی مهم دیگری که باید هنگام خواندن بندهای این فصل در نظر داشت، آن است که مفهوم «دِه» در این متن ابتدایی‌تر و بدوی‌تر از «فضیلت» است، که اغلب بدان ترجمه می‌شود. «دِه» در بافت باورهای دائویی نیرویی طبیعی و همه‌گیر است که حیات و زایش مجدد موجودات را ممکن می‌سازد. یعنی بیشتر با مفهومی مثل «مانا» نزد قبایل بدوی ملانزی شباهت دارد، و ترجمه‌ی مرسوم و رایجِ «فضیلت» برایش قدری سنگین است و آمیخته با افزوده‌هایی نامربوط. در واقع در بافت ترجمه‌ی متون بودایی به زبان چینی است که کلمه‌ی «دِه» دلالتی اخلاقی به خود می‌گیرد و معنی فضیلت پیدا می‌کند. وگرنه بیرون از این جریان فکری، که بیگانه است و صادر شده از ایران شرقی، «دِه» تعبیری اخلاقی ندارد.

در آیین کنفوسیوسی هم کلمه‌ی «دِه» مهم است و شاید کاربردش در آنجا را بتوان به فضیلت نزدیک دانست. اما این کاربرد هم به معنای فلسفیِ کلمه اخلاقی نیست و به رعایت آداب و پیروی از هنجارهای عرفی اشاره می‌کند. «دِه» در متون کنفوسیوسی نتیجه‌ی کوشش و سختگیری بر خویش (وِی) است، و از این رو ماهیتی انسانی دارد. چنان که گفتیم، این تعبیر از «ده» در متون دائویی قدیمی از جمله «دائو ده جینگ» دیده نمی‌شود. یعنی وقتی در این متن «ده» را می‌بینیم، در اصل با مفهومی بومی و بدوی و پیشا–اخلاقی سر و کار داریم که همچون رقیبی و جایگزینی برای مفهوم ایرانیِ «فضیلت» (اشه/ ارته) وضع شده است، و با آن مترادف یا برابر نیست.

بر این مبنا پیوند «ده» با سلسله مراتب اجتماعی در این فصل جای تعجب دارد و خارج از بافت معنایی این کلمه انجام پذیرفته است. چنین می‌نماید که سراینده‌ی شعرهای فصل ٥٤ علاوه بر لایه‌بندی اجتماعی، ارتباط این سطوح با مهر/ فضیلت را هم وامگیری کرده باشد. مفسران چینی از جمله هان فِی تسه هم به این نکته توجه کرده‌اند،

اما در غفلت از خاستگاه این چارچوب نظری، گمان برده‌اند که در این فصل همان مفهوم بدوی نیروی حیاتی طبیعی است که به قلمرو جامعه تعمیم یافته است.[1]

جالب آن که پیام راوی برای مخاطبانش در آن دوران تردید برانگیز و نااستوار بوده است. در واپسین بند از این فصل می‌خوانیم که:

«٥٤.٤: عجبا، پس من از کجا بدانم که (جهان) زیر آسمان این شکلی است؟/ پس اینطوری!»

یعنی انگار مخاطبان وقتی می‌شنیده‌اند که این نظم پنج پله‌ای با فضیلت و نظارت برج دیده‌بانی پیوند دارد، درباره‌ی حقانیت چنین سخنی شکاکیت به خرج می‌داده‌اند. گویی این که سلسله مراتب اجتماعی باید زیر چتر آیین پرستش نیاکان قرار گیرد مورد تردید واقع شده است، و پرسشی که در بند چهارم می‌خوانیم، ثبتی از آن است. شیوه‌ی استدلال تدوین‌گر آیین دائو هم جای توجه دارد. چون در این موارد به شهود و بدیهی نمودن سخن خویش استناد می‌کند و همیشه مثل همین جا به جای آن که دلیلی بیاورد، می‌گوید «پس اینطوری!»، که ساخت غیرمستدل و بافت عقل‌گریز متن را نشان می‌دهد.

---

[1] Chen, 1989: 183-184.

بخش پنجاه و پنجم: برگردان و زند فصل پنجاه و پنجم

گفتار نخست: برگردان فصل پنجاه و پنجم

含德之厚，比於赤子。

蜂蠆虺蛇不螫，猛獸不據，攫鳥不搏。

骨弱筋柔而握固。

未知牝牡之合而全作，精之至也。

終日號而不嗄，和之至也。

知和曰常，知常曰明，益生曰祥。

心使氣曰強。

物壯則老，謂之不道，不道早已。

۵۵.۱:	(کسی که) از فصیلتی زیاد انباشته شده،

به نوزادی برهنه شبیه است

۵۵.۲:	زنبور و عقرب و مار و افعی نیش‌اش نمی‌زنند

ددان وحشی بر او غلبه نمی‌کنند

پرندگان شکاری به او حمله نمی‌آورند و چنگ نمی‌اندازند

۵۵.۳:	استخوان‌هایش شکننده‌اند و عضلاتش سست، اما محکم نگه می‌دارد

۵۵.٤:	هنوز از هم‌آغوشی فُرج و نره چیزی نمی‌داند، اما (نره‌اش) کامل برمی‌خیزد

(چون) پشتاب‌اش چنین به اوج می‌رسد.

۵۵.۵:	کل روز را گریه و زاری می‌کند، اما صدایش خش بر نمی‌دارد

(چون) صلح‌اش چنین در اوج است

۵۵.٦:	دانستنِ صلح را ماندگاری می‌نامند	دانستنِ ماندگاری را روشنایی می‌نامند

بهره‌ی زندگی را بختیاری می‌نامند	قلبی که خشم را سامان بخشد را نیرومند می‌نامند.

۵۵.۷:	قاعده آن است که چیزهای نیرومند پیر شوند

به این روند می‌گویند بی‌راه

(چیزهای) بی‌راه زود خاتمه می‌یابند.

فصل پنجاه و چهارم از هشت بند کوتاه تشکیل شده و به خاطر دارا بودن شمار زیادی از نشانه‌های نادر وکمیاب اهمیت دارد. بند نخست آن دو جمله‌ی چهار کلمه‌ایست با این نشانه‌ها:

含 (ژِه: داشتن، رفتن) 厚 (هَن: در دهان نگه داشتن، تاب آوردن، گنجاندن) 德 (دِه: فضیلت، مهربانی، ذهن) 之 (هُو: ضخیم، بزرگ، سخاوتمند، غنی، زیاد)

比 (بیئی: مقایسه، تشبیه، رقابت، همتا بودن، اطوار، تناسب) 於 (یو: در، با، از) 赤 (چی: وفادار، برهنه، خالی، خالص) 子 (زِه: فرزند، نواده، شخص، استاد)

یعنی: «(کسی که) از فصیلتی زیاد انباشته شده،/ به نوزادی برهنه شبیه است».

بند بعدی از سه جملهی شش و چهار و چهار کلمهای تشکیل یافته، که با این نشانهها صورتبندی شده است:

蜂 (فِنگ: زنبور، کندو) 蠆 (چَی: عقرب، جانور سمی) 虺 (هویی: مار سمّی) 蛇 (شِه: مار، عالیجناب) 不 (بو: نه) 螫 (ژِه: نیش)

猛 (مِنگ: وحشی، جسور، قوی، ناگهانی) 獸 (شو: هیولا، جانور، پشمالو) 不 (بو: نه) 據 (جو: اشغال کردن، وابستگی، مبنا)

攫 (جوئِه: به چنگ آوردن، چنگ انداختن) 鳥 (نیائُو: پرنده، توجه کردن) 不 (بو: نه) 搏 (بُو: کشتی گرفتن، هجوم، غارت کردن، دستگیر کردن)

یعنی: «زنبور و عقرب و مار و افعی نیشاش نمیزنند/ ددان وحشی بر او غلبه نمیکنند/ پرندگان شکاری به او حمله نمیآورند و چنگ نمیاندازند».

بند سوم یک جملهی طولانی است با این نشانهها:

骨 (گوَه: استخوان، خلق و خو) 弱 (روئُو: ضعیف، شکننده، فرو دست) 筋 (جین: زردپی، عضله، رگ سطحی) 柔 (رُو: نرم، ظریف) 而 (اِر: و، آنگاه، اما) 握 (وُو: نگه داشتن، کنترل کردن) 固 (گو: سفت، جامد، قوی، محکم، قطعا)

یعنی: «استخوان‌هایش شکننده‌اند و عضلاتش سست، اما محکم نگه می‌دارد».

بند بعدی هم دو جمله‌ی ۹ و ٤ کلمه‌ای دارد:

未 (وِی: نه، هنوز نه، نداشتن) 知 (تْسی: دانش، آموزاندن) 牝 (پین: مادینه، فرج، شکاف) 牡 (مو: جانور نر، آلت نرینه) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 合 (هِه: بستن، متحد شدن، جنگیدن، کامل، هم‌آغوشی) 而 (اِر: و، آنگاه، اما) 全 (چوَن: کامل، همه، بی‌نقص، حفظ کردن، یشمِ بی‌رگه) 作 (زوئو: برخاستن، کار کردن، بالیدن، ساختن)

精 (جینگ: عصاره، منی، نیرو، روح، جن، خالص، روشن) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 至 (ژی: رسیدن، حد، حداکثر) 也 (یِئه: نیز، همچنین، آنطور)

یعنی: «هنوز از هم‌آغوشی فُرج و نره چیزی نمی‌داند، اما (نره‌اش) کامل برمی‌خیزد/ (چون) پشتاب‌اش چنین به اوج می‌رسد».

بند بعدی هم با همین ساختار نوشته شده و یک جمله‌ی طولانی دارد که با یک جمله‌ی چهار کلمه‌ای توضیحی دنبال شده است، با این علایم:

終 (ژُونگ: پایان، مرگ، بالاخره) 日 (ری: خورشید، روز، وقت) 號 (هاو: نام، فرمان، مغازه، علامت) 而 (اِر: و، آنگاه، اما) 不 (بو: نه) 嗄 (شَه: صدای گرفته، صدای خشن)

和 (هِه: بستن، صلح، مهربان، گرم) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 至 (ژی: رسیدن، حد، حداکثر) 也 (یِئه: نیز، همچنین، آنطور)

یعنی: «کل روز را گریه و زاری می‌کند، اما صدایش خش بر نمی‌دارد/ (چون) صلح‌اش چنین در اوج است».

دو بند بعدی روی هم رفته شعری دوبیتی را بر می‌سازند که یک کلمه اضافی دارد. بنابراین باید سرهم خوانده شوند و به صورت یک بند در نظرشان گرفت:

知和曰常,　　　　知常曰明,

益生曰祥。 心使氣曰強。

知 (تْسی: دانش، آموزاندن) 和 (هِه: بستن، صلح، مهربان، گرم) 曰 (یوئِه: گفتن، صدا زدن) 常 (چآنگ: اصیل، ماندگار)

知 (تْسی: دانش، آموزاندن) 常 (چآنگ: اصیل، ماندگار) 曰 (یوئِه: گفتن، صدا زدن) 明 (مینگ: روشن، شفاف، بینایی، دقیق، فردا)

益 (یی: سود، حاصل، مزیت، افزایش) 生 (شِنّ: بودن، زیستن، زادن، خام) 曰 (یوئِه: گفتن، صدا زدن) 祥 (شیَنگ: بختِ خوب، طالع سعد)

心 (شین: قلب، دل، قصد، ذهن) 使 (شی: نظم، ساختن، روا دانستن، برخوردار شدن) 氣 (چی: هوا، تنفس، بو، خشم) 曰 (یوئِه: گفتن، صدا زدن) 強 (چیانگ: نیرومند، برتر)

یعنی: « دانستنِ صلح را ماندگاری می‌نامند دانستنِ ماندگاری را روشنایی می‌نامند

بهره‌ی زندگی را بختیاری می‌نامند قلبی که خشم را سامان بخشد را نیرومند می‌نامند».

جمله‌ی اخیر را در ضمن می‌توان اینطور هم ترجمه کرد: «ذهنی که نفس را منظم کند را نیرومند می‌نامند».

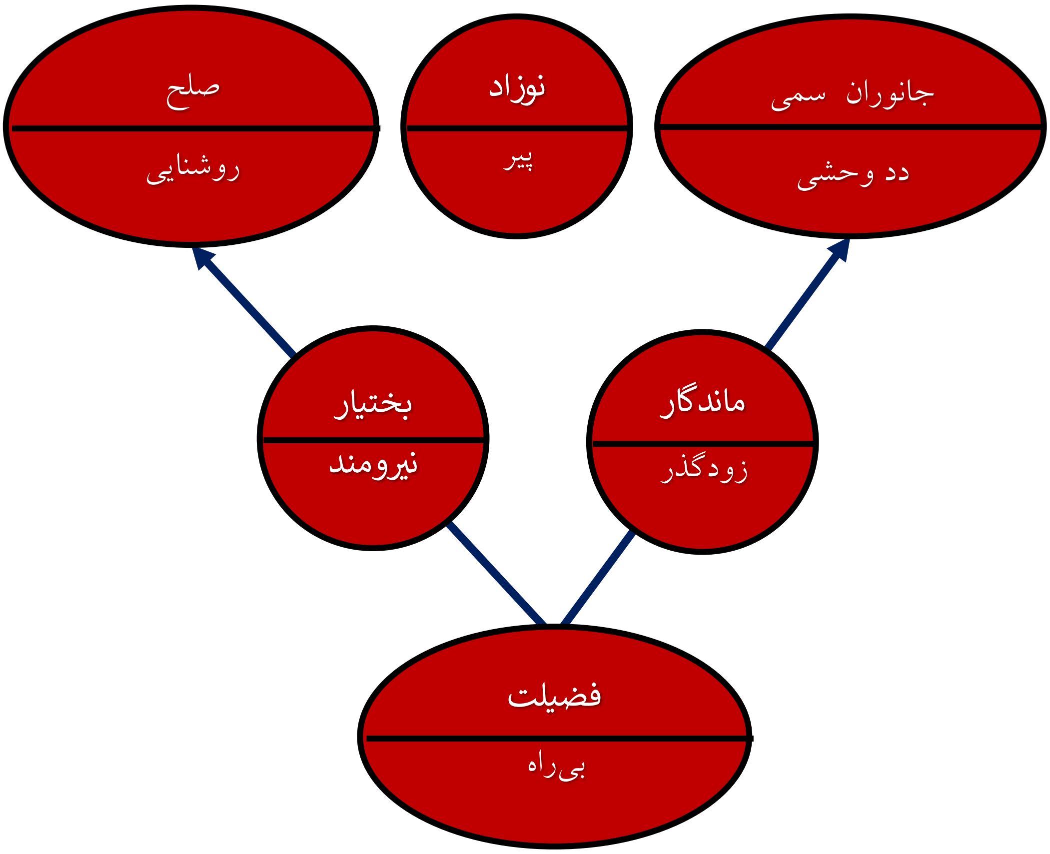
واپسین بند از این فصل سه جمله‌ی چهار کلمه‌ایِ آهنگین است، اما نمی‌توان آن را شعر دانست. علایم برسازنده‌اش چنین‌اند:

物 (وو: چیز) 壯 (ژوَنگ: قوی، تنومند، تقویت کردن) 則 (زِه: قانون، هنجار، مثال، رعایت کردنِ قاعده) 老 (لائو: پیر، ارشد، باتجربه، احترام)

謂 (وِی: گفتن) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 不 (بو: نه) 道 (دائو: راه)

不 (بو: نه) 道 (دائو: راه) 早 (زائوُ: زود، دیرین، صبح، قبل) 已 (یی: پایان دادن، خاتمه، توقف)

یعنی: «قاعده آن است که چیزهای نیرومند پیر شوند/ به این روند می‌گویند بی‌راه/ (چیزهای) بی‌راه زود خاتمه می‌یابند».



گفتار دوم: زند فصل پنجاه و پنجم

فصل ۵۵ از ۸۱ کلمه تشکیل یافته که هفده‌تایش فقط در این فصل آمده و چهار تایش تنها یک بار دیگر در سراسر متن تکرار شده است. یعنی بیش از یک چهارم کل علامت‌هایی که در این فصل به کار گرفته شده، ویژه‌ی این فصل است. این نشان می‌دهد که در اینجا با متنی سر و کار داریم که در سنتی ادبی و احتمالا گویشی زبانی تدوین شده که با بقیه‌ی متن تفاوت دارد.

جفت متضاد معنایی پایه در این فصل آشکارا نوزاد در برابر پیر است. بیشتر مفسران بر همین مبنا باورهای دائویی دیرآیندتر را پیش‌فرض گرفته‌اند و در زمینه‌ای این جملات را خوانده‌اند که با جادوی جوان‌سازی و معجون‌های دوام عمر کاهنان دائویی قرون بعدی سازگاری پیدا کند. متن اما به این موضوع مربوط نمی‌شود و جملاتش به قدر کافی صریح است. دو قطبی اصلی‌ای که با نوزاد/ پیر پیوند برقرار کرده، زنده/ مرده یا زودگذر/ دیرپا نیست، بلکه بیش از اینها، توانمند/ ناتوان است. نگرش دائویی در برابر اندیشه‌ی ایرانی که اقتدار و نیروی انسانی را ستایش می‌کرد، هوادار ضعف و سستی و ناتوانی است. به همین خاطر در مقابل نگرش مهرپرستانی که ایزد خود را در قالب جوانی جنگاور تصویر می‌کردند، یا زرتشتیانی که پهلوانان زورمند میانسال را می‌ستودند، نوزاد را برکشیده و مهم شمرده است. نوزاد از این رو در این فصل دستمایه‌ایست برای نمادپردازی درباره‌ی سرزندگی و تندرستی، که در ضمن با انگاره‌ی جنگاورانه‌ی پهلوانان آریایی هم مخالف باشد.

در بند نخست می‌خوانیم:

«۵۵.۱: (کسی که) از فضیلتی زیاد انباشته شده،

به نوزادی برهنه شبیه است».

چنان که پیشتر هم گفتیم، فضیلت در اینجا به خاصیتی اخلاقی مثل اشه‌ی اوستایی یا ارته‌ی پارسی باستان اشاره نمی‌کند، بلکه نیروی فراگیر و عامِ جان‌بخش در طبیعت را مراد می‌کند. در منابع اوستایی و سنگ‌نگاره‌های پارسی باستان، تجلی بیرونی فضیلت (اشه/ ارته) بدن انسانی است جنگاور که جوان یا میانسال باشد و نیروهایی پرورده و اراده‌ای استوار داشته باشد. روشن است که راوی «دائو ده جینگ» به دنبال برابرنهادی و رقیبی برای این تصویر از انسان آرمانی می‌گشته، و چون با اراده‌ی آزاد یا بزرگداشت قدرت انسانی میانه‌ی خوبی نداشته، نسخه‌ای از بدن انسان را در نظر گرفته که سرشار از نیروی حیاتی است، اما در ضمن به شدت سست و ناتوان و ضعیف هم هست. این بدن به نوزاد تعلق دارد و بر همین مبناست که از «ده» سرشار دانسته شده است.

«۵۵.۲: زنبور و عقرب و مار و افعی نیش‌اش نمی‌زنند

ددان وحشی بر او غلبه نمی‌کنند

پرندگان شکاری به او حمله نمی‌آورند و چنگ نمی‌اندازند».

در سنت ایرانی انسان آرمانی با غلبه بر جانوران زیانکار قدرت خود را به اثبات می‌رساند. داریوش بزرگ بر مهر سلطنتی خود بر گردونه‌ای در حال شکار شیر بازنموده شده و در این قالب از سنتی آشوری و میانرودانی پیروی کرده است. در تخت جمشید تصویر نمادین پارسی در حال جنگیدن و غلبه بر هیولایی جانوری است که نماد خرفسترهاست، و اینها جانوران زیانکارِ آفریده‌ی اهریمن هستند که مهم‌ترین نمونه‌هایشان عبارتند از مار و وزغ و حشرات سمی و ددان وحشی مثل گرگ. جالب است که بند دوم دقیقا همین تصویر را در نظر دارد. یعنی از جانورانی یاد کرده که بیشترشان در سنت ایرانی خرفستر قلمداد می‌شوند. در این میان تنها پرنده‌ی شکاری است که در ایران مقدس است، و زنبور عسل که نیکو قلمداد می‌شود. اما در این دوران هنوز پرورش زنبور در چین رواجی نداشته و

بنابراین منظور از «فِی» (蜂) باید زنبور وحشی باشد، که در ایران هم خرفستر بوده است. یعنی با استثنای پرنده‌ی شکاری، در این بند فهرستی از خرفسترها را می‌بینیم که در سنت ایرانی مغلوب انسان آرمانی می‌شوند.

راوی می‌گوید کودک نوزاد چینی از پهلوان آریایی ایمن‌تر است، چون اصولا برای نبرد با این جانوران به خارج از خانه نمی‌رود. از این رو جانوران خطرناک و سمی آسیبی به نوزادان نمی‌رسانند، چون اصولا به آنها دسترسی ندارند. این عبارت البته نادرست است و امکان دارد که عقرب و مار در خانه کودکی را بگزند. با این حال راوی به جنبه‌ی نمادین قضیه کار دارد و چندان در بند صحت و دقت گزاره‌ها نیست. چنان که در بندهای بعدی هم این امر نمایان است:

«۵۵.۳: استخوان‌هایش شکننده‌اند و عضلاتش سست، اما محکم نگه می‌دارد

۵۵.٤: هنوز از هم‌آغوشی فُرج و نره چیزی نمی‌داند، اما (نره‌اش) کامل برمی‌خیزد

(چون) پشتاب‌اش چنین به اوج می‌رسد.

۵۵.۵: کل روز را گریه و زاری می‌کند، اما صدایش خش بر نمی‌دارد

(چون) صلح‌اش چنین در اوج است».

این گزاره‌ها اغلب نادرست است. درست است که کودک نوزاد به نسبت مشتی قوی دارد و چیزها را در انگشتانش می‌فشارد، اما این به قدرت بدنی‌اش مربوط نیست و حرکتی بازتابی است، بازمانده از دورانی که نوزادان بر گردن و سینه‌ی مادران می‌آویختند و توسط ایشان جابه‌جا می‌شدند. به همین ترتیب این که آلت پسربچه‌ها دچار نعوذ شود، بدان معنا نیست که توانایی انزال را هم دارند. یا صدای گریه کردن نوزاد با به کار گرفتن تارهای صوتی همراه نیست. یعنی در اینجا صفاتی به نوزادان منسوب شده که نادرست است. با این حال منطق کلی سخن روشن است. همان توانمندی‌هایی که در متون اوستایی و پارسی باستان در جنگاور میانسال ستوده شده، اینجا به نوزاد مربوط شده است، هرچند آمیخته با اغراق و گزافه‌گویی فراوان.

بند ششم شعری است که احتمالا همچون زبانزدی مجزا وجود داشته است:

«۵۵.٦: دانستنِ صلح را ماندگاری می‌نامند دانستنِ ماندگاری را روشنایی می‌نامند

بهره‌ی زندگی را بختیاری می‌نامند قلبی که خشم را سامان بخشد را نیرومند می‌نامند.»

راوی این شعر را به خدمت گرفته تا آشتی و صلح درونی نوزاد با محیطش را به ماندگاری و توانمندی تعبیر کند. نکته‌ی جالب درباره‌ی مصراع آخر است، که می‌توان آن را همچون غلبه‌ی قصد و ذهن بر نیروی خشم تعبیر کرد. اگر چنین باشد، با برداشت ایرانی درباره‌ی ضرورت غلبه بر خشم همخوانی دارد و چه بسا وامگیری‌ای از آن باشد. اما از سوی دیگر این را می‌توان به صورت چیرگی ذهن یا قصد بر نفس و دم و بازدم هم در نظر گرفت. که در این حالت به فنون خویشتنداری و مراقبه‌ی اولیه‌ای اشاره می‌کند که از دیرباز در همه‌ی جوامع وجود داشته و دست کم در ایران پیشینه‌ای بسیار کهن دارد و در مراقبه‌ی بوداییان و آداب زرتشتیان در این هنگام رواجی داشته است.

بند پایانی، همه‌ی این بحث‌ها را به دوقطبی مرگ و زندگی مربوط می‌کند و تنها اینجاست که این محور مهم می‌شود. یعنی در باقی متن محور اصلی همان قدرت در برابر ضعف است و نه فنا و بقا.

«۵۵.۷: قاعده آن است که چیزهای نیرومند پیر شوند

به این روند می‌گویند بی‌راه

(چیزهای) بی‌راه زود خاتمه می‌یابند».

پیام این جملات هم به روشنی در ادامه‌ی بحث فصل ۵۵ قرار می‌گیرد. این فصل در نکوهش قدرت و در ستایش سستی و ضعف انسانی نوشته شده، و در مقام جمع‌بندی می‌گوید که مردان نیرومند (که میانسال‌اند) بنا به هنجاری طبیعی پیر و ناتوان خواهند شد، و زود خاتمه پیدا می‌کنند. لابد در برابر نوزادانی که سست و ناتوان‌اند، دیرتر می‌پایند و دیرتر به آخر خط می‌رسند.

بخش پنجاه و ششم: برگردان و زند فصل پنجاه و ششم

گفتار نخست: برگردان فصل پنجاه و ششم

知者不言，言者不知。

塞其兌，閉其門，挫其銳，解其分，和其光，同其塵，是謂玄同。

故不可得而親，不可得而踈；不可得而利，不可得而害；不可得而貴，不可得而賤。

故為天下貴。

۵٦.۱: آنکس که می‌داند، نمی‌گوید
آنکس که می‌گوید، نمی‌داند.

۵٦.۲: آن داد و ستد را مهار کن　　آن دروازه‌ها را ببند
تیزیِ آن (سلاح) را بشکن　　آن گره را شل کن

با آن روشنایی صلح کن		با آن غبار یگانه شو

۵٦.۳: این همان است به آن یگانگیِ تیره می‌گویند

۵٦.۳: بنابراین، اما نشاید (با او) صمیمی شد		اما نشاید (به او) بی‌توجهی کرد

اما نشاید (از او) سود برد		اما نشاید (از او) زیان دید

اما نشاید (به او) ارج نهاد		اما نشاید (او را) تحقیر کرد

۵٦.٤: از این رو در زیر آسمان ارجمند شمرده می‌شود.

فصل پنجاه و ششم با تک‌بیتی مشهور و زیبایی آغاز می‌شود: «تْسی ژِه بو یَن/ یَن ژِه بو تْسی»:

知者不言，言者不知。

知 (تْسی: دانش، آموزاندن) 者 (ژِه: پسوند صفت برتر؛ –تر/ –ترین، صفت فاعلی) 不 (بو: نه) 言 (یَن: گفتن، بحث، اعلام)

言 (یَن: گفتن، بحث، اعلام) 者 (ژِه: پسوند صفت برتر؛ –تر/ –ترین، صفت فاعلی) 不 (بو: نه) 知 (تْسی: دانش، آموزاندن)

یعنی: «آنکس که می‌داند، نمی‌گوید		آنکس که می‌گوید، نمی‌داند»

بند دوم شعری است سه‌بیتی با مصراع‌های سه کلمه‌ای، که با یک جمله‌ی چهار کلمه‌ای دنبال می‌شود، این جمله‌ی آخری (是謂玄同) را به نظرم بهتر است در بندی جداگانه بگنجانیم. چون در بندهای بعدی هم مشابه همین الگو را داریم و جمله‌ی توضیحی بعد از شعر در بندی مستقل آمده است. کلمات سازنده‌ی شعر چنین‌اند:

:

塞其兑，　閉其門，

挫其銳，　解其分，

和其光，　同其塵，

塞 (سای: چپاندن، مهار کردن، ارضا کردن، جبران، رشوه دادن، معتمد) 其 (چی: او، آن) 兑 (دویی: تبادل کردن)

閉 (بی: بستن، مسدود کردن) 其 (چی: او، آن) 門 (مِن: دروازه، درگاه)

挫 (تْسوئُو: شکستن، خم کردن، هجوم) 其 (چی: او، آن) 銳 (روئی: تیز، نوک‌دار)

解 (جیِه: شل کردن، حل کردن، تقسیم، گشوده) 其 (چی: او، آن) 分 (فِن: تقسیم، توزیع، شکستن، جدا کردن)

和 (هِه: بستن، صلح، مهربان، گرم) 其 (چی: او، آن) 光 (گوانگ: نور، روشن، شکوه)

同 (تُنگ: همان، با هم، همچنین) 其 (چی: او، آن) 塵 (چِن: غبار، ردپا، خاک‌آلود)

یعنی: « آن داد و ستد را مهار کن　　　آن دروازه‌ها را ببند

تیزیِ آن (سلاح) را بشکن　　　آن گره را شل کن

با آن روشنایی صلح کن　　　با آن غبار یگانه شو».

در مصراع اول «دویی» (兑) شکل دیگری از ثبت «دوئی» (兌) و همان معنا را می‌دهد. این مصراع و خیلی از بخش‌های دیگر این شعر پیشتر در فصل ۵۲ هم آمده‌اند و بنابراین این دو فصل با هم ارتباط درونی دارند. مترجمان اغلب این مصراع را «روزنه را مسدود کن»[1] یا «او جلوی سوراخها را می‌بندد»[2] یا حتا «لب از سخن فرو بستن»[3] ترجمه کرده‌اند، اما چنان که گذشت، معنای اصلی آن باید «داد و ستد را مهار کن» باشد. بند چهارم را همه به شکلی که اینجا

[1] Chen, 1989: 188.

[2] Henricks, 1989: 218.

[3] پاشائی، ۱۳۷۱: ۴۷۱.

آورده‌ام ترجمه کرده‌اند، اما «فِن» (分) که به «گره» ترجمه شده در اصل این معنی را نداشته است. پس این بند را می‌توان به این صورت هم برگرداند: «آنچه که تکه تکه شده را توزیع کن». مصراع ششم را هم بیشتر مترجمان «گرد و غبار را فرو بنشان» ترجمه کرده‌اند. اما چنین فعلی در جمله نیست و منظور آن است که با گرد و غبار یگانه شو، همچنان که با روشنایی صلح می‌کنی. در جمله‌ی بعدی هم «تُنگ» (同) در همین معنای همسانی و یگانه شدن به کار گرفته شده است.

جمله‌ی پایانی شعر که آن را جدا کرده و در بند مجزایی آورده‌ام، این کلمات را دارد:

是 (شی: بودن، باشه) **謂** (وِی: گفتن) **玄** (شوان: عمیق و سیاه، آسمان) **同** (تُنگ: همان، با هم، همچنین)

یعنی: «این همان است به آن یگانگیِ تیره می‌گویند».

بند سوم هم ساختاری مشابه دارد. یعنی شعری است سه بیتی با مصراع‌های پنج کلمه‌ای، که چهارتایش تکراری است. فقط در ابتدای این شعر یک کلمه‌ی اضافی (故) داریم، که انگار برای چسباندن شعر به بخش‌های پیشین به آن افزوده شده و در معنای آن اثر چندانی ندارد:

故不可得而親，　　　不可得而踈；

不可得而利，　　　不可得而害；

不可得而貴，　　　不可得而賤。

نشانه‌های برسازنده‌ی این شعر چنین‌اند:

故 (گو: پیر، قدیمی، بنابراین) **不** (بو: نه) **可**: (کْئو: قید امکان: شاید که...، ممکن است که...) **得** (دِه: به دست آوردن، قرارداد، نتیجه، مناسب) **而** (اِر: و، آنگاه، اما) **親** (چین: صمیمی، وادین، خویشاوند، ازدواج، بوسیدن، درست)

不 (بو: نه) 可: (کْئو: قید امکان: شاید که...، ممکن است که...) 得 (دِه: به دست آوردن، قرارداد، نتیجه، مناسب)

而 (اِر: و، آنگاه، اما) 疎 (سی: بی‌توجه، غفلت، پراکندگی، دوری)

不 (بو: نه) 可: (کْئو: قید امکان: شاید که...، ممکن است که...) 得 (دِه: به دست آوردن، قرارداد، نتیجه، مناسب)

而 (اِر: و، آنگاه، اما) 利 (لی: سود، کامیابی، تیز)

不 (بو: نه) 可: (کْئو: قید امکان: شاید که...، ممکن است که...) 得 (دِه: به دست آوردن، قرارداد، نتیجه، مناسب)

而 (اِر: و، آنگاه، اما) 害 (هَی: زخمی کردن، باعث شدن، کشتن، خطرناک)

不 (بو: نه) 可: (کْئو: قید امکان: شاید که...، ممکن است که...) 得 (دِه: به دست آوردن، قرارداد، نتیجه، مناسب)

而 (اِر: و، آنگاه، اما) 貴 (گوئی: گرانبها، اشرافی، عالیجناب)

不 (بو: نه) 可: (کْئو: قید امکان: شاید که...، ممکن است که...) 得 (دِه: به دست آوردن، قرارداد، نتیجه، مناسب)

而 (اِر: و، آنگاه، اما) 賤 (جیَن: ارزان، پست، بد، تحقیر، تنفر)

یعنی: « بنابراین، اما نشاید (با او) صمیمی شد   اما نشاید (به او) بی‌توجهی کرد

اما نشاید (از او) سود برد   اما نشاید (از او) زیان دید

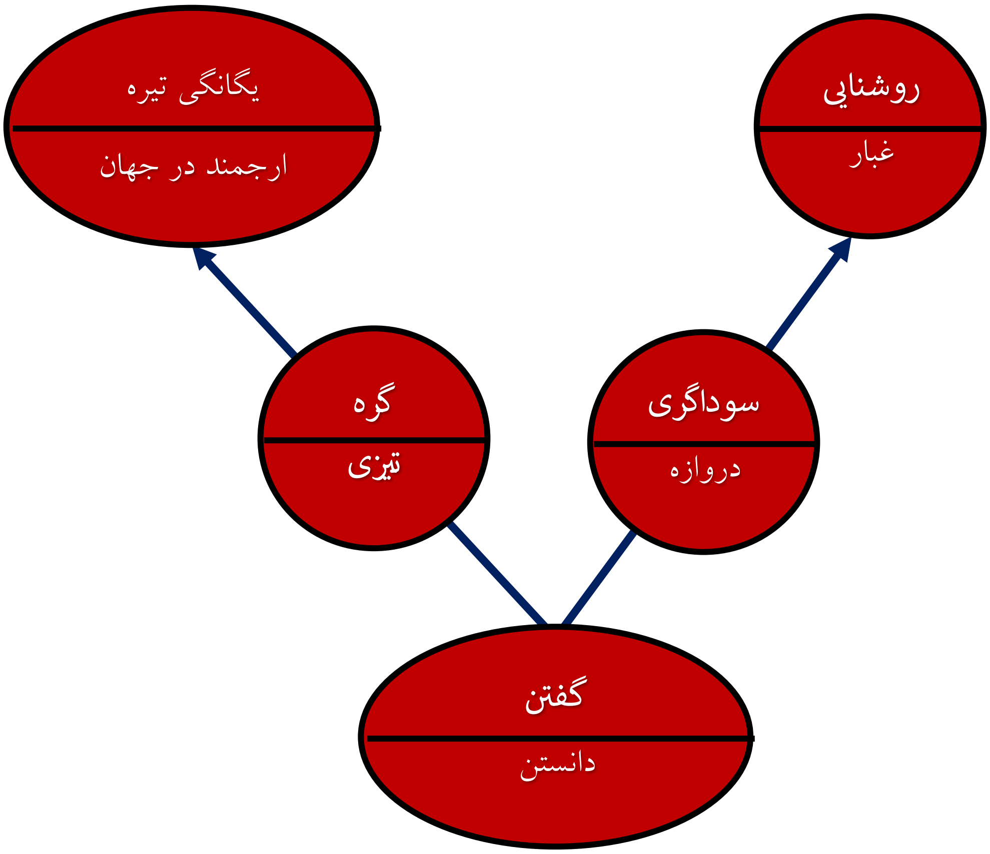
اما نشاید (به او) ارج نهاد   اما نشاید (او را) تحقیر کرد».

آخرین بند فصل ٥٦ تک جمله‌ایست که از این نشانه‌ها تشکیل یافته، و مانند شعر پیشین شرحی افزوده شده به شعر است. بر همین مبنا بهتر است تک جمله‌ی قبلی را هم بندی مجزا در نظر بگیریم.

故 (گو: پیر، قدیمی، بنابراین) 為 (وِی: کردن، ساختن، بودن) 天 (تیان: آسمان) 下 (شیا: پایین، فروپایه، بعدی)

貴 (گوئی: گرانبها، اشرافی، عالیجناب)

یعنی: «از این رو در زیر آسمان ارجمند شمرده می‌شود».


یگانگی تیره
ارجمند در جهان
روشنایی
غبار
گره
تیزی
سوداگری
دروازه
گفتن
دانستن

گفتار دوم: زند فصل پنجاه و ششم

آغازگاه فصل ٥٦ –به همراه «راه هزار فرسنگی از یک قدم آغاز می‌شود»– مشهورترین بخش از «دائو ده جینگ» است، و به قدری در بافتهای گوناگون تکرار شده که معنای اصلی خود را از دست داده است. اگر این عبارت زیبا را در زمینه‌ی این فصل و گفتمان جدلی کتاب بخوانیم، در می‌یابیم که بخشی از رکنِ دانش‌ستیزی و طرد خرد محسوب می‌شود:

«٥٦.١: آنکس که می‌داند، نمی‌گوید

آنکس که می‌گوید، نمی‌داند».

منظور از این جمله تردید در ماهیت شناخت‌شناسانه‌ی گزاره‌های صادق و کاذب نیست، و درباره‌ی نسبیت حقیقت و تناسب آن با واقعیت هم سخن نمی‌گوید. به این دلیلِ ساده که همه‌ی اینها در فرهنگ چینی مفاهیمی بسیار دیرآیندتر هستند و در «دائو ده جینگ» مضمون‌هایی شبیه به آن دیده نمی‌شود. در مقابل، در متن بدنه‌ای گفتمانی داریم که خرد و دانایی را خوار می‌شمارد و پرهیز از آن را تبلیغ می‌کند. این جملات بدان معناست که دانایان و خردمندانی که چیزی را می‌آموزانند و درباره‌ی دانش سخن می‌گویند، قابل اعتماد نیستند و دروغگویی بیش به حساب نمی‌آیند. چون دانای راستین خاموش و بی‌سخن است.

این گزاره البته نادرست است. چون اصولا فرایند دانستن با سهیم شدن دانایی همراه است و بازتابی زبانی پیدا می‌کند. بنابراین این جمله –گذشته از زیبایی‌اش– هم نادرست است و هم غیربدیهی. اما چرا فصل ٥٦ با چنین جمله‌ای آغاز می‌شود؟ اگر بند دوم را بخوانیم دلیل‌اش را در می‌یابیم:

«٥٦.٢: آن داد و ستد را مهار کن — آن دروازه‌ها را ببند
تیزیِ آن (سلاح) را بشکن — آن گره را شل کن
با آن روشنایی صلح کن — با آن غبار یگانه شو».

این شعر سه‌بیتی آشکارا در ادامه‌ی شعری مشابه در فصل ٥٢ قرار می‌گیرد و همان اندرز را تکرار می‌کند: دروازه‌های شهر را ببند، از ورود بیگانگان (قاعدتا آریایی‌ها) جلوگیری کن، و بازرگانی را (که در دست ایرانی‌تبارهاست) مهار کن. اینجا چهار اندرز دیگر در ادامه‌ی بیت نخست آمده که تازه است: تیزی سلاح را بشکن، به اخلاق رعیت و آداب کشاورزان اشاره می‌کند و آن را ارج می‌نهد، در برابر اخلاق جنگاوران که با آرای زرتشتی–ایرانشهری سنخیت بیشتری دارد. مصراع چهارم «آن گره را شل کن» چندین معنای دیگر هم می‌تواند بدهد. در این معنا آن را در پیوند با بند نخست و امری شناختی تعبیر کرده‌اند. در حالی که معنای اصلی این جمله احتمالا این بوده که «چیزهای تکه تکه شده را توزیع کن»؛ و این شاید به توزیع داشته‌ها و اموال و مهار انباشت‌شان در خزانه‌ها و گنجها اشاره کند. الگویی که با حضور طبقه‌ی جنگاوران و شکل‌گیری نظمهای سیاسی پیوند خورده است. دو جمله‌ی پایانی هم چنین خوانشی را تایید می‌کنند. چون هم می‌گوید با روشنایی صلح کن، که به آرای زرتشتی و ایرانی نزدیک است، و هم می‌گوید با غبار و خاک‌آلودگی یگانه شو، که ضد آن است. در بند بعدی بر این سویه‌ی دوم تاکید می‌کند:

«٥٦.٣: این همان است به آن یگانگیِ تیره می‌گویند».

یعنی یگانگی (با غبار) مهمتر است و تیره هم هست. یعنی موضع‌گیری متن در مقابل روشنایی- دانایی جنگاورانه است، و در جانبداری از غبارآلودگی-نادانی رعیت کشاورز. آن یگانگی با غبار هم اهمیت بیشتری در این بین دارد و در پایان شعر بعدی می‌بینیم که با ارجمند بودن در زیر آسمان برابر نهاده شده است.

بند بعدی باز شعری است سه بیتی:

«٥٦.٣: بنابراین، اما نشاید (با او) صمیمی شد — اما نشاید (به او) بی‌توجهی کرد

اما نشاید (از او) سود برد — اما نشاید (از او) زیان دید

اما نشاید (به او) ارج نهاد — اما نشاید (او را) تحقیر کرد».

تفسیرهای فراوانی درباره‌ی این سه بیت وجود دارد. اغلب مترجمان و مفسران می‌گویند موضوع این بیت‌ها راه (دائو) است. هرچند این نکته از خودِ شعر بر نمی‌آید. شعر اصولا متنی مجزا و زبانزدی مستقل به نظر می‌رسد که توسط ویراستار برگرفته شده و همچون گواهی در کتاب گنجانده شده است. منظور از آن چیزی که سود و زیانی ندارد و ارج و تحقیری را برنمی‌تابد و صمیمیت و بی‌اعتنایی درباره‌اش شایسته نیست، به نظرم همان «یگانگی تیره» است. یا دست کم ویراستار شعر را برای توضیح این مفهوم به خدمت گرفته است. در این معنا اندرز شعر، که با طرد دانایی شروع شده بود، به اینجا ختم می‌شود که باید بی‌سوگیری و خنثا بود. مثل یگانگی تیره با غبار و خاک. وضعیتی که چه بسا کشاورزان چینی در آن هنگام با آن همذات‌پنداری می‌کرده‌اند. بند پایانی به همین وضعیت خوار و فروپایه وعده‌ی بهبود می‌دهد:

«٥٦.٤: از این رو در زیر آسمان ارجمند شمرده می‌شود».

اما جای تردید هست که این وعده با عینیتی همراه باشد.

بخش پنجاه و هفتم: برگردان و زند فصل پنجاه و هفتم

گفتار نخست: برگردان فصل پنجاه و هفتم

以正治國，以奇用兵，以無事取天下。
吾何以知其然哉？以此：天下多忌諱，而民彌貧；民多利器，國家滋昏；人多伎巧，奇物滋起；法令滋彰，盜賊多有。
故聖人云：我無為，而民自化；我好靜，而民自正；我無事，而民自富；我無欲，而民自樸。

۵۷.۱: پس وقتی بر دولت حکم می‌رانی، سرراست و منظم عمل کن
پس وقتی سربازان را به خدمت می‌گیری، غافگیرانه عمل کن
پس وقتی بر جهان (زیر آسمان) چیره می‌شوی، هیچ کاری نکن

۵۷.۲: پس من از کجا بدانم که این جوری است؟ پس اینطوری!

۵۷.۳: (هرچه) حرمت‌ها و پرهیزها در زیر آسمان بیشتر باشد آنگاه رعیت تنگدست‌تر می‌شوند

(هرچه) رعیت استعداد و کامیابی بیشتری داشته باشند گیجی و ابهام در دولت و تیول بیشتر می‌شود

(هرچه) آدمها مهارت و فناوری بیشتری داشته باشند بیشتر چیزهای عجیب وغریبی درست می‌کنند

(هرچه) قوانین نیکو و آشکار افزایش یابند راهزنان بیشتری صدمه‌های فراوانتری به بار می‌آورند

۵۷.٤: بنابراین پادشاه مردم می‌گوید:

من هیچ کاری نمی‌کنم (بی‌کاره‌ام) اما رعیت خودشان دگرگون می‌شوند

سزاوار است که من ساکن باقی بمانم اما رعیت خودشان منظم می‌شوند

من هیچ کاری نمی‌کنم اما رعیت خودشان به رفاه می‌رسند

من هیچ قصدی ندارم اما رعیت خودشان صاف و ساده‌اند.

فصل پنجاه و هفتم از سه بند طولانی تشکیل یافته که دو شعر به نسبت مفصل را هم در بر می‌گیرند. بند نخست آن سه جمله‌ی منثور است با این کلمات:

以 (ای: پس) **正** (ژِنگ: مستقیم، راست، زیبا، منظم) **治** (ژی: درمان کردن، حکم راندن، تنبیه کردن) **國** (گوئُو: سرزمین، دولت، پایتخت)

以 (ای: پس) **奇** (چی: عجیب و غریب، شگفت‌انگیز) **用** (یُونگ: استفاده کردن، به کار گرفتن، خوردن) **兵** (بینگ: جنگ، اسلحه، سرباز)

以 (ای: پس) **無** (وو: نه، هیچ) **事** (شِه: چیز، کار، خدمت، سانحه) **取** (چو: گرفتن، دریافت کردن، گزینش) **天** (تیان: آسمان) **下** (شیا: پایین، فروپایه، بعدی)

یعنی: «پس وقتی بر دولت حکم می‌رانی، سرراست و منظم عمل کن/ پس وقتی سربازان را به خدمت می‌گیری، غافگیرانه عمل کن/ پس وقتی بر جهان (زیر آسمان) چیره می‌شوی، هیچ کاری نکن».

بند دوم از دو بخش مجزا تشکیل یافته که اولی پرسش و پاسخی به نثر است و دومی شعری چهار بیتی. اینها را به نظرم باید جدا کرد و در دو بند مستقل گنجاند. به این ترتیب بند دوم به این سطر منحصر می‌شود:

吾何以知其然哉？以此：

吾 (ووا: من، مال من) **何** (هِه: چی؟ کی؟ چرا؟ کجا؟) **以** (ای: پس) **知** (تْسی: دانش، آموزاندن) **其** (چی: او، آن) **然** (رَن: سوزاندن، به این شکل، اما، درست) 哉 (زای: علامت تعجب و تاکید در جمله)!

以 (ای: پس) **此** (تْسی: این، اینجا)

یعنی: «پس من از کجا بدانم که این جوری است؟ پس اینطوری!»

بدنه‌ی بند دوم، که جدایش کردم و با بند سوم برچسب‌اش زده‌ام، شعری است چهار بیتی که کلمه‌ی اولی‌اش چون ترکیبی است (**天下**: زیر آسمان/ جهان)، یک واژه اضافی دارد:

天下多忌諱，　　而民彌貧；
民多利器，　　國家滋昏；
人多伎巧，　　奇物滋起；
法令滋彰，　　盜賊多有。

نشانه‌های برسازنده‌ی این شعر چنین‌اند:

天 (تیان: آسمان) **下** (شیا: پایین، فروپایه، بعدی) **多** (دووُ: خیلی، بیشتر) **忌** (جی: حسود، ترس، تابو، پرهیز) **諱** (هوئی: پرهیز از تماس، تابو، حرام بودن)

而 (ارِ: و، آنگاه، اما) 民 (مین: مردم، شخص، رعیت) 彌 (می: پُر کردن، دور، پوشاندن، شست از کمان کشیدن، بیشتر) 貧 (پین: فقیر، پرحرف، نابسنده)

民 (مین: مردم، شخص، رعیت) 多 (دووُ: خیلی، بیشتر) 利 (لی: سود، کامیابی، تیز) 器 (چی: ابزار، اندام، استعداد)

國 (گوئُو: سرزمین، دولت، پایتخت) 家 (جیا: خانه، خانمان، تیول، (جانور) رام) 滋 (زی: بالیدن، رشد، افزایش، مزه، علت) 昏 (هون: غروب، گیج، مبهم، بیهوش)

人 (رنِ: مردم، انسان) 多 (دووُ: خیلی، بیشتر) 伎 (جی: مهارت) 巧 (چیاو: مهارت، فن، چشمگیر، حقه‌بازی، شانسی)

奇 (چی: عجیب و غریب، شگفت‌انگیز) 物 (وو: چیز) 滋 (زی: بالیدن، رشد، افزایش، مزه، علت) 起 (چیئی: برخاستن، ایستادن، آغاز، راه انداختن)

法 (فا: قانون، هنجار، رسم، روش) 令 (لینگ: فرمان دادن، ساختن، نیکو، فصل) 滋 (زی: بالیدن، رشد، افزایش، مزه، علت) 彰 (ژانگ: آشکار، روشن)

盜 (دَئو: دزدیدن، راهزن) 賊 (زیِ: خراب کردن، کشتن، صدمه زدن، بدکار) 多 (دووُ: خیلی، بیشتر) 有 (یُوو: فراوان، داشتن)

یعنی: « (هرچه) حرمت‌ها و پرهیزها در زیر آسمان بیشتر باشد   آنگاه رعیت تنگدست‌تر می‌شوند

(هرچه) رعیت استعداد و کامیابی بیشتری داشته باشند   گیجی و ابهام در دولت و تیول بیشتر می‌شود

(هرچه) آدمها مهارت و فناوری بیشتری داشته باشند   بیشتر چیزهای عجیب وغریبی درست می‌کنند

(هرچه) قوانین نیکو و آشکار افزایش یابند   راهزنان بیشتری صدمه‌های فراوانتری به بار می‌آورند».

این شعر بسیار مهم و کلیدی است و برای فهم محتوای اصلی «دائو ده جینگ» ارزشی فراوان دارد. به همین خاطر اشتباه ترجمه شدن‌اش می‌تواند گمراه کننده باشد. در ترجمه‌های مرسوم از این شهر به نظرم خطاهایی آشکار بارها تکرار شده است. نخست آن که تمایز روشنی که میان مفهوم خاص انسان (رِن: 人) و رعیت (مین: 民) می‌بینیم نادیده انگاشته شده و هردو کلمه «مردم» ترجمه شده‌اند. در حالی که «رِن» کلمه‌ای عمومی است و آدم و انسان را نشان می‌دهد و «مین» واژه‌ای خاص است و به طبقه‌ی اجتماعی رعیت، یعنی کشاورزان چینی اشاره می‌کند که نسبت به اشراف فرودست‌تر هستند و در موقعیتی نزدیک به بردگان جای دارند. محتوای هردوی این واژگان به مفهوم «مردم» هم تعمیم می‌یابد، اما به ویژه وقتی در کنار هم آمده‌اند، آشکارا به دو مفهوم متمایز اشاره می‌کنند.

خطای دیگر آن است که بیت دوم را جمهور مترجمان چنین برگردانده‌اند: «هرچه جنگ‌افزارهای مردم تیزتر باشند/ بیشتر سر به شورش بر می‌دارند». در حالی که «هون» را نمی‌توان به شورش ترجمه کرد و «لی چی» هرچند «ابزار تیز» هم معنی می‌دهد، اما در اینجا با توجه به بافت جملات دیگر، قاعدتا به امری روانی و ذهنی اشاره می‌کند و معنای اصلی‌اش که «استعداد و کامیابی» است بیشتر با بافت متن سازگاری دارد. در بیت آخری هم گرایشی هست که «لینگ» و «ژانگ» را که صفت قانون هستند، به صورت فعل ترجمه کنند، یا نادیده بگیرند. شاید به این خاطر که مخالفت با قانون نیکو و روشن غیربدیهی می‌نموده است.

بند پایانی این فصل که در نسخه‌ی کلاسیک سومین و در ترجمه‌ی ما چهارمین بند را تشکیل می‌دهد نیز شعری است طولانی در چهار و نیم بیت:

故聖人云：

我無為,　　　而民自化；
我好靜,　　　而民自正；
我無事,　　　而民自富；
我無欲,　　　而民自樸。

کلمات برسازنده‌ی این شعر چنین‌اند:

故 (گو: پیر، قدیمی، بنابراین) 聖 (شِنگ: دانایی، مقدس، نجیبزاده، پادشاه، خبره) 人 (رِن: مردم، انسان) 云 (یون: گفتن: سخن)

我 (ووآ: مرا، مال من، ما را، کشتن، تعصب) 無 (وو: نه، هیچ) 為 (وِی: کردن، ساختن، بودن)

而 (اِر: و، آنگاه، اما) 民 (مین: مردم، شخص، رعیت) 自 (زی: خود، خویش، البته) 化 (هوا: تبدیل، شدن، مردن، ذوب شدن)

我 (ووآ: مرا، مال من، ما را، کشتن، تعصب) 好 (هاو: خوب، مهربان، آماده، شایسته) 靜 (جینگ: ساکن، ساکت، مؤدب)

而 (اِر: و، آنگاه، اما) 民 (مین: مردم، شخص، رعیت) 自 (زی: خود، خویش، البته) 正 (ژِنگ: مستقیم، راست، زیبا، منظم)

我 (ووآ: مرا، مال من، ما را، کشتن، تعصب) 無 (وو: نه، هیچ) 事 (شِه: چیز، کار، خدمت، سانحه)

而 (اِر: و، آنگاه، اما) 民 (مین: مردم، شخص، رعیت) 自 (زی: خود، خویش، البته) 富 (فو: فراوان، غنی)

我 (ووآ: مرا، مال من، ما را، کشتن، تعصب) 無 (وو: نه، هیچ) 欲 (یو: قصد، میل)

而 (اِر: و، آنگاه، اما) 民 (مین: مردم، شخص، رعیت) 自 (زی: خود، خویش، البته) 樸 (پو: ساده، صادق، [چوبِ] نتراشیده)

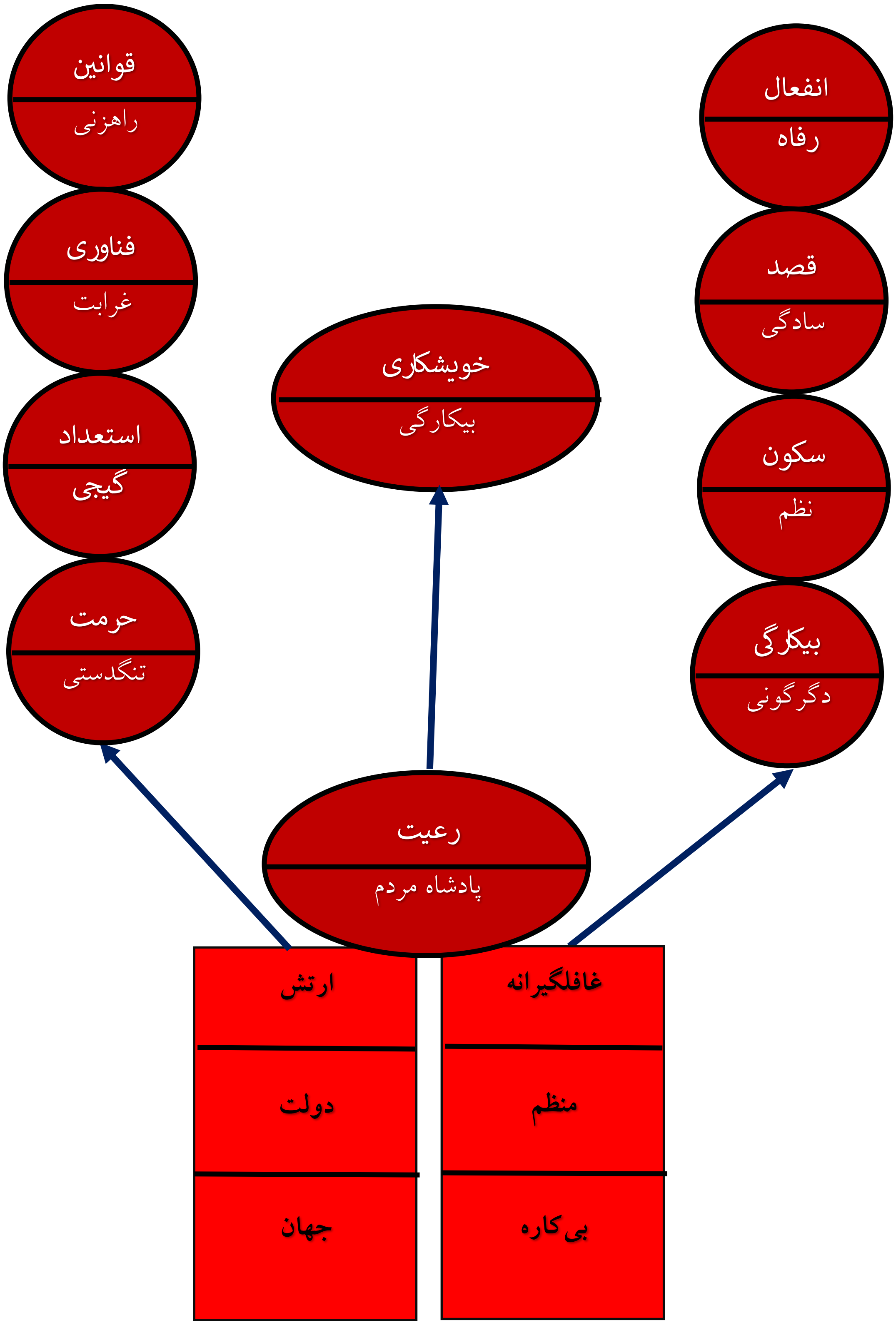
یعنی:« بنابراین پادشاه مردم می‌گوید:

من هیچ کاری نمی‌کنم (بی‌کاره‌ام)   اما رعیت خودشان دگرگون می‌شوند

سزاوار است که من ساکن باقی بمانم   اما رعیت خودشان منظم می‌شوند

من هیچ کاری نمی‌کنم　　　اما رعیت خودشان به رفاه می‌رسند

من هیچ قصدی ندارم　　　اما رعیت خودشان صاف و ساده‌اند».



گفتار دوم: زند فصل پنجاه و هفتم

این فصل را می‌توان نوعی سیاست‌نامه‌ی کهن چینی دانست، که می‌کوشد در برابر روایت ایرانشهری نسخه‌ای بومی به دست دهد. ساختار این نظم سیاسی از جامعه‌ی باستانی چین برآمده، اما رمزگذاری مفاهیم و ارزش‌ها در آن درست واژگونه‌ی چیزی است که در سیاست ایرانشهری آن روزگار می‌بینیم. نخستین بند بسیار مهم و بیانگر است، چون سلسله مراتب جهان در چشم چینی‌های قدیم را نشان می‌دهد:

«۵۷.۱: پس وقتی بر دولت حکم می‌رانی، سرراست و منظم عمل کن

پس وقتی سربازان را به خدمت می‌گیری، غافگیرانه عمل کن

پس وقتی بر جهان (زیر آسمان) چیره می‌شوی، هیچ کاری نکن».

در اینجا می‌بینیم که جهان اجتماعی چینی به سه بخش متمایز تقسیم شده است. از سویی دولت و مردم را داریم، و از سوی دیگر ارتش و سربازان را، و در کنار اینها جهان زیر آسمان و ده‌هزار چیزِ مقیم آن را. این نظم سه‌لایه‌ای که در اینجا می‌بینیم در متون کهن چینی فراوان تکرار می‌شود و چنین می‌نماید که مستقل از سنت فکری، وجه مشترک تصویر ذهنی چینی‌های قدیم درباره‌ی دنیایشان بوده است. نظمی مشابه را در متون دیگری نیز می‌توان یافت که ارتباطی به چین ندارند، اما به همین سه لایه‌ای بودن دنیا قایل هستند. در منابع کهن سومری و ایلامی اشاره‌هایی به سه قلمرو زمین و آسمان و هوا (بین این دو) به چشم می‌خورد و در وداها همین الگو را داریم و گفته

شده که در هر طبقه یازده خدای مهم اقامت دارند که جمعیت‌شان در کل به سی و سه ایزد می‌رسد.[1] بنابراین این تصور که جهان از سه بخشِ زمین و هوا و آسمان تشکیل شده و به ساختاری خانه (کف، اتاق، بام) می‌ماند، برداشتی بدیهی و جهانگیر بوده و در فرهنگ‌هایی متفاوت مستقل از هم تحول یافته است. در متون چینی همین تصویر به جامعه هم بازتابانده شده است.

جامعه‌ی چینی تقریبا در سراسر تاریخ‌اش –تا به امروز– از دو طبقه‌ی اصلی فرودستان و فرادستان تشکیل یافته است. دو طبقه‌ای که به ترتیب با کشاورز–برده‌ها (٩٠٪ جمعیت) و جنگاور–کاهن‌ها (١٠٪ جمعیت) تطبیق دارند.[2] این الگویی عمومی است که در اغلب تمدن‌ها (به طور خاص مصر و روم) مشابهش را می‌بینیم. در چین مردم عادی با کلمه‌ی «رِن» (人) یا «مین» (民) مشخص می‌شوند که عملا در مرتبه‌ی بردگی قرار دارند و به کشت و کار بر زمین یا بیگاری در طرحهای عمرانی مجبورند. بخشی از همین جمعیت هم به جرگه‌ی سربازان یا کارگران خدماتی (ژونگ: 衆) وارد می‌شوند. در مقابل ایشان اشراف را داریم که رده‌های متفاوتی دارند و خویشاوندان امپراتور (شانگ: 上 یا وانگ: 王) و خدمتگزاران ایشان (چِن: 臣) و اشراف قبیله‌ای (چو: 主) را در بر می‌گیرند، سرداران چینی هم در همین رده‌ی اشراف جای می‌گرفته‌اند و از سربازان متمایز بوده‌اند.

بنابراین جامعه‌ی چینی ابتدا به ساکن دو طبقه‌ی متمایز و به شدت نابرابر داشته است. آنچه که سلطه‌ی اشراف بر رعیت را تضمین می‌کرده، این باور بوده که فغفور یا امپراتور از طرف خدایان برای حکومت بر جهان گماشته شده است. بنابراین در کنار دو لایه‌ی زیر و زبر اجتماعی، یک لایه‌ی آسمان را هم داریم که فغفور نماینده‌ی آن است. آنچه

---

[1] درباره‌ی نظام سه طبقه‌ای جهان در وداها و اوستای کهن و تحولش به چشم‌انداز چهار طبقه‌ای گاهانی و بعد به نظام هفت اختری مهرآیینی، بنگرید به کتاب «اسطوره‌شناسی آسمان شبانه» (وکیلی، ١٣٩١) و «اسطوره‌شناسی ایزدان ایرانی» (وکیلی، ١٣٩٦).

[2] Vandermeersch, 1980: 18.

در بند اول فصل ۵۷ می‌بینیم، تعمیم همین الگوی سه طبقه‌ای دنیا به نظام اجتماعی است. چنان که دولت با اشراف، آسمان با فغفور و سربازان با رعیت برابر انگاشته شده‌اند. با مقایسه‌ی این نظم با آنچه در فصل ٥٤ دیدیم، روشن می‌شود که آنچه آنجا خواندیم وامگیری‌ای از فرهنگ ایرانی بوده و در سنت چینی ریشه نداشته است. چون همین الگوی دوطبقه‌ای مردم و سه لایه‌ای برای نظم سیاسی را در متون دیگر دائویی و همچنین سنت کنفوسیوسی هم می‌بینیم و روشن است که این نسخه‌ی درونزاد و بومی چینی‌ها برای نظم سیاسی بوده است.

محتوای این بند هم جای توجه دارد. راوی می‌گوید فرمانروای شایسته با همکاران و رهبران اشرافی راست و صادقانه برخورد می‌کند، اما رعیت را فریب می‌دهد. در این بین در لایه‌ی اقتدار فغفوری بی‌کارگی و انفعال پیشه می‌کند. اما چرا چنین سخنی در میان است؟

دو تفسیر درباره‌ی این بند می‌توان داشت. برداشت رایج‌تر آن است که اینجا به رزم‌آرایی و شیوه‌ی جنگیدن اشاره شده است. رزم‌آرای نیرومند نقشه‌های جنگی خود را با سردارانش (دولت/ اشراف) در میان می‌گذارد و با آنها روراست است، اما این طرحها را نزد سربازانش فاش نمی‌کند. چرا که سربازان ممکن است برای دشمن خبر ببرند و اگر خودشان ندانند چه طرحی در کار است، دشمن را غافلگیر خواهند کرد.

دومین تفسیر رایج آن است که این جملات به سه شیوه‌ی کشورداری در سنت‌های دینی گوناگون چینی اشاره می‌کنند. عبارت «نظم و ترتیب» کلیدواژه‌ای رایج در متون کنفوسیوسی است و در متونی مثل «هنر جنگ» سون‌تسه به اهمیت غافلگیری اشاره‌هایی می‌بینیم. بنابراین یکی از خوانش‌های ممکن آن است که بند نخست روش کشورداری به سبک کنفوسیوسی (در زمان صلح) یا به شیوه‌ی رزم‌آرایان (در زمان جنگ) را مردود می‌داند و شیوه‌ی دائویی را

پیشنهاد می‌کند که به آسمان و بی‌کارگی پیوند می‌خورد.[1] اما چنان که گفتیم، مکتب مستقلی به نام مکتب رزم‌آرایان در آن دوران وجود نداشته و حتا تفکیک مشخصی (و بی‌شک تقابلی) هم میان نگرش دائویی و کنفوسیوسی هنوز نمایان نبوده است. بنابراین چنین خوانشی جای چون و چرای بسیار دارد.

اما تفسیر دیگری هم از این جملات می‌توان کرد. خوانشی سیاسی که تا حدودی به سخن افلاطون در «جمهور» شباهت دارد. افلاطون تقریبا همزمان با لائو تسه‌ی ویراستار می‌زیسته و درست مثل او مدافع سنت بومی خویش در برابر نفوذ فرهنگ پارسی بوده است. از دید او فرمانروا باید به تابعان خود دروغهای سودمند بگوید و فریب‌شان بدهد، و این کاری ناپسند نیست. این موضع مخالفت صریح و روشنی است با سیاست ایرانشهری، که دروغ را شری بزرگ و ناپذیرفتنی قلمداد می‌کند. داریوش بزرگ در کتیبه‌ی بیستون که مفصل‌ترین روایت باستانی از سیاست ایرانشهری است، تاکید دارد که خودش دروغ نمی‌گوید، و اشاره می‌کند که دشمنانش دروغگو بوده‌اند. این دلالت منفی و مشروعیت‌زدای دروغ ماهیتی زرتشتی دارد و برای نخستین بار در کتیبه‌ی بیستون است که به مرتبه‌ی کلیدواژه‌ای سیاسی برکشیده می‌شود.

بند نخست فصل ۵۷ را علاوه بر آن سویه‌ی نظامی –که به نظرم درست است– می‌توان همچون مخالفتی با اصل ایرانیِ طرد دروغ نیز قلمداد کرد. باید توجه داشت که محور اصلی این جملات کرداری است و نه گفتاری. یعنی سخن بر سر شیوه‌ی انجام کارهاست، و نه چگونگی بیان سخن‌ها. به همین خاطر دروغ را باید در تعبیری سیاسی و عملیاتی نگریست. فرمانروا در برخورد با اشراف و کارگزاران دولت باید منظم و قابل‌پیش‌بینی و طبق قواعد عمل کند.

---

[1] Chen, 1989: 190.

چون آنها هم حامل قدرتی هستند و به پشتیبانی‌شان برای تداوم زمامداری نیاز دارد. اما در برخورد با رعیت می‌تواند هرطور دوست داشت عمل کند و نیازی نیست از قاعده و نظمی خاص پیروی کند.

منظور از غافلگیری در اینجا بنابراین معکوس مفهوم «داد-راستی» در گفتمان سیاسی ایرانشهری است. شاهنشاهان هخامنشی و نویسندگان یونانی و عبرانی همزمان‌شان تاکید داشته‌اند که با همه بر اساس قانونی یکسان و عقلانی رفتار می‌کنند (داتَه/ داد) و قاعده‌ی راستی و پرهیز از دروغ را رعایت می‌کنند. بند نخست اما می‌گوید شاه الزامی در رعایت این قاعده ندارد و می‌تواند با سربازان غافلگیرانه رفتار کند. این دوقطبیِ شیوه‌ی برخورد با اشراف و رعیت را باید در کنار آخرین جمله دید، که در آن هنگام رویارویی با آسمان به انفعال و هیچ‌کاری نکردن توصیه شده است. یعنی در خارج از حریم مردمان و در تماس با قوانین الاهی، راست و دروغ معنایش را از دست می‌دهد و منظم یا غافلگیرانه رفتار کردن دیگر ضرورتی ندارد. بنابراین اصولا باید کردار را رها کرد و تن به قضا و قدر داد. این جمله‌ی آخر هم ناقض اصلی مهم در سیاست ایرانشهری است، و آن اراده‌ی آزاد افراد است، که اصل موضوعه‌ی بنیادین دین زرتشتی است و شالوده‌ی مفهوم قدرت در ایران‌زمین را برمی‌سازد.

بند بعدی جمله‌ایست که پیشتر در فصل ٥٤ آمده بود:

«٥٧.٢: پس من از کجا بدانم که این جوری است؟ پس اینطوری!»

از این رو به نظرم این دو فصل را باید پشت سر هم در نظر گرفت و مضمون‌شان را در کنار هم تحلیل کرد. اما این جمله اهمیتی چشمگیر دارد. چون گویا اعتراضی را ثبت کرده که مخاطبان به مبلغان کیش دائویی ابراز می‌کرده‌اند. این جمله را به ویژه در بافت تاریخی آن روزگار باید فهمید. از سویی نظم سیاسی و عقاید دینی نیرومند زرتشتی-ایرانشهری را داشته‌ایم که با واسطه‌ی قبایل مهاجم آریایی بر جامعه‌ی چینی فشار وارد می‌آورده، و از سوی دیگر تاکیدی که این گفتمان بر عقلانیت و اراده‌ی آزاد داشته است. این پرسش که «از کجا بدانم که اینطوری است؟»

تنها در این بافت معنا دارد. وگرنه در بستر عقاید جبرانگارانه یا فارغ از نقد عقلانی که در جوامع باستانی رواج داشته، چنین پرسشی معنادار نیست.

پرسشهایی از این دست که روایتی دینی را نقد می‌کند، برای نخستین بار در گاهان نمایان می‌شود و شگفت‌انگیز است که زرتشت در آنجا چنین پرسش‌هایی را از خداوند درباره‌ی دین خود می‌پرسد. یعنی زرتشتی که پیام‌آورِ ستیزه با دیوان و دروغین بودن‌شان بوده، از اهورامزدا می‌پرسد که «آیا همین دیوها زمانی خدایانی نیکو بوده‌اند؟» یا حتا تکان دهنده‌تر از آن: «آیا هرآنچه من بدان بشارت می‌دهم، درست است؟». آمدن این پرسش‌های شالوده‌شکنانه در متنی مذهبی بسیار نامنتظره می‌نماید، و نشان می‌دهد در سنت زرتشتی پرسش از اصول و مبانی بدیهی انگاشته شده، حتا در بستر خود این دین روا بوده و حتا ضروری پنداشته می‌شده است.

در این زمینه احتمالا تکرار این جمله در «دائو ده جینگ» به مخاطبانی اشاره می‌کند که ایرانی‌تبار بوده یا زیر تاثیر آرای ایرانی خواهانِ تبیینی عقلانی و استدلالی پذیرفتنی بوده‌اند و درباره‌ی سخنان لائو تسه‌ی فرضی چون و چرا می‌کرده‌اند. پاسخی که به ایشان داده شده اما جالبتر است. چون سخنگوی آیین دائو به جای دلیل آوردن برای سخنش، به سادگی می‌گوید «چون که این!» یا به تعبیر رایج‌تر: «همینه که هست!».

بعد از این گشایش بحث، دو شعر داریم که محتوایی موازی با هم و سازگار دارند:

۵۷.۳: (هرچه) حرمت‌ها و پرهیزها در زیر آسمان بیشتر باشد آنگاه رعیت تنگدست‌تر می‌شوند

(هرچه) رعیت استعداد و کامیابی بیشتری داشته باشند گیجی و ابهام در دولت و تیول بیشتر می‌شود

(هرچه) آدمها مهارت و فناوری بیشتری داشته باشند بیشتر چیزهای عجیب وغریبی درست می‌کنند

(هرچه) قوانین نیکو و آشکار افزایش یابند راهزنان بیشتری صدمه‌های فراوانتری به بار می‌آورند

تقریبا همه‌ی مترجمان در اینجا «مین» را «مردم» ترجمه کرده‌اند، که نادرست نیست، اما دقت کافی را ندارد و پیوستگی در معنای متن را از بین می‌برد. «مین» که در این فصل بارها تکرار شده، دقیقا به معنای رعیت و توده‌ی

مردم کشاورز است. بنابراین شعر بند سوم و چهارم که محورشان مفهوم رعیت است، توضیحی هستند بر جمله‌ای که غافلگیری را در حضور سربازان سفارش می‌کرد. اینها انگار همچون دلیلی برای آن بخش ذکر شده‌اند. یعنی انگار مخاطب با «همینه که هست» بند دوم قانع نشده و راوی ناگزیر شده برایش دلیل بیاورد.

استدلال راوی با دقت و صراحت بیشتری موضع‌گیری متن را نشان می‌دهد و تایید می‌کند که مضمون اصلی، مخالفت با سیاست ایرانشهری بوده است. شعر می‌گوید که رعیت نباید استعداد–کامیابی، مهارت–فناوری و قوانین نیک و آشکار داشته باشند. چون اینها به ترتیب گیجی–ابهام، چیزهای عجیب و غریب، و راهزنانی ستیهنده ایجاد می‌کند. ناگفته نماند که در برخی از نسخه‌های این کتاب به جای «استعداد و کامیابی»، کلمات «تخصص و دانش» آمده[1] که همان مضمون را دارد و همبستگی بیشتری هم با سرمشق فرهنگی ایرانی نشان می‌دهد.

در بیت نخست همه‌ی مترجمان «سلاح تیز/ شورش و طغیان» ترجمه کرده‌اند، که گفتیم نادرست است. این خوانش هم با بقیه‌ی بیت‌ها (که موضوعش انتزاعی و ذهنی‌ست) سازگاری ندارد و هم از واژه‌ها بر نمی‌آید. یعنی استعداد و کامیابی است که مهارت و فناوری و قوانین نیکو تناسب دارد، و نه «ابزارهای نوک تیز» (معنای بدیلی که از مصراع اول برمی‌آید).

این بیت‌ها اما مفهومی ناپذیرفتنی دارند. رعیت باید از چیزهایی که آشکارا نیکو و خوب هستند، محروم شوند، چون فرض بر آن است که ممکن است پیامدی بد داشته باشد. اشاره‌ها به قبایل آریایی در اینجا به قدر کافی نمایان است. راهزنانی که آسیب‌رسان هستند، لقبی عمومی و توصیفی رایج از قبایل سکا و تخاری بوده، و چیزهای عجیب و غریب عبارتی است که برای اشاره به کالاهای صادر شده از سمت ایران به کار گرفته می‌شده است و تا

---

[1] Henricks, 1989: 223.

قرنها بعد درباره‌ی کالاهای در گردش در راه ابریشم کاربرد دارد. یعنی روشن است که بحث بر سر چیزهایی است که از جانب غرب و آریایی‌ها می‌آید، و رعیت را فاسد می‌کند. این چیزها در ضمن همان وعده‌هایی هستند که دولت هخامنشی به شهروندانش می‌داد و برآورده می‌کرد: کامیابی (شیاتی)، استعداد، مهارت، فناوری (هونَرَه)، و قوانین نیکو و آشکار (داتَه). مصراع‌های فرد این شعر دقیقا کلیدواژه‌های پایه‌ی کتیبه‌های پارسی باستان را نقل می‌کند، و اینها چندان در سیاست ایرانشهری مهم بوده‌اند که تقریبا به همان شکل امروز هم کاربرد دارند: شادی، هنر و داد.

ارتباط بین اینها و پیامدهای نامطلوبی که به آن منسوب شده، درست روشن نیست. احتمالا به همین خاطر که گفتار عقلانی و مستدل نبوده، راوی ناگزیر شده در بند پیش «همینه که هست» را اعلام کند. هیچ معلوم نیست کامیابی و استعداد به گیجی منتهی شود، و چیزهای عجیب و غریبِ برآمده از فناوری و مهارت اصولا بد نیستند. به همین ترتیب قوانین نیک و درست مهار کننده‌ی راهزنان هستند و نه ایجاد کننده‌شان، مگر آن که فرض بر آن باشد که آن راهزنان خودشان حاملان این قوانین هستند. در اینجا به نظرم چنین فرضی هست و گفته شده که این قوانین را کسانی –قبایل آریایی– آورده‌اند که راهزنانی خطرناک هستند.

بند پایانی فصل ۵۷ همین گفتمان را تا سطح فرمانروا تعمیم می‌دهد:

«۵۷.٤: بنابراین پادشاه مردم می‌گوید:

من هیچ کاری نمی‌کنم (بی‌کاره‌ام) اما رعیت خودشان دگرگون می‌شوند

سزاوار است که من ساکن باقی بمانم اما رعیت خودشان منظم می‌شوند

من هیچ کاری نمی‌کنم اما رعیت خودشان به رفاه می‌رسند

من هیچ قصدی ندارم اما رعیت خودشان صاف و ساده‌اند».

بدفهمی‌ها درباره‌ی این متن هم بسیار بوده است. مهمتر از همه آن که عبارت صریح «پادشاه مردم» را به «حکیم، فرزانه، خردمند، مرد مقدس» و شبیه اینها ترجمه کرده‌اند که غلط آشکار است. به خصوص که متن سیاسی

است و بحث درباره‌ی ارتباط شاه و رعیت است. در این شعر می‌خوانیم که شاه موجودی منفعل و بی‌خاصیت است که هیچ کاری برای رعیت انجام نمی‌دهد. او خویشکاری ندارد، متحرک نیست، کرداری نمی‌ورزد و قصد و اراده‌ی آزادی ندارد. رعیت ولی خود به خود دگرگون می‌شوند و نظم می‌یابند و به رفاه می‌رسند، چون صاف و ساده‌اند. یا اگر بخواهیم به معنای اصلی «پو» (樸) وفادار بمانیم، نتراشیده و نخراشیده‌اند، و این بهترین نوع رعیتی است که شاه طلب می‌کند.

این شعر را هم فقط در ارجاع به متون سیاسی ایرانی همزمان‌اش می‌توان فهمید. داریوش بزرگ در کتیبه‌ی نقش رستم تصویری روشن از خودانگاره‌اش به دست داده و همین برداشت در طیفی وسیع از متون (از تراژدی‌های یونانی تا متن عهد عتیق) تکرار شده است. شاهنشاه در ایران باید خویشکاری مشخصی داشته باشد و در آبادانی و رفاه مردمان بکوشد و در هواداری از راستی با دروغ بستیزد. او در درباری متحرک که مدام در کشور چرخش می‌کند مستقر است، و نماینده‌ی اوج قصد و اراده‌ی انسانی است. دقیقا همین‌ها در این بیت‌ها طرد شده، و روشن است که مخالفتی با تصویر شاهنشاه در میان است، به سودِ تصویری که بعدتر در قالب فغفور در سیاست چینی اعتبار پیدا می‌کند. پیش‌فرض متافیزیکی این روایت آن است که جبر آسمان بر رعیت حاکم است و از این رو ایشان خودشان به همه‌ی این چیزها دست خواهند یافت، بی آن که شاه وظیفه‌ای یا ضرورتی برای خدمت به ایشان داشته باشد.

این هم جای توجه دارد که در نسخه‌های قدیمی ما وانگ توئی در بیت آخر به جای «من هیچ قصدی ندارم/ من اراده‌ای ندارم» جمله‌ی دیگری آمده: «من قصد می‌کنم که قصدی نداشته باشم» یا «من بی‌اراده بودن را اراده می‌کنم».[1] این جای توجه دارد چون نشان می‌دهد که بحث قصد/ اراده در این گفتمان کلیدی بوده و دست کم در

[1] Henricks, 1989: 223.

برخی از نسخه‌های پیشتاز درگیری با ارادی بودن یا نبودن کردارها چندان بوده که راوی ناگزیر بوده بگوید اراده نکردن را هم در نهایت اراده می‌کند.

بخش پنجاه و هشتم: برگردان و زند فصل پنجاه و هشتم

گفتار نخست: برگردان فصل پنجاه و هشتم

其政悶悶，其民淳淳；其政察察，其民缺缺。
禍兮福之所倚，福兮禍之所伏。
孰知其極？其無正。
正復為奇，善復為妖。
人之迷，其日固久。
是以聖人方而不割，廉而不劌，直而不肆，光而不燿。

۵۸.۱: آن حکومتی که خسته و مالیخولیایی است   آن رعیت صاف و ساده می‌شوند

آن حکومتی که کندوکاو و بررسی کند   آن رعیت ناقص و پراکنده می‌گردند

۵۸.۲: شگفتا که بدبختی بر دوش خوشبختی تکیه کرده است

شگفتا که خوشبختی در دل بدبختی کمین کرده است

۵۸.۳: چه کسی فرجام آن را می‌داند؟

(کسی نمی‌داند، چون) آنجا هیچ چیزی سرراست نیست

۵۸.٤: (مسیر) مستقیم به سمت (راه) منحرف برمی‌گردد خوبی به سمت بدی برمی‌گردد

۵۸.۵: مردم سردرگم شده‌اند

بی‌شک آن (گیجی) روزهایی طولانی (ادامه یافته است)

۵۸.٦: پس پادشاه مردم اینجوری است که

صادق است، اما قاطع نیست برجسته است، اما زخمی نمی‌کند

راستگوست، اما لاابالی نیست درخشان است، اما نورش چشم را نمی‌زند.

فصل ۵۸ از شش بند تشکیل یافته که اغلب کوتاه هستند. بند نخست شعری است با مصراع‌های چهار کلمه‌ای:

其政悶悶, 其民淳淳；

其政察察, 其民缺缺。

其 (چی: او، آن) **政** (ژِنگ: دولت، قانون، حکومت، وزارت، سیاست) 悶 (مِن: مالیخولیایی، خسته، شلوغ) 悶 (مِن: مالیخولیایی، خسته، شلوغ)

其 (چی: او، آن) **民** (مین: مردم، شخص، رعیت) **淳** (چون: صادق، قطور) **淳** (چون: صادق، قطور)

其 (چی: او، آن) **政** (ژِنگ: دولت، قانون، حکومت، وزارت، سیاست) 察 (چا: کاوش، بررسی، تحقیق) 察 (چا: کاوش، بررسی، تحقیق)

其 (چی: او، آن) 民 (مین: مردم، شخص، رعیت) 缺 (چوِئه: ناقص، غایب، گسستگی) 缺 (چوِئه: ناقص، غایب، گسستگی)

یعنی: « آن حکومتی که خسته و مالیخولیایی است آن رعیت صاف و ساده می‌شوند

آن حکومتی که کندوکاو و بررسی کند آن رعیت ناقص و پراکنده می‌گردند».

در همه‌ی مصراع‌ها چنان که نمایان است یک کلمه دوبار تکرار شده. این را می‌شود در دو معنای متفاوت ترجمه کرد و معنایی بسط یافته‌تر به دست داد، و این کاری‌ست که کرده‌ام. می‌شود هم تکرار را ترفندی بلاغی دانست و چنین خواند: «آن حکومتی که خسته است، خسته آن رعیت صادق می‌شوند، صادق

آن حکومتی که کنکاش می‌کند و کنکاش می‌کند، آن رعیت ناقص می‌گردند، ناقص»

در ضمن این هم جای توجه دارد که در نسخه‌های ما وانگ توئی در مصراع چهارم به جای «رعیت» کلمه‌ی «حکومت» آمده،[1] که احتمالا خطاست و باید رعیت به جایش بنشیند، چنان که در نسخه‌ی استانده همین را می‌بینیم.

بند دوم هم یک بیت شعر است با مصراع طولانی شش کلمه‌ای:

禍兮福之所倚,

福兮禍之所伏。

禍 (هووُ: فاجعه، نحس) 兮 (شی: علامت تعجب در جمله) 福 (فو: خوشبختی، شادمانی، عاقبت به خیر شدن) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 所 (سوئُو: جا، مکان) 倚 (یی: متمایل شدن، تکیه کردن، ولو شدن)

[1] Henricks, 1989: 227.

福 (فو: خوشبختی، شادمانی، عاقبت به خیر شدن) 兮 (شی: علامت تعجب در جمله) 禍 (هووُ: فاجعه، نحس) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 所 (سوئُو: جا، مکان) 伏 (فو: منتظر بودن، کمین کردن، محاصره، برداشتن، تاب آوردن، اقامتگاه)

یعنی: « شگفتا که بدبختی بر دوش خوشبختی تکیه کرده است

شگفتا که خوشبختی در دل بدبختی کمین کرده است».

بند بعدی یک پرسش و پاسخ منثور است با این کلمات:

孰 (شو: کسی، کی؟، چی؟) 知 (تْسی: دانش، آموزاندن) 其 (چی: او، آن) 極 (جی: نوک، قله، تختگاه، حد)؟

其 (چی: او، آن) 無 (وو: نه، هیچ) 正 (ژِنگ: مستقیم، راست، زیبا، منظم)

یعنی: «چه کسی فرجام آن را می‌داند؟/ (کسی نمی‌داند، چون) آنجا هیچ چیزی سرراست نیست».

بند سوم هم باز شعری تک‌بیتی است، با این کلمات:

正復為奇,

善復為妖。

正 (ژِنگ: مستقیم، راست، زیبا، منظم) 復 (فو: برگشتن، تکرار کردن) 為 (وِی: کردن، ساختن، بودن) 奇 (چی: عجیب و غریب، شگفت‌انگیز)

善 (شان: خوب، درست، مهربان، مردن) 復 (فو: برگشتن، تکرار کردن) 為 (وِی: کردن، ساختن، بودن) 妖 (یائو: عفریت، دیو، خوشگل)

یعنی: «(مسیر) مستقیم به سمت (راه) منحرف برمی‌گردد خوبی به سمت بدی برمی‌گردد».

بند بعدی جمله‌ایست که گویا در توضیح این بیت آمده است:

人 (رِن: مردم، انسان) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 迷 (می: گم شدن، گیج، دیوانه، جادو شدن، بادبزن)

其 (چی: او، آن) 日 (ری: خورشید، روز، وقت) 固 (گو: سفت، جامد، قوی، محکم، قطعا) 久 (جیُو: درازمدت، زمان طولانی)

یعنی: «مردم سردرگم شده‌اند/ بی‌شک آن (گیجی) روزهایی طولانی (ادامه یافته است)».

بند پایانی این فصل شعری است دو بیتی، که یک جمله‌ی پیش‌درآمد دارد:

是以聖人

方而不割，　　　廉而不劌，

直而不肆，　　　光而不燿。

是 (شی: بودن، باشه) 以 (ای: پس) 聖 (شِنگ: دانایی، مقدس، نجیبزاده، پادشاه، خبره) 人 (رِن: مردم، انسان) 方 (فانگ: موازی، همتا، زورق نئین، مقایسه، چهارگوش، تمایز) 而 (اِر: و، آنگاه، اما) 不 (بو: نه) 割 (گِه: بریدن، قطع) 廉 (لیَن: پاکیزه، ارزان، ارجمند، زاویه‌ی قائمه) 而 (اِر: و، آنگاه، اما) 不 (بو: نه) 劌 (گویی: زخم کردن، بریدن) 直 (ژی: مستقیم، عمودی، راستگو، عمدی، فقط) 而 (اِر: و، آنگاه، اما) 不 (بو: نه) 肆 (سی: مغازه، لاابالی) 光 (گوانگ: نور، روشن، شکوه) 而 (اِر: و، آنگاه، اما) 不 (بو: نه) 燿 (شائُو: دراز و باریک)

یعنی: « پس پادشاه مردم اینجوری است که

صادق است، اما قاطع نیست　　　برجسته است، اما زخمی نمی‌کند

راستگوست، اما لاابالی نیست　　　درخشان است، اما نورش چشم را نمی‌زند».

این دو بیتی را به شکل‌هایی بسیار متفاوت ترجمه کرده‌اند. یکی از خوانش‌های ممکن دیگر برای این کلمات، که سرراست است و از برگرداندن معنی پایه‌ی نمادها بر می‌آید، چنین است:

«از این رو شاه به مربعی می‌ماند، بی آن که لبه‌هایش بُرنده باشد

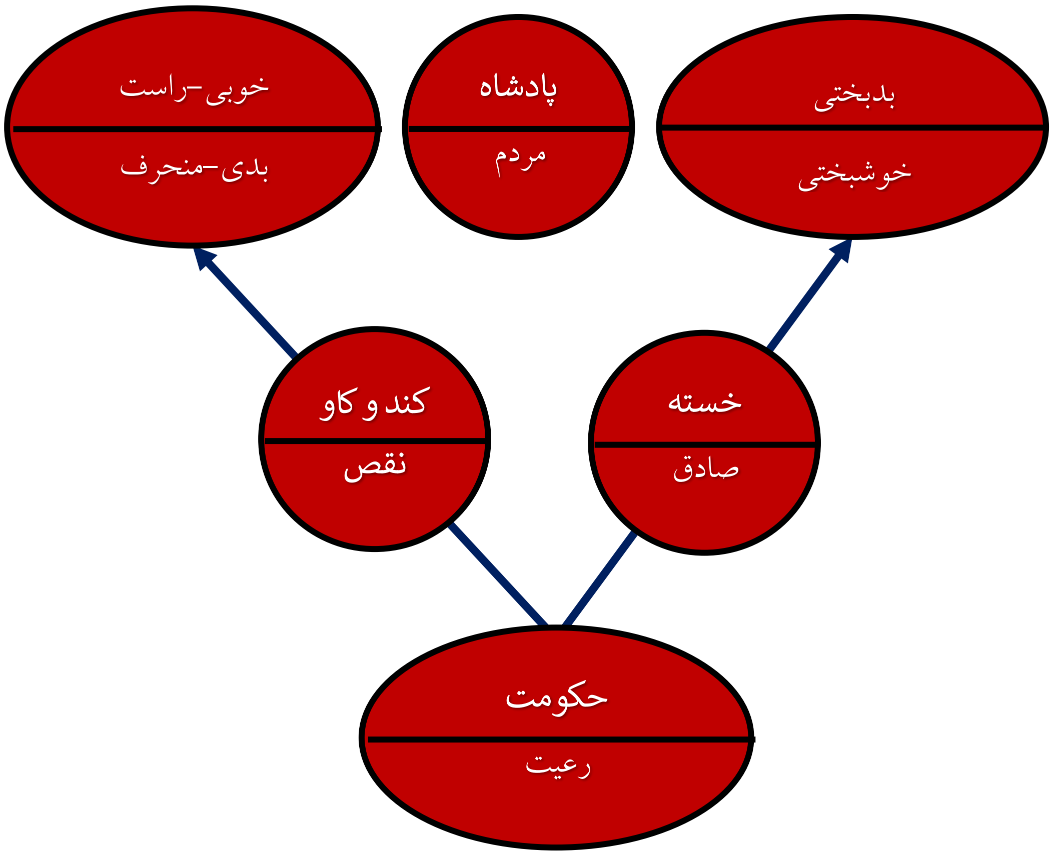
به گوشه‌ای می‌ماند، بی آن که نوکش جدا کننده(ی چیزهای اطرافش) باشد

راست و افراشته است، بی آن که از حد خود تجاوز کند

روشن است، بی آن که نورش چشم را بزند».

این ترجمه‌ی مرسوم و معمول از این بندهاست. اما به دلایلی به نظرم باید آن را وانهاد و کلمات را در معنای استعاری‌شان فهمید. در چهار مصراع شعر، کلماتی که برای توصیف چوب و الوار کاربرد دارند پی در پی آمده‌اند، و اینها استعاره‌هایی برای خلق و خوی انسانی هم هستند. روشن است که چون موضوع بحث صفات «پادشاه مردم» است، باید همین دلالتهای استعاری را مبنا گرفت. در زبان چینی قدیم (چوب) چهارگوش و مربع (فانگ: 方) در ضمن به معنای صادق و راستگو هم بوده است. به همین شکل زاویه‌ی قائمه (لِیَن: 廉) مفهوم برجسته و شاخص بودن فرد را هم می‌رساند. همچنان که مستقیم و عمودی (ژی: 直) به افراد رُک و راست و بی‌شیله‌پیله اشاره می‌کند.[1]

[1] Henricks, 1989: 228.


خوبی-راست
بدی-منحرف
پادشاه
مردم
بدبختی
خوشبختی
کند و کاو
نقص
خسته
صادق
حکومت
رعیت

گفتار دوم: زند فصل پنجاه و هشتم

فصل پنجاه و هشتم نیز شرحی است بر سیاست چینی و این الگوی تولید و توزیع قدرت را در تقابل با سیاست ایرانشهری تعریف می‌کند. بند نخست شعری‌ست که به طور مستقیم به این دوگانه‌ی تاریخی اشاره می‌کند:

«۵۸.۱: آن حکومتی که خسته و مالیخولیایی است   آن رعیت صاف و ساده می‌شوند

آن حکومتی که کندوکاو و بررسی کند   آن رعیت ناقص و پراکنده می‌گردند».

این شعر ابتدا به ساکن بی‌معنا و مهمل به نظر می‌رسد. چرا حکومتی خسته و مالیخولیایی باید نیکو باشد و رعیتی صادق و درستکار بپرورد؟ و چرا حکومتی که برنامه‌مند و نیکخواه است باید رعیتی ناتوان و ناقص پدید آورد؟ این جملات تنها زمانی معنادار می‌شوند که به تفاوت دولت‌های ایرانی و چینی در زمان تدوین این متن بنگریم.

در قرن چهارم و پنجم پ.م که «دائو ده جینگ» تدوین می‌شد، بزرگترین کشور کره‌ی زمین ایران بود و زیر فرمان دودمان هخامنشی اداره می‌شد. این در ضمن اولین نظام سیاسی جهان بود که بر اساس یک دستگاه اخلاقی انتزاعی استوار شده بود و سیمای سنتی شاهان باستانی را –که آبادگر و جنگاور و مهربان بازنموده می‌شدند– با چهره‌ی ابرانسانی زرتشتی ترکیب می‌کرد. یعنی در این دوران برای نخستین بار با شاهنشاهی سر و کار داریم که بر سراسر جهانِ شناخته شده برای مردمش فرمان می‌راند و نماینده‌ی نظمی عقلانی و اهورایی است و وظیفه دارد که دروغ را درهم بشکند و ارزش‌های کیش زرتشتی (آبادانی، سرزندگی، شادی و امنیت) را در همه جا نهادینه سازد.

پیوند دولت هخامنشی با این ایده‌ها تنها به گفتمان‌های سیاسی و بیانیه‌ها محدود نمی‌شد، و در این بستر حکومتی برای نخستین بار با طرح‌های عمرانی پردامنه و پیچیده‌ای سر و کار داریم که کل زیست‌جهان مردمان را

دگرگون می‌ساخته است. برخی از تدبیرهایی که برای این کارها اندیشیده می‌شده در اسناد حکومتی و بیانیه‌های درباری هخامنشیان به روشنی ثبت شده است. مثلا می‌دانیم که برنامه‌ای طولانی در کار بوده تا اقتصاد پولی جایگزین تبادل پایاپای قدیمی شود، و این روند طی سه نسل از دوران داریوش بزرگ تا اردشیر اول تداوم داشته است. همچنین می‌دانیم که برنامه‌ای منظم برای گسترش کشاورزی، ترویج بازرگانی، راه‌سازی و امن‌سازی مسیرهای کاروان‌رو و جلوگیری از قربانی انسان در دین‌های محلی در کار بوده است.[1]

چنان که گفتیم، قلمرو فرهنگ چینی هان در زمان مورد نظرمان فاقد دولت فراگیر و بزرگ بوده و تماس مستقیمی هم با قلمرو هخامنشی نداشته است. اما مضمون‌ها و محتواهای سیاسی و فرهنگی با واسطه‌ی کوچگردان آریایی غربی به چینی‌ها منتقل می‌شده است و احتمالا در آن شرایط، تفاوت میان دولت پارسی و دولت‌های محلی چینی بسیار جلب نظر می‌کرده است. دولت‌های چینی در آن دوران –و تا هزاره‌ای بعدتر– در سطح پیچیدگی اندکی قرار داشتند و مداخله‌شان در زندگی روزمره‌ی اتباع‌شان به سربازگیری و بیگاری کشیدن و مالیات‌گیری‌های گسترده منحصر می‌شد. یعنی دولت نه وظیفه‌ای داشت و نه برنامه‌ای تا در آبادانی و رفاه شهروندانش بکوشد. آن مفهوم «شادی برای مردم» که در کتیبه‌های پارسی باستان مدام تکرار می‌شود، در سنت سیاسی چین اصولا ترجمه‌ناپذیر بود، و به جای آن مفاهیمی مثل «استوار داشتن مرزها» یا «تقسیم کردن کشتزارها» را می‌بینیم که فقط بر بهره‌کشی از رعیت کشاورز و حفظ دربار فغفوری تاکید دارند.

حدسم آن است که در این زمینه و در هواداری از سنت پادشاهی چینی دو بیت یاد شده سروده شده باشد. مضمون بیت‌ها امروز برای ما ناپذیرفتنی و نادرست جلوه می‌کند، اما در آن دوران مخاطبان متن چینی‌های هان بوده‌اند

[1] در این مورد مفصل در کتاب «داریوش دادگر» شرح داده‌ام (وکیلی، ۱۳۹۰).

که تنها دولت‌های محلی با این ساختار را تجربه کرده بوده‌اند و تنها روایت‌هایی پرشاخ و برگ درباره‌ی دولتی عظیم در آن دوردستهای غرب از مسافران به گوش‌شان می‌رسیده است.

در این زمینه است که دولتِ برنامه‌داری که در زندگی مردم مداخله‌ای آبادگرانه می‌کند، نکوهش می‌شود و رعیت‌اش ناقص و پراکنده قلمداد می‌شوند. شاید به آن خاطر که هان‌ها وابستگان به حوزه‌ی تمدن ایرانی را همچون مسافرانی سرگردان و متحرک در میانه‌ی خود می‌دیده‌اند، که در ضمن گوناگون و چند قومیتی هم هستند. در این دوران دست کم سکاهای هوم‌خوار و تیزخودها و تخاری‌ها و پسران زاغ (ووسون‌ها) و احتمالا سغدی‌ها و خوارزمی‌ها در قلمرو چین فعالیت بازرگانی داشته‌اند و این احتمالا عاملی بوده که ایشان را اندک‌شمار (ناقص) و پراکنده وامی‌نموده است. از سوی دیگر دستاورد دولت‌های محلی چینی با کلمه‌ی «چون» (淳) توصیف شده که یعنی چوبِ قطور و نتراشیده، و استعاره‌ایست برای آدم‌های صاف و ساده و ساده‌لوح. صفتی که چندان مثبت نیست، اما در سنت دائویی به خاطر آن که با طبیعت نزدیک شمرده می‌شده، مورد ستایش بوده است.

چنین می‌نماید که دعوی این دوبیتی همانطور که برای ما نامعقول و نادرست می‌نماید، نزد مخاطبان قدیمی اثر هم مشکوک بوده باشد. چون در ادامه‌ی متن، توضیحی می‌خوانیم که گویی در پی توجیه کردن این حقیقت است که رعیتِ پرورده شده در این دو نظام تفاوتهایی پرمعنا دارند. آن بازرگانان و جنگاوران آریایی غریبه که خود را به سنت ایرانشهری منسوب می‌دانستند، در این دوران از نظر نظامی و رزمی نیرومندتر و از نظر رفاه و تجمل برخوردارتر و از نظر فناوری پیشرفته‌تر از همسایگان چینی‌شان بوده‌اند. شاید به همین خاطر در بند دوم چنین آمده است:

«۵۸.۲: شگفتا که بدبختی بر دوش خوشبختی تکیه کرده است

شگفتا که خوشبختی در دل بدبختی کمین کرده است».

یعنی که خوشبختی‌هایی که بیگانگان از آن برخوردارند، پرورنده‌ی نگون‌بختی‌های بزرگ است، و بدبختی‌هایی که ما رعیت هان می‌چشیم، در نهایت به خوشبختی ختم خواهد شد.

سه بند بعدی اگر مستقل از این بافت تاریخی خوانده شود، به کلی گیج‌کننده و نامفهوم می‌نماید:

«۵۸.۳: چه کسی فرجام آن را می‌داند؟

(کسی نمی‌داند، چون) آنجا هیچ چیزی سرراست نیست

۵۸.٤: (مسیر) مستقیم به سمت (راه) منحرف برمی‌گردد   خوبی به سمت بدی برمی‌گردد

۵۸.۵: مردم سردرگم شده‌اند

بی‌شک آن (گیجی) روزهایی طولانی (ادامه یافته است)».

اما اگر به تضاد گفتمان ایرانشهری-زرتشتی و دائویی-کنفوسیوسی بنگریم، می‌بینیم که کلیدواژه‌ی محوری در اینجا «راستی» است. مفهومی که زیربنای اخلاق زرتشتی و سیاست ایرانشهری را برمی‌ساخته، و در آیین دائو انکار می‌شده است. راوی می‌گوید که نیکی و بدی از هم زاده می‌شوند و خوشبختی و بدبختی بر دوش هم سوار می‌شوند. دیدگاهی درست واژگونه‌ی برداشت ایرانی که مرزی مشخص میان این دوقطبی‌ها قایل بود و می‌گفت خیر و شر هریک توسط آفریننده‌ای جداگانه و متضاد خلق می‌شود. آنچه مرزبندی میان اهریمن و اهورامزدا را معنادار می‌کرد و حریم نیکی و بدی را از هم جدا می‌ساخت، راستی بود که دروغ را برملا می‌کرد و درهم می‌شکست. اما در اینجا می‌بینیم که راستی از بنیاد انکار شده است. «راه» که همان دائوی مقدس است، سرراست و مستقیم نیست. همیشه پیچش و چرخش دارد و از این رو هیچ قاعده‌ی عقلانی و اخلاقی منظم و استواری را در پیوند با آن نمی‌شود تثبیت کرد. مسیری که راست پنداشته می‌شود (دینِ آریایی) در نهایت به سوی همان جاده‌ی پر پیچ و خم (دائوی چینی) باز می‌گردد و در آن منحل می‌شود. کسانی که در این ره جویای راستی هستند، گمراه و سردرگم‌اند، هرچند تاریخی دیرینه دارند. چون در نمی‌یابند که نیکی و بدی درهم آمیخته‌اند و از هم زاده می‌شوند.

در واپسین بند این فصل، شعری دوبیتی آمده که متن را به نوعی اندرزنامه برای شاهان بدل کرده است:

«۵۸.٦: پس پادشاه مردم اینجوری است که

صادق است، اما قاطع نیست		برجسته است، اما زخمی نمی‌کند

راستگوست، اما لاابالی نیست		درخشان است، اما نورش چشم را نمی‌زند».

در هر مصراع می‌بینیم که یکی از ویژگی‌های شاهنشاه در سیاست ایرانشهری تایید شده، ولی با «اما» و صفتی دیگر به ضد خود بدل شده است. شاهنشاه پارسی از قانون طبیعت (اشه/ ارته) و قانون اجتماعی (داته) پیروی می‌کند و به همین خاطر با گیتی و با مردمان راستگو و راست‌رو است. به همین خاطر قاطع و نیرومند است و دروغ را درهم می‌شکند و اراده‌مدارانه جانب اهورامزدا را می‌گیرد و بر اهریمن می‌تازد. به همین خاطر از فرّه ایزدی برخوردار است و درخششی ورجاوند دارد.

در این بند اما می‌خوانیم که شاه باید صادق باشد، یعنی از قانون گیتی پیروی کند، اما خویشکاری‌ای در آن راستا نداشته باشد و قاطع رفتار نکند. او راستگوست و قواعد اجتماعی را رعایت می‌کند، اراده‌مدار نیست، و این ویژگی در شعر به «لاابالی» بودن تعبیر شده است. پس مصراع‌های فرد به پیوند شاه با قانون اشاره می‌کنند و ساختار ایرانشهری را واسازی می‌کنند. مصراعهای زوج به پیامد این پیوند تاکید می‌کند، که در ایران در قالب فرهمندی صورتبندی می‌شده است. پادشاه چینی برجسته است و نیرومندتر و برتر از پیروانش، اما نه در حدی که گزندی به ایشان برساند و ستیزه‌جویانه در پی تغییر دادن نظم‌ها باشد. او چهره‌ای درخشان و مقدس دارد، ولی نه تا آن اندازه که چشم را آزرده کند و خیره کننده باشد.

این اشاره‌ی اخیر جای توجه دارد، چون تمایز میان نورشناسی چینی و ایرانی را هم نشان می‌دهد. در چین تعبیرهای قلمرو نور (یین جیان: 陰間) و قلمرو تاریکی (یانگ جیان: 陽間) گاه در منابع مانوی و هنگام اشاره به باورهای پارسیان همچون همتاهایی برای اشاره به مفهوم اهریمن و اهورامزد به کار گرفته می‌شوند. اما چنین می‌نماید که با وسواس ایرانیان از هم تفکیک نشده باشند و اولویت هستی‌شناختی و ترجیح اخلاقی نور بر ظلمت هم در آن غایب باشد. چنان که مثلا در «ای چینگ» می‌خوانیم که یین با دائو (道) و یانگ با نمودهای یین و «دِه» (德) همتاست.

گوشزد کردن این هم سودمند است که برابرنهاد کلمه‌ی اخلاق در چینی «دائو دِه» (道德) است. پس دو رکن اصلی برسازنده‌ی نظام اخلاقی که شالوده‌ی مفهومی «دائو ده جینگ» را هم برمی‌سازد، با نور و ظلمت خویشاوندی دارند و هردویشان از جنس نور نیستند. به این خاطر است که زیاده از حد درخشان بودن چهره‌ی شاه فرهمند منفی قلمداد می‌شود. چون این دو وزنه‌هایی هم‌تراز و درآمیخته هستند که قرار است همدیگر را تعدیل کنند، و نه دو نیروی ضد کیهانی که در حال ستیزه با هم باشند.

بخش پنجاه و نهم: برگردان و زند فصل پنجاه و نهم

گفتار نخست: برگردان فصل پنجاه و نهم

治人事天莫若嗇。

夫唯嗇，是謂早服；早服謂之重積德；重積德則無不克；無不克則莫知其極；莫知其極，可以有國；有國之母，可以長久；是謂深根固柢，長生久視之道。

۵۹.۱: (هنگام) حکم راندن بر مردم و خدمت کردن به آسمان، نباید تن به گسست داد

۵۹.۲: وقتی مرد تن به گسست می‌دهد، این را «زود درپوشیدن» می‌نامند

زود درپوشیدن را «سنگین شدن با فضیلت‌اندوزی» می‌نامند

سنگین شدن با فضیلت‌اندوزی (ملازم است با) این قاعده که هیچ‌چیزی نیست که نتوان بر آن غلبه کرد

این قاعده که هیچ‌چیزی نیست که نتوان بر آن غلبه کرد، (بدان معناست که) حد و مرزش را نمی‌توان شناخت

۵۹.۳: وقتی حد و مرزش را نمی‌شناسی پس آیا ممکن است که حکومت کنی؟

حکومت کردن (همتاست با) مادر داشتن پس آیا ممکن است که مدتی دراز پایدار بمانی؟

۵۹.٤: به آن (وضعیتی) می‌گویند ریشه‌ی عمیق و پایه‌ی استوار داشتن،

که به زندگی طولانی و تماشای راه استمرار ببخشد.

فصل ۵۹ متنی ناهمگن است که از یک بند کوتاه و یک بند خیلی طولانی تشکیل یافته است. بند نخست جمله‌ایست منثور در هفت کلمه:

治 (ژی: درمان کردن، حکم راندن، تنبیه کردن) 人 (رِن: مردم، انسان) 事 (شِه: چیز، کار، خدمت، سانحه) 天 (تیان: آسمان) 莫 (مُو: نه) 若 (روئو: تو، او، مطیع، اگر) 嗇 (سِه: پاره کردن، کشاورزی)

یعنی: «(هنگام) حکم راندن بر مردم و خدمت کردن به آسمان، نباید تن به گسست داد».

فعل این جمله بسیار مبهم است و تفسیرهایی که از آن در دست داریم، رضایت‌بخش نیست. کلمات بخش دوم جمله (مو روئو سِه: 莫若嗇) یعنی «وگرنه، پاره می‌کند» یا «تن به گسست و پارگی نمی‌دهد». با این حال همه‌ی مترجمان

این بخش را به صورتی همسان برگردانده‌اند: «باید مقتصد بود»، «چیزی بهتر از حسابگری نیست»[1]، «نباید چیزی را از حسابگری معاف داشت» و «باید ذخیره اندوخت»[2]. اما اینها –شاید به استثنای «حسابگری»– از «سه» (嗇) برنمی‌آید که فعل اصلی جمله است.

بند دوم این فصل متنی مرکب است که از چندین جملهٔ منثور و شعری در میانه‌اش تشکیل یافته است. این بند را بخش بخش ترجمه می‌کنم:

夫 (فو: مرد، شوهر) 唯 (وِئی: فقط، چون، گرچه) 嗇 (سِه: پاره کردن، کشاورزی)

是 (شی: بودن، باشه) 謂 (وِی: گفتن) 早 (زائوُ: زود، دیرین، صبح، قبل) 服 (فو: لباس، پوشیدن، صرف کردن، پذیرش)

یعنی: «وقتی مرد تن به گسست می‌دهد/ این را «زود درپوشیدن» می‌نامند».

بعد سه جملهٔ طولانی داریم، هریک با هفت هشت کلمه:

早 (زائوُ: زود، دیرین، صبح، قبل) 服 (فو: لباس، پوشیدن، صرف کردن، پذیرش) 謂 (وِی: گفتن) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 重 (ژُنگ: سنگین، جدی، مقدار زیاد) 積 (جی: ذخیره کردن غله، انباشتن، جمع بستن، طولانی) 德 (دِه: فضیلت، مهربانی، ذهن)

重 (ژُنگ: سنگین، جدی، مقدار زیاد) 積 (جی: ذخیره کردن غله، انباشتن، جمع بستن، طولانی) 德 (دِه: فضیلت، مهربانی، ذهن) 則 (زِه: قانون، هنجار، مثال، رعایت کردنِ قاعده) 無 (وو: نه، هیچ) 不 (بو: نه) 克 (کِه: توانا، برنده شدن، تکمیل، گواردن، غلبه کردن)

---

[1] Henricks, 1989: 229; Chen, 1989: 193.

[2] پاشائی، ۱۳۷۱: ٤٨٨.

無 (وو: نه، هیچ) 不 (بو: نه) 克 (کِه: توانا، برنده شدن، تکمیل، گواردن، غلبه کردن) 則 (زِه: قانون، هنجار، مثال، رعایت کردنِ قاعده) 莫 (مُو: نه) 知 (تْسی: دانش، آموزاندن) 其 (چی: او، آن) 極 (جی: نوک، قله، تختگاه، حد)

یعنی: «زود درپوشیدن را «سنگین شدن با فضیلت‌اندوزی» می‌نامند/ سنگین شدن با فضیلت‌اندوزی (ملازم است با) این قاعده که هیچ‌چیزی نیست که نتوان بر آن غلبه کرد/ این قاعده که هیچ‌چیزی نیست که نتوان بر آن غلبه کرد، (بدان معناست که) حد و مرزش را نمی‌توان شناخت».

بعد از این جملات، شعری دو بیتی داریم که با بخش‌های پیشین تفاوتی ساختاری دارد و به همین خاطر به نظرم باید در بندی جداگانه گنجانده شود:

莫知其極,　　可以有國;

有國之母,　　可以長久;

莫 (مُو: نه) 知 (تْسی: دانش، آموزاندن) 其 (چی: او، آن) 極 (جی: نوک، قله، تختگاه، حد)

可: (کْئو: قید امکان: شاید که...، ممکن است که...) 以 (ای: پس) 有 (یُوو: فراوان، داشتن) 國 (گوئُو: سرزمین، دولت، پایتخت)

有 (یُوو: فراوان، داشتن) 國 (گوئُو: سرزمین، دولت، پایتخت) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 母 (مو: مادر)

可: (کْئو: قید امکان: شاید که...، ممکن است که...) 以 (ای: پس) 長 (چآنگ: طولانی، مستمر، راست، پایدار) 久 (جیُو: درازمدت، زمان طولانی)

یعنی: « وقتی حد و مرزش را نمی‌شناسی　　　پس آیا ممکن است که حکومت کنی؟

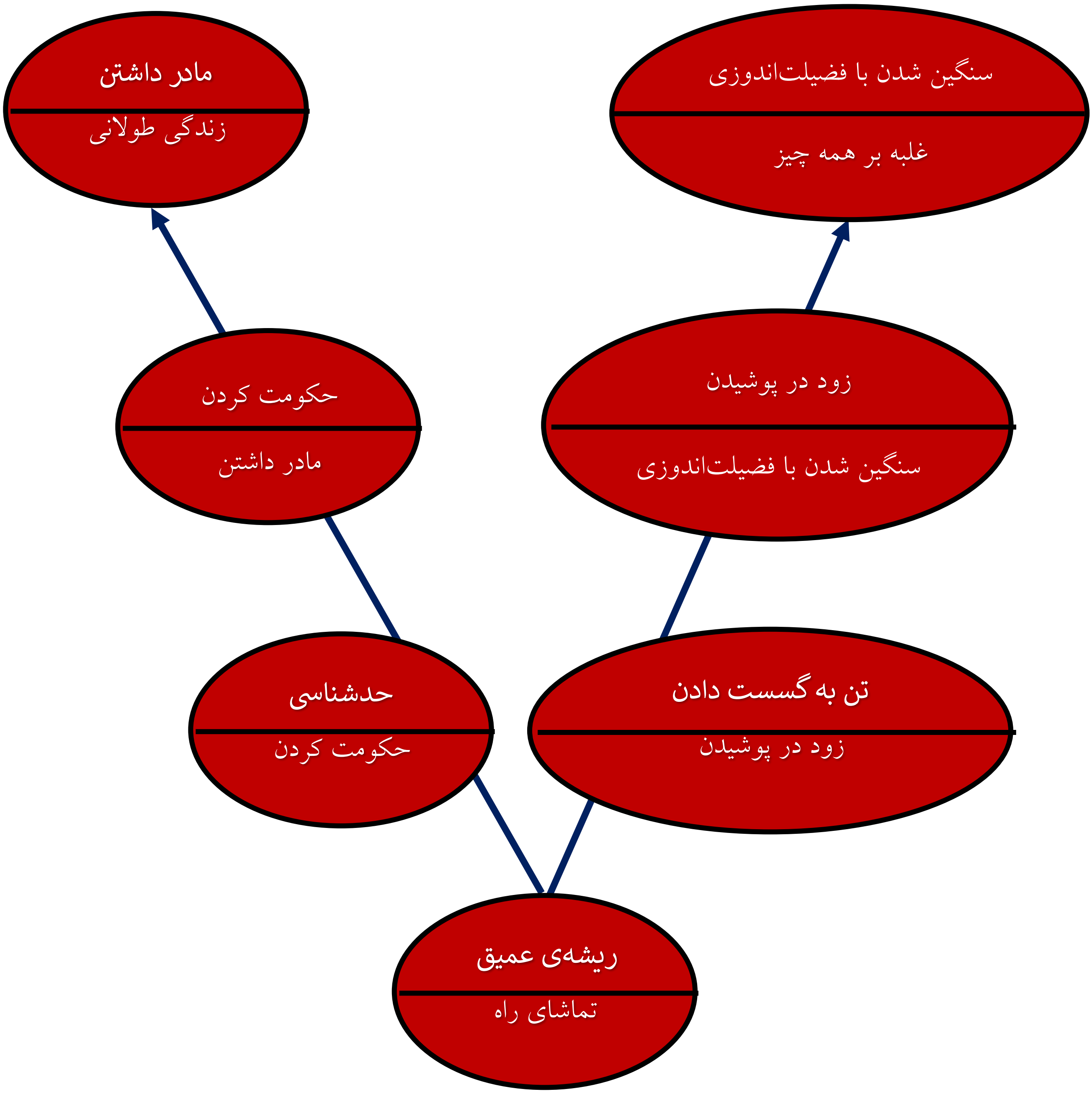
حکومت کردن (همتاست با) مادر داشتن　　　پس آیا ممکن است که مدتی دراز پایدار بمانی؟».

آخرین جملات، به دو مصراع شش کلمه‌ای شبیه‌اند، با وزن و قافیه‌ای ضعیف، و به خاطر گسست‌شان از دوبیتی پیشین باید در بندی جداگانه گنجانده شوند. پس من بر اساس ساختار و محتوا، بند دوم فصل ۵۹ را به سه بند مجزا تجزیه کرده‌ام. کلمات برسازنده‌ی واپسین بخش‌اش چنین است:

是 (شی: بودن، باشه) 謂 (وِی: گفتن) 深 (شِن: عمیق، تاریک، خیلی) 根 (گِن: ریشه، مبنا، نیاکان، نوزاد، نره، سرچشمه) 固 (گو: سفت، جامد، قوی، محکم، قطعا) 柢 (دی: ریشه، خاستگاه، پایه)

長 (چاَنگ: طولانی، مستمر، راست، پایدار) 生 (شِنّ: بودن، زیستن، زادن، خام) 久 (جیُو: درازمدت، زمان طولانی) 視 (شی: دیدن، نظارت، ملاقات، منظره) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 道 (دائو: راه)

یعنی: « به آن (وضعیتی) می‌گویند ریشه‌ی عمیق و پایه‌ی استوار داشتن،/ که به زندگی طولانی و تماشای راه استمرار ببخشد».


مادر داشتن
زندگی طولانی
سنگین شدن با فضیلت‌اندوزی
غلبه بر همه چیز
حکومت کردن
مادر داشتن
زود در پوشیدن
سنگین شدن با فضیلت‌اندوزی
حدشناسی
حکومت کردن
تن به گسست دادن
زود در پوشیدن
ریشه‌ی عمیق
تماشای راه

گفتار دوم: زند فصل پنجاه و نهم

فصل پنجاه و نهم یکی از مبهم‌ترین و بحث‌برانگیزترین بخش‌های «دائو ده جینگ» است. در واگرایی خوانش مفسران درباره‌ی این متن همین اشاره بس که چن آن را بحثی سیاسی درباره‌ی پایداری دولت دانسته،[1] در حالی که هو شانگ کونگ می‌گوید موضوع به ذخیره‌ی پشتاب و حفظ نیروی جنسی و بنابراین عمر طولانی مربوط می‌شود. از آن سو ویلی آن را همچون دستورنامه‌ای برای تمرین‌های ذهنی دانسته و «جیو شی» (久視) در بند آخر را «خیره نگاه کردن برای مراقبه» ترجمه کرده که تمرینی است در یوگا. پاشائی هم آن را به صورت دعوت به بازگشت به طبیعت فهمیده است.[2] بیشتر مفسران در جای جای این متن کلمه‌ی «دائو» را هم افزوده‌اند[3] که آن نیز جای چون و چرا دارد. چون محور سخن درباره‌ی فضیلت (ده) است و نه راه (دائو)، و اصولا این کلمه‌ی دوم در متن به کار گرفته نشده است.

از متن چنین بر می‌آید که پیوندی با سیاست و آیین فرمانروایی برقرار است. اما اصطلاح‌هایی که به کار گرفته شده، استعاره‌هایی از یاد رفته است که معنای دقیق‌شان درست معلوم نیست:

«۵۹.۱: (هنگام) حکم راندن بر مردم و خدمت کردن به آسمان، نباید تن به گسست داد

۵۹.۲: وقتی مرد تن به گسست می‌دهد، این را «زود درپوشیدن» می‌نامند

زود درپوشیدن را «سنگین شدن با فضیلت‌اندوزی» می‌نامند».

---

[1] Chen, 1989: 193-194.

[2] پاشائی، ۱۳۷۱: ۹۱-۹۲.

[3] Henricks, 1989: 228-229; Chen, 1989: 193.

به این شکل در بند نخست و جملات آغازین بند دوم استعاره و تعبیرهای اصلی پیاپی آمده‌اند. اینها را مترجمان به شکل‌های گوناگون ترجمه کرده‌اند. چنان که گفتیم، مثلا «مو روئو سهِ» (莫若嗇) را اغلب به «مقتصد بودن» برگردانده‌اند. با این حال من به معنای اصلی و رایج نشانه‌ها وفادار مانده‌ام. چون معنای «تن به گسست دادن» در ضمن با «زود در پوشیدن» و «سنگین شدن با فضیلت» هم تناسب بیشتری دارد. اینجا گویا راوی در حال برشمردن ویژگی‌های اخلاقی و سوگیری‌های روانی فرمانرواست، و سه مفهوم را با هم ترکیب می‌کند: تن به گسست دادن، که حدس می‌زنم به معنای فردیت و جدا شدن از بافت نهادی پیرامونی (خانواده، دودمان، دولت) باشد. اگر چنین باشد، متن به فردگرایی سیاسی ایرانیان در تقابل با جمع‌گرایی چینی‌ها تاکید دارد. آنگاه «درپوشیدن» ممکن است گرته‌برداری‌ای از مفهومی در زبان‌های آریایی باشد که «نقش بر عهده گرفته» و «منصب یافتن» معنی بدهد و این همان است که در پارسی امروز هم باقی مانده و «خلعت پوشیدن برای مقامی» یا «رخت کشیدن به جایگاهی» یا به طور عامتر «کمر همت بستن برای کاری» نمونه‌هایی از آن هستند. تعبیرهایی مشابه در زمان تدوین این متن در زبان‌های پارسی باستان و اوستایی و اکدی هم وجود داشته و بعید نیست که این عبارت از آنجا آمده باشد.

اگر این دو تعبیر چنین معنایی داشته باشند، مفهوم فضیلت در سومی هم با ارته/ اشه در سپهر فرهنگ ایرانی همتاست. بر خلاف خوانش مرسوم، به نظر من این آغازگاه متن سفارش به این مفاهیم نیست، بلکه خرده‌گیری و طرد آن است. متن می‌گوید کسی فرمانرواست و قرار است حکومت کند، اگر می‌خواهد به آسمان (یعنی قانون جبریِ دنیا) خدمت کند، باید تابع آن باشد و در زمینه‌ی عرف و رسوم خانوادگی و دولتی و قبیله‌ای رفتار کند. او نباید از این زمینه بگسلد و تن به گسست بدهد.

آن کسانی که چنین می‌کنند و خودمدارانه و فردمحور به کنشی سیاسی دست می‌یازند، به گسستی از بافت اجتماعی پشتیبان‌شان تن می‌دهند. آنان به جای این بافتار، پوششی تازه بر تن می‌کنند و در کسوتی خودساخته در صحنه‌ی سیاست ظاهر می‌شوند، و این را «درپوشیدن» می‌نامند. چنین کسی جویای فضیلت است، اما به زعم متن،

شکلی نامطلوب و فاسد از فضیلت را می‌جوید و می‌یابد، و به همین خاطر از آن سنگین می‌شود. «سنگین شدن» اصولا در منابع چینی کهن و به ویژه «دائو ده جینگ» دلالت مثبتی ندارد و به بیماری و مرگ و زوال ارجاع می‌دهد. پس خوانش مرسومی[1] که می‌گوید متن حکمران را به مقتصد بودن و کسب پیاپیِ فضیلت و رعایت «دائو» سفارش می‌کند، نادرست است.

این بخش آغازین احتمالا به سیاست ایرانشهری و فردمداری نهادینه شده در آن اشاره می‌کند و آن را شکلی فاسد از فضیلت می‌داند. فرمانروایی که می‌خواهد به آسمان خدمت کند، باید از این روند پرهیز کند. بخش بعدی بند دوم پیامدهای این شکل از جستنِ گرانبارِ فضیلت را گوشزد می‌کند:

«سنگین شدن با فضیلت‌اندوزی (ملازم است با) این قاعده که هیچ‌چیزی نیست که نتوان بر آن غلبه کرد

این قاعده که هیچ‌چیزی نیست که نتوان بر آن غلبه کرد، (بدان معناست که) حد و مرزش را نمی‌توان شناخت»

اینها هم باز به واگویه‌ای از سیاست ایرانشهری شباهت دارد. چون اقتدار دولت پارسی بوده که حضور هیچ قدرت هماوردی را بیرون از خود به رسمیت نمی‌شناخته و به واقع هم نیرویی هم‌وزن‌اش در فراسوی مرزهایش وجود نداشته است. شاهنشاهان پارس– و نه شاهان محلی چینی– بوده‌اند که بی‌هماورد بوده و اقتدار لازم برای غلبه بر همه چیز را داشته‌اند. متن می‌گوید این فرمانروایان مقتدر هرچند چنین نیرومندند، اما از فضیلت‌اندوزی سنگین شده‌اند. جمله‌ی بعدی کلیدی است، چون می‌گوید چنین فرمانروایانی حد و مرزی برای قدرت خود قایل نیستند. این سخن درباره‌ی هخامنشیان تا حدودی درست بوده، چون خود نیز می‌گویند که «در این سرزمین دور و دراز» و در «بومی که

[1] Henricks, 1989: 228-229.

اهورامزدا آفرید» یگانه فرمانروا هستند. اما این حد و مرز نشناختن هم در سنت چینی طنین خوشایندی نداشته و همچون پا را از گلیم درازتر کردن تعبیر می‌شده است.

بعد از این جمله‌ها به شعری دوبیتی می‌رسیم که به نظر می‌رسد با بقیه‌ی متن تفاوت داشته باشد. حدس من آن است که این دوبیتی بر باقی متن مقدم بوده و فصل ۵۹ همچون شرحی – و شاید تحریفی– از آن نوشته شده باشد. بر همین مبنا به نظرم خوانش مرسوم از این شعر که از سویی شعر بودنش را و از سوی دیگر استقلالش از متن را نادیده می‌گیرد، نادرست است. مفسران اغلب این شعر را در امتداد باقی متن و در لابه‌لای جملات پیشین گنجانده و معنی کرده‌اند، و گزاره‌هایش را به صورت عبارت‌هایی خبری برخوانده‌اند. در حالی که به نظرم قید امکان در ابتدای جملات (کْئو: 可) جملات را پرسشی می‌کند و آنچه بیان می‌شود را مشکوک می‌سازد. یعنی به عبارتی این دوبیتی موضوع خود را به چالش می‌کشیده و ناباورانه درباره‌اش پرسش می‌کرده است:

«وقتی حد و مرزش را نمی‌شناسی   پس آیا ممکن است که حکومت کنی؟

حکومت کردن (همتاست با) مادر داشتن   پس آیا ممکن است که مدتی دراز پایدار بمانی؟»

موضوع هم روشن است. به فرماندار می‌گوید اگر تو حد و مرز کشورت را نشناسی چطور خواهی توانست بر آن حکومت کنی؟ و فرمان راندن به معنای ریشه‌دار بودن و نسب بردن از خاندانی بلندپایه است، و اگر این را نداشته باشی چگونه می‌توانی سلسله‌ای پایدار تاسیس کنی؟ این شعر به نظرم ارتباط چندانی با سیاست ایرانشهری نداشته و زبانزدی کهن بوده که دو ویژگی فرمانروایان در سنت چینی را مورد تاکید قرار می‌داده است: نخست «استوار کردن مرزها»، که عبارت است از سیاست درون‌گرا و تدافعی در برابر محیط خارج، و دیگری اهمیت خاندان و تبار و قبیله‌ای که پشتیبان اقتدار شاه بوده‌اند.

راوی این شعر را گواه گرفته تا موضوعی یکسره متفاوت را مورد حمله قرار دهد. آنچه به نظرم جلب نظرش را کرده، اشاره‌ی مصراع اول به «حد و مرز نشناختن» بوده است. او از این بهره جسته تا بگوید فرمانروایانی که با

شیوه‌ی آریایی‌ها بی‌حد و مرز فرمان می‌رانند و فردگرایانه برای انجام خویشکاری‌شان کمر همت می‌بندند و تن به گسست از هنجارهای اجتماعی می‌دهند، دیری نخواهند پایید و به سرعت رو به زوال خواهند رفت.

آخرین دو جمله‌ای که من در بندی جداگانه آورده‌ام و با دوبیتی پیشین تفاوت می‌کند هم مثل بخش‌های اولیه‌ی متن، توضیحی بر همین شعر است، با سوگیری سیاسی خاص لائو تسه‌ی فرضی:

«به این می‌گویند ریشه‌ی عمیق و پایه‌ی استوار داشتن/ که به زندگی طولانی و تماشای راه استمرار می‌بخشد».

پس مادر داشتن، و ریشه‌دار بودنِ من در نهاد و حل شدن فرد در قبیله و دولت است که دوام و بقا ایجاد می‌کند، و نه آن شکل فردگرایانه‌ای که از ابتدای کار مورد حمله بود.

بخش شصتم: برگردان و زند فصل شصتم

گفتار نخست: برگردان فصل شصتم

治大國若烹小鮮。

以道蒞天下，其鬼不神；非其鬼不神，其神不傷人；非其神不傷人，聖人亦不傷人。

夫兩不相傷，故德交歸焉。

٦٠.١:   فرمانروایی بر کشور بزرگ، مثل پختن ماهی‌ای کوچک است

٦٠.٢:   پس با (طی کردنِ) راه نزد آنچه زیر آسمان است حضور پیدا کن

آن (که نزدش رسیده‌ای) دیو است، نه ایزد

اینطوری نیست که آن دیو باشد، و نه ایزد (بلکه) آن ایزدی است که به مردم آسیب نمی‌رساند

اینطوری نیست که آن ایزد به مردم آسیب نزند (بلکه) پادشاه مردم هم به مردم آسیب نمی‌زند.

۶۰.۳: آن دو نفر به هم آسیب نمی‌زنند

بنابراین فضیلت کهن بازمی‌گردد و به دستشان می‌رسد.

فصل شصتم به نسبت کوتاه است و از سه بند ناهمسان تشکیل یافته است. اولی یک جمله‌ی هفت کلمه‌ایست: 治 (ژی: درمان کردن، حکم راندن، تنبیه کردن) 大 (دا: بزرگ، عظیم، بالغ، پدر) 國 (گوئُو: سرزمین، دولت، پایتخت) 若 (روئو: تو، او، مطیع، اگر) 烹 (پِنگ: جوشاندن، پختن، ذوب کردن، سرخ کردن) 鮮 (شیان: تر و تازه، اخیر، ماهی زنده، خوشمزه، شفاف)

یعنی: «فرمانروایی بر کشور بزرگ، مثل پختن ماهی‌ای کوچک است».

بند دوم شعری است سه بیتی که مصراع دومش یک کلمه کم و چهارمش یک کلمه اضافی دارد و بیت سومش به جای پنج، از شش واژه تشکیل شده است:

以道蒞天下，　其鬼不神；
非其鬼不神，　其神不傷人；
非其神不傷人，　聖人亦不傷人。

以 (ای: پس) 道 (دائو: راه) 蒞 (لی: رسیدن، حضور یافتن، اداره کردن) 天 (تیان: آسمان) 下 (شیا: پایین، فروپایه، بعدی)

其 (چی: او، آن) 鬼 (گوئی: دیو، جن، غول، خنگ، حقه‌باز) 不 (بو: نه) 神 (شِن: ایزد، جادو، روح)

非 (فِی: قید نفی: نه، نیست) 其 (چی: او، آن) 鬼 (گوئی: دیو، جن، غول، خنگ، حقه‌باز) 不 (بو: نه) 神 (شِن: ایزد، جادو، روح)

其 (چی: او، آن) 神 (شِن: ایزد، جادو، روح) 不 (بو: نه) 傷 (شانگ: زخم، آسیب، غم، افراط) 人 (رِن: مردم، انسان)

非 (فِی: قید نفی: نه، نیست) 其 (چی: او، آن) 神 (شِن: ایزد، جادو، روح) 不 (بو: نه) 傷 (شانگ: زخم، آسیب، غم، افراط) 人 (رِن: مردم، انسان)

聖 (شِنگ: دانایی، مقدس، نجیبزاده، پادشاه، خبره) 人 (رِن: مردم، انسان) 亦 (یی: همچنین، فقط، گرچه) 不 (بو: نه) 傷 (شانگ: زخم، آسیب، غم، افراط) 人 (رِن: مردم، انسان)

یعنی:

«پس با (طی کردنِ) راه نزد آنچه زیر آسمان است حضور پیدا کن آن (که نزدش رسیده‌ای) دیو است، نه ایزد

اینطوری نیست که آن دیو باشد، و نه ایزد (بلکه) آن ایزدی است که به مردم آسیب نمی‌رساند

اینطوری نیست که آن ایزد به مردم آسیب نزند (بلکه) پادشاه مردم هم به مردم آسیب نمی‌زند».

بیت نخست را اغلب مترجمان چنین برگردانده‌اند: «اگر با دائو بر جهان حکومت کنی، ارواح پلید نیروی فراطبیعی‌شان را از دست می‌دهند».[1] اما این برگردان جای بحث دارد. «لی» (蒞) بیشتر به معنای به حضور رسیدن و به جای رفتن است که با «راه» هم تناظر دارد، و «شِن» (神) به خود ایزدان و موجودات آسمانی اشاره می‌کند و ارجاع به جادوگری و قوای فراطبیعی در پیوند با آنها به شکلی استعاری ایجاد می‌شود. در ضمن فعلی که «از دست دادن» را

[1] Henricks, 1989: 231; Chen, 1989: 194.

نشان دهد در جمله نداریم. از این رو ترجمه را وفادارانه به متن آورده‌ام. در مصراعهای سوم و پنجم هم انکار مصراع پیشین را داریم که درباره‌ی منظورش بسیار بحث شده است. توافق عمومی آن است که قالب عمومی مفهوم «اینطوری نیست... بلکه...» بوده است و من هم بر همین منوال پیش رفته‌ام.

این را هم گوشزد کنیم که نسخه‌های کهن ما وانگ توئی در مصراع آخر به جای «مردم» عبارت «آنها» را آورده‌اند و می‌گویند «(بلکه) پادشاه مردم هم به آنها آسیب نمی‌زند».[1] با توجه به آمدن کلمه‌ی «یی» (亦) که «همچنین» معنی می‌دهد، منظور در اینجا همان مردم بوده و به همین خاطر بعدتر در نسخه‌های استانده این کلمه به جای آنها نشسته است. با این حال تعبیرهای بدیلی هم درباره‌ی معنای این جمله در شکل قدیمی‌اش می‌توان به دست داد.

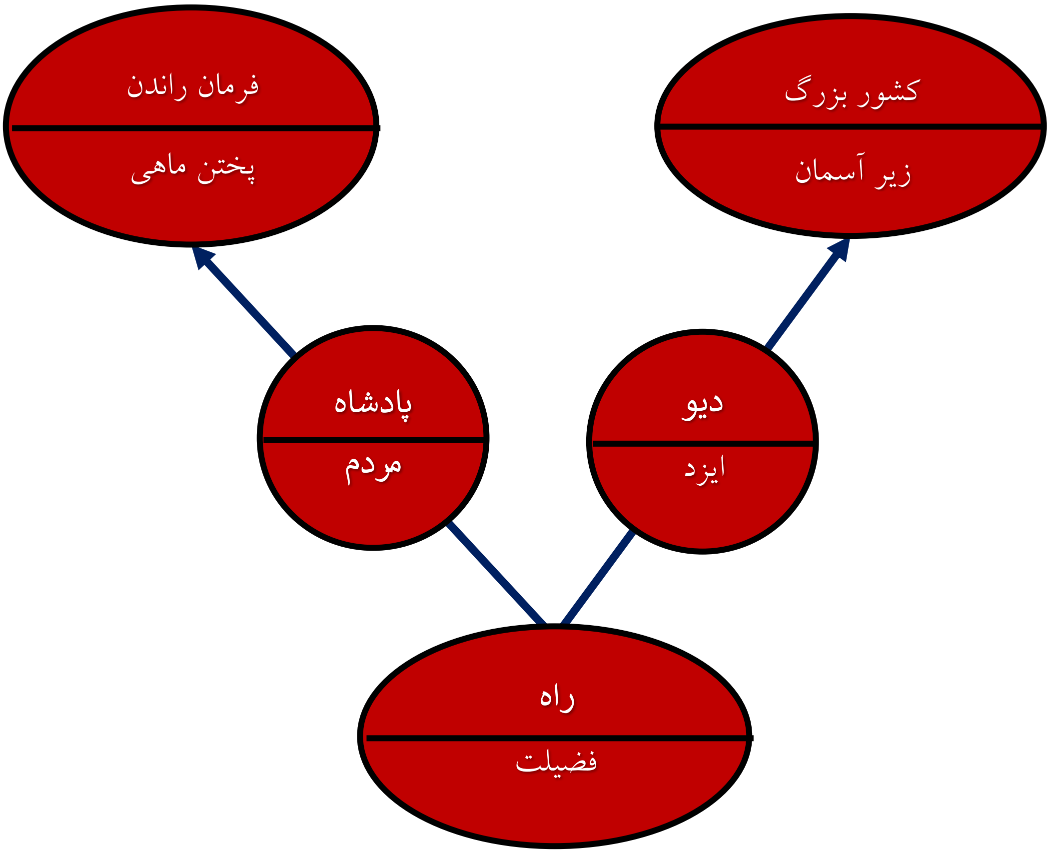
واپسین بند دو جمله‌ی پنج کلمه‌ایست:

夫 (فو: مرد، شوهر) 兩 (لی‌آنگ: دو، متفاوت، چند) 不 (بو: نه) 相 (شیانگ: دیدن، با هم، به سوی) 傷 (شانگ: زخم، آسیب، غم، افراط)

故 (گو: پیر، قدیمی) 德 (دِه: فضیلت، مهربانی، ذهن) 交 (جیائو: تقاطع، تسلیم کردن، دوست شدن) 歸 (گویی: برگشتن، حضور یافتن، تعلق داشتن) 焉 (یِن: نوعی پرنده‌ی زرد، توی، چرا؟، بنابراین)

یعنی: «آن دو نفر به هم آسیب نمی‌زنند/ بنابراین فضیلت کهن بازمی‌گردد و به دستشان می‌رسد».

[1] Henricks, 1989: 233.


فرمان راندن
پختن ماهی
کشور بزرگ
زیر آسمان
پادشاه
مردم
دیو
ایزد
راه
فضیلت

گفتار دوم: زند فصل شصتم

هسته‌ی مرکزی فصل شصتم شعری سه بیتی است که در بند دوم جای گرفته است. حدسم آن است که بند نخست برای پیوند دادن این شعر با فصل بعد به آن افزوده شده باشد، و بند سوم شرحی بر آن قلمداد شود. در بند نخست می‌خوانیم:

«٦٠.١: فرمانروایی بر کشور بزرگ، مثل پختن ماهی‌ای کوچک است».

تقابل میان کشور بزرگ و کشور کوچک بسیار مهم است و به زودی بیشتر درباره‌اش خواهم نوشت. نکته اینجاست که در شعر بند دوم اشاره‌ای به کشور بزرگ دیده نمی‌شود، و راوی انگار اینجا آن شعر را گواه گرفته تا نظرش درباره‌ی کشور بزرگ را (که در فصل بعد می‌آید) تایید کند. «پختن ماهی کوچک» اشاره‌ایست به کاری ساده و پیش پا افتاده و بی‌اهمیت. از این بند بوی تحقیر و خوار شمردن فرمانروای کشور بزرگ به مشام می‌رسد، که خواهیم دید به شاهنشاهی پارس ارجاع می‌دهد.

پس از این تک مضراب مقدماتی، شعری سه بیتی داریم:

«٦٠.٢: پس با (طی کردنِ) راه نزد آنچه زیر آسمان است حضور پیدا کن

آن (که نزدش رسیده‌ای) دیو است، نه ایزد

اینطوری نیست که آن دیو باشد، و نه ایزد (بلکه) آن ایزدی است که به مردم آسیب نمی‌رساند

اینطوری نیست که آن ایزد به مردم آسیب نزند (بلکه) پادشاه مردم هم به مردم آسیب نمی‌زند».

این شعر بیشتر به دعایی شمنی شباهت دارد. یعنی هرچند کلمه‌ی «راه» (دائو) در آن آمده، اما چنین نمی‌نماید که با چارچوب اندیشه‌ی دائویی ارتباط خاصی داشته باشد. مضمون اصلی آن چگونگی کنار آمدن با موجودات خطرناکی مثل دیوها و ایزدان و شاهان است. حدسم آن است که این در ابتدای کار – و پیش از شکل‌گیری «دائو ده جینگ»– دعایی و سرودی بوده باشد که مثل وردی برای دور کردن آسیب موجودات فراطبیعی خوانده می‌شده است.

ساختار شعر بدوی و پرتکرار است و به مکررگویی‌هایی شباهت دارد که در طلسم‌ها و متون جادویی دیده می‌شود. در آن یک دوقطبی فراطبیعی داریم که «گوئی» (鬼) را در برابر «شِن» (神) قرار می‌دهد. گوئی در عقاید عامیانه‌ی چینی روحی آزارگر و مهیب است که خاستگاه انسانی دارد. یعنی ارواح کسانی که نوادگان پسر ندارند یا پسران‌شان برایشان آیین قربانی مناسب اجرا نکنند، آرامش خود را از دست می‌دهند و به خاطر گرسنگی دگردیسی پیدا می‌کنند و به هیولاهایی خطرناک بدل می‌شود. این مفهوم را به «دیو» برگردانده‌ام که نزدیکترین همتای آن در زبان پارسی است. هرچند ما این مفهوم ارواح آزارگر را در فرهنگ‌مان نداشته‌ایم.

«شِن» از سوی دیگر ماهیتی استعلایی دارد و به ایزدان و موجوداتی اشاره می‌کند که در آسمان زندگی می‌کنند و تبار انسانی ندارند. جالب است که از نگاه چینی‌ها این ایزدان هم به قدر دیوها خطرناک و آزارگر هستند. بیت اول و دوم بر این مبنا به وردی برای دفع خطر این موجودات می‌ماند. در بیت سوم این موجودات با همتایی انسانی جفت شده‌اند و بنابراین یک دوقطبی جدید آسمان– زمین (گوئی/ شن– شنگ رن) در کنار جفت متضاد دنیای ارواح (گوئی– شن) تعریف می‌شود. جالب است که در عالم انسانی پادشاه مردم که مقتدرترین انسان است، مانند ارواح خبیث و ایزدان آزارگر همچون موجودی خطرناک نمایان شد است. شعر البته تاکید دارد که اینها خطرناک نیستند و لطمه‌ای به مردم نمی‌زنند. اما در سنت چینی واژگونه‌ی این را درباره‌ی این موجودات گمان می‌برده‌اند، و بنابراین عبارتها دعاگونه و جادوگرانه هستند.

واپسین جمله به نظرم کوششی است تا کلمه‌ی «راه» در مصراع اول شعر را با قالب عمومی کتاب چفت و بست کند. پس می‌بینیم که: «۶۰.۳:آن دو نفر به هم آسیب نمی‌زنند/ بنابراین فضیلت کهن بازمی‌گردد و به دستشان می‌رسد». یعنی چون این دوقطبی‌هایی فراطبیعی از آزار و آسیب پرهیز کرده‌اند، صاحب فضیلت شمرده می‌شوند. از این فصل این نکته بر می‌آید که بافت معنایی «دائو ده جینگ» در پیوند با باورهای شمنی چینی‌های باستانی تعریف می‌شده و احتمالا بخشی از سنت شفاهی‌شان را در خود حفظ کرده است.

بخش شصت ویکم: برگردان و زند فصل شصت ویکم

گفتار نخست: برگردان فصل شصت ویکم

大國者下流，天下之交，天下之牝。

牝常以靜勝牡，以靜為下。

故大國以下小國，則取小國；小國以下大國，則取大國。

故或下以取，或下而取。

大國不過欲兼畜人，小國不過欲入事人。

夫兩者各得其所欲，大者宜為下。

۶۱.۱:   کشور بزرگ به پایین دست رودخانه می‌ماند

(آنجا که) تقاطع چیزهای زیر آسمان است   (آنجا که) فرج چیزهای زیر آسمان است

۶۱.۲:   فرج ماندگار (چنین است):

پس در سکون حریف آلت نرینه است		پس در سکون در زیر قرار می‌گیرد.

٦١.٣: کشور بزرگ دیرین؛

پس کشور کوچک پایین‌دست آن قرار می‌گیرد		بنا به قاعده کشور کوچک را می‌گیرد

(اما) کشور کوچک؛

پس (اگر) پایین‌دست کشور بزرگ قرار بگیرد		بنا به قاعده کشور بزرگ آن را خواهد گرفت

٦١.٥: پس بنابراین گاهی (آن کشوری که) پایین‌دست است، (کشور دیگر را) می‌گیرد

اما گاهی (آن کشوری که) پایین‌دست است، (توسط کشور دیگر) گرفته می‌شود

٦١.٦: کشور بزرگ از این قصد منصرف نمی‌شود: پرورش و یگانگی مردمان

کشور کوچک از این قصد منصرف نمی‌شود: دریافت کردنِ خدمت مردم

٦١.٧: اگر قصد هردویشان برآورده گردد،

سزاوار آن است که آن (کشور) بزرگ در پایین‌دست قرار بگیرد.

فصل شصت و یکم از شش بند و ۹۱ نشانه تشکیل یافته است. این فصل اغلب همچون نثری پیوسته خوانده شده است. در حالی که در اصل شعرهایی پراکنده است که کلمات و عبارتها قبل و بعدشان آمده است. برای فهم متن مهم است که آن شعرها را از افزوده‌ها تفکیک کنیم. بند نخست یک بیت شعر است که جمله‌ای همچون مقدمه در ابتدایش آمده است:

大國者下流，　　天下之交，
天下之牝。

大 (دا: بزرگ، عظیم، بالغ، پدر) **國** (گوئُو: سرزمین، دولت، پایتخت) **者** (ژِه: پسوند صفت برتر؛ -تر/ -ترین، شناسه‌ی فاعلی) **下** (شیا: پایین، فروپایه، بعدی) **流** (لیو: جریان، جنبیدن، طبقه، انتشار)

天 (تیان: آسمان) **下** (شیا: پایین، فروپایه، بعدی) **之** (ژِه: داشتن، رفتن) **交** (جیائو: تقاطع، تسلیم کردن، دوست شدن)

天 (تیان: آسمان) **下** (شیا: پایین، فروپایه، بعدی) **之** (ژِه: داشتن، رفتن) **牝** (پین: مادینه، فرج، شکاف)

یعنی: « کشور بزرگ به پایین دست رودخانه می‌ماند

(آنجا که) تقاطع چیزهای زیر آسمان است (آنجا که) فرج چیزهای زیر آسمان است».

بند دوم اغلب همچون دو جمله‌ی منثور خوانده شده، اما در اصل شعری است تک بیت با دو کلمه‌ی آغازین افزوده:

牝常　　以靜勝牡,
以靜為下。

牝 (پین: مادینه، فرج، شکاف) **常** (چآنگ: اصیل، ماندگار)

以 (ای: پس) **靜** (جینگ: ساکن، ساکت، مؤدب) **勝** (شِنگ: حریف بودن، مقاومت، کاملا) **牡** (مو: جانور نر، آلت نرینه)

以 (ای: پس) **靜** (جینگ: ساکن، ساکت، مؤدب) **為** (وِی: کردن، ساختن، بودن) **下** (شیا: پایین، فروپایه، بعدی)

یعنی: « فرج ماندگار (چنین است):

پس در سکون حریف آلت نرینه است پس در سکون در زیر قرار می‌گیرد».

بند سوم هم به صورت نثری پیوسته خوانده می‌شود:

故大國以下小國，則取小國；小國以下大國，則取大國。

اما در اصل شعری است دوبیتی با مصراع‌های چهار کلمه‌ای، که در ابتدایش دو بند موزون سه و دو کلمه‌ای آمده است:

故大國　　以下小國　　　則取小國；

小國　　以下大國,　　　則取大國。

故 (گو: پیر، قدیمی، بنابراین) 大 (دا: بزرگ، عظیم، بالغ، پدر) 國 (گوئُو: سرزمین، دولت، پایتخت) 以 (ای: پس) 下 (شیا: پایین، فروپایه، بعدی) 小 (شیائو: کوچک، ریز، مختصر) 國 (گوئُو: سرزمین، دولت، پایتخت)

則 (زِه: قانون، هنجار، مثال، رعایت کردنِ قاعده) 取 (چو: گرفتن، دریافت کردن، گزینش) 小 (شیائو: کوچک، ریز، مختصر) 國 (گوئُو: سرزمین، دولت، پایتخت)

小 (شیائو: کوچک، ریز، مختصر) 國 (گوئُو: سرزمین، دولت، پایتخت) 以 (ای: پس) 下 (شیا: پایین، فروپایه، بعدی) 大 (دا: بزرگ، عظیم، بالغ، پدر) 國 (گوئُو: سرزمین، دولت، پایتخت)

則 (زِه: قانون، هنجار، مثال، رعایت کردنِ قاعده) 取 (چو: گرفتن، دریافت کردن، گزینش) 大 (دا: بزرگ، عظیم، بالغ، پدر) 國 (گوئُو: سرزمین، دولت، پایتخت)

یعنی: « کشور بزرگ دیرین؛

پس کشور کوچک پایین‌دست آن قرار می‌گیرد　　　بنا به قاعده کشور کوچک را می‌گیرد

(اما) کشور کوچک؛

پس (اگر) پایین‌دست کشور بزرگ قرار بگیرد　　　بنا به قاعده کشور بزرگ آن را خواهد گرفت».

کلمه‌ی «گو» (故) در ابتدای این بند را همه‌ی مفسران «بنابراین» ترجمه کرده‌اند. اما با توجه به آمدن حرف ربط «ای» (以) که همین معنی را می‌دهد، احتمالا منظور مفهوم اصلی «گو» یعنی «دیرینه و قدیمی» بوده است. تفاوت دیگرِ خوانش من با ترجمه‌های مرسوم از این بند، آن است که تقریبا همه بیت پایانی را چنین ترجمه کرده‌اند: « پس (اگر)

کشور بزرگ پایین‌دست (کشور کوچک) قرار بگیرد/ بنا به قاعده کشور بزرگ را خواهد گرفت». اما به دو دلیل چنین می‌نماید که این خوانش درست نباشد. نخست آن که این مصراع در دو بیت کاملا همسان است (**則取大國**) و قاعدتا همان معنا را با قدری دگردیسی دستوری شاعرانه تکرار می‌کرده است. دومین دلیل آن که در متن پیشتاز ما وانگ توئی، یک نشانه‌ی اضافی «یو» (یعنی: به وسیله‌ی) هم دارد[1] که نشان می‌دهد خوانش ما درست است. این کلمه بعدتر افتاده، شاید چون معنای همسانِ بیت بالا و پایین جا افتاده بوده، و در قرون بعدی واگرایی امروزین در خوانش‌ها بدان راه یافته است.

بند چهارم هم باز شعری است تک بیتی که کلمه‌ای به ابتدایش افزوده شده است:

故或下以取,

或下而取。

故 (گو: پیر، قدیمی، بنابراین) **或** (هوآ: شاید، یا، گاهی) **下** (شیا: پایین، فروپایه، بعدی) **以** (ای: پس) **取** (چو: گرفتن، دریافت کردن، گزینش)

或 (هوآ: شاید، یا، گاهی) **下** (شیا: پایین، فروپایه، بعدی) **而** (اِر: و، آنگاه، اما) **取** (چو: گرفتن، دریافت کردن، گزینش)

یعنی: « پس بنابراین گاهی (آن کشوری که) پایین‌دست است، (کشور دیگر را) می‌گیرد

اما گاهی (آن کشوری که) پایین‌دست است، (توسط کشور دیگر) گرفته می‌شود».

بند بعدی هم تک‌بیتی است با مصراع‌های طولانی هشت کلمه‌ای:

大國不過欲兼畜人,

[1] Henricks, 1989: 236-237.

小國不過欲入事人。

大 (دا: بزرگ، عظیم، بالغ، پدر) 國 (گوئُو: سرزمین، دولت، پایتخت) 不 (بو: نه) 過 (گوئُو: عبور، جلو زدن، وقت گذراندن، خطا) 欲 (یو: قصد، میل) 兼 (جیان: دوگانه، همزمان دو کار را انجام دادن، دو مقام داشتن) 畜 (شو: پروردن، تغذیه، تبعیت، گردآوری) 人 (رِن: مردم، انسان)

小 (شیائو: کوچک، ریز، مختصر) 國 (گوئُو: سرزمین، دولت، پایتخت) 不 (بو: نه) 過 (گوئُو: عبور، جلو زدن، وقت گذراندن، خطا) 欲 (یو: قصد، میل) 入 (رو: وارد شدن، پیوستن، پذیرفتن، پرداختن، تایید، هجوم) 事 (شِه: چیز، کار، خدمت، سانحه) 人 (رِن: مردم، انسان)

یعنی: «کشور بزرگ از این قصد منصرف نمی‌شود: پرورش و یگانگی مردمان

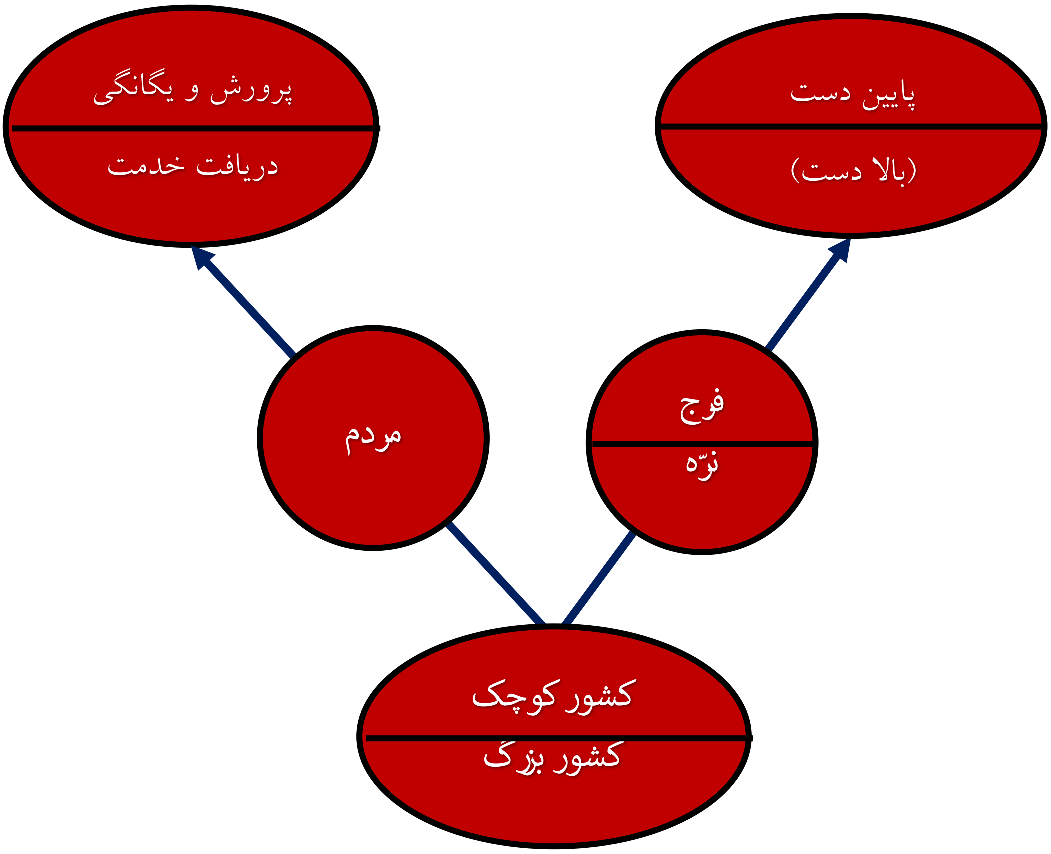
کشور کوچک از این قصد منصرف نمی‌شود: دریافت کردنِ خدمت مردم».

بند آخر از دو جمله‌ی منثور تشکیل یافته است:

夫 (فو: اگر، مرد، شوهر) 兩 (لی‌آنگ: دو، متفاوت، چند) 者 (ژِه: پسوند صفت برتر؛ -تر/ -ترین، صفت فاعلی) 各 (گِه: هر، همه) 得 (دِه: به دست آوردن، قرارداد، نتیجه، مناسب) 其 (چی: او، آن) 所 (سوئُو: جا، مکان) 欲 (یو: قصد، میل)

大 (دا: بزرگ، عظیم، بالغ، پدر) 者 (ژِه: پسوند صفت برتر؛ -تر/ -ترین، صفت فاعلی) 宜 (یی: مناسب، شایسته) 為 (وِی: کردن، ساختن، بودن) 下 (شیا: پایین، فروپایه، بعدی)

یعنی: «اگر قصد هردویشان برآورده گردد،/ سزاوار آن است که آن (کشور) بزرگ در پایین‌دست قرار بگیرد».


پرورش و یگانگی
دریافت خدمت
پایین دست
(بالا دست)
مردم
فوج
نزّه
کشور کوچک
کشور بزرگ

گفتار دوم: زند فصل شصت و یکم

این فصل از نقاط مهمی است که ماهیت سیاسی «دائو ده جینگ» و شرایط ظهور آن را نشان می‌دهد و دیدگاه‌مان درباره‌ی رویارویی آن با اندیشه‌ی ایرانشهری را تایید می‌کند با این حال، در خواندن وترجمه‌ی مرسوم این فصل ساده‌اندیشی عجیبی می‌بینیم که جای اندیشه دارد. برخی این فصل را «بحثی درباره‌ی ترفندها و مکرهای روابط بین‌الملل»[1] توصیف کرده‌اند و برخی دیگر گفته‌اند به «صلح و همکاری بین‌المللی»[2] یا «اندرز نیکخواهی به حاکمان دولت‌های بزرگ»[3] مربوط می‌شود، و پاشائی هم آن را همچون اندرزی به فرمانروا تفسیر کرده تا فروتنی پیشه کند.[4]

با این همه پرسش کلیدی و مهمی را همه ناگفته باقی گذاشته‌اند و آن هم این که منظور از «کشور بزرگ» و «کشور کوچک» در این متن چیست؟ چون آشکار است که جم اصلی همین دوقطبی است و کل متن بر محور این مضمون گردش می‌کند. این تصور که متن رسال‌های انتزاعی‌ست درباره‌ی روابط بین‌الملل، برداشتی آشکارا زمان‌پریشانه و نادرست است. چون در آن روزگار با ارتباطهای ابتدایی میان امیرنشین‌های همسایه سر و کار داریم و نه هنوز روابط رسمی و پایدار میان دولت‌های مستقر گسترده.

1 Chan, 1963: 208..
2 Chen, 1989: 196.
3 Henricks, 1989: 237.

4 پاشائی، ۱۳۷۱: ٤۹۹.

با توجه به زمینه‌ی تاریخی تدوین «دائو ده جینگ» و خوانشی که تا اینجای کار از متن داشتیم، می‌توان این حدس را مطرح کرد که شاید منظور از کشور بزرگ، ایرانِ هخامنشی باشد. کشور کوچک هم احتمالا به یکی از امیرنشین‌های چینی و احتمالا دولت ژو اشاره می‌کند که متن در آن تدوین شده است. در زمان تدوین متن در چین هیچ کشور بزرگی وجود نداشته و امیرنشین‌های کوچک عصر ایالت‌های جنگاور همه کمابیش هم‌اندازه بوده‌اند. بنابراین این تقابل مفهومی به چیزی در سپهر سیاسی چینی‌های هان اشاره نمی‌کند. اگر به جغرافیای سیاسی آن روزگار بنگریم، روشن است که تنها یک دولت بزرگ بر کره‌ی زمین وجود داشته، و آن کشور پارس بوده، و چینی‌ها هم با واسطه‌ی سکاها از وجود آن باخبر بوده‌اند. پس پیشنهاد کلیدی‌مان آن است که در اینجا با تقابل میان یک امیرنشین چینی و دولت عظیم هخامنشی سر و کار داریم. اگر این فرض را در ذهن داشته باشیم، می‌بینیم که خوانش متن آسان می‌شود و گره‌هایش را می‌توان گشود.

ایراد دیگری که در میان مفسران این فصل رواج دارد، آن است که کل متن را یکپارچه و منثور پنداشته‌اند. در حالی که اصولا ساختار «دائو ده جینگ» به کشکولی شبیه است که از کنار هم نهادن زبانزدهایی کوتاه پدید آمده باشد. این کنار هم آمدن چنان که گذشت، بر خلاف نظر بسیاری از مفسران، تصادفی نبوده و هدفمند و قاعده‌دار است و گفتمانی سیاسی و منظم را در تقابل با آرای ایرانی پدید می‌آورد. برای بازسازی این گفتمان و فهم آن مفهوم‌ها، لازم است به ساختار گسسته‌ی متن توجه کنیم و این را دریابیم که در چینی هم مثل پارسی، معناها در مصراع‌های شعری به شکلی منسجم و مجزا می‌آید. به همین خاطر نخست باید بخش‌های شعری را در متن تشخیص داد و بعد معنای هر مصراع را جداگانه استنتاج کرد.

با این مقدمه‌ی روش‌شناسانه می‌تونیم به متن بنگریم. در هر بند شعری را داریم که با جملاتی یا کلماتی افزوده درآمیخته و معنایی دقیقتر به خود گرفته است. حدس من آن است که آن شعرها در شکل سالم و ساده‌اش پیشاپیش وجود داشته و مقدم بر پیدایش «دائو ده جینگ» بر سر زبان‌ها بوده است. ویراستار متن که با نام لائو تسه

شناخته می‌شود، این زبانزدها را برگرفته و با افزوده‌هایی آن را به خدمتِ گفتمان خویش گرفته است. نمونه‌ی این ترفند را در بند نخست می‌بینیم:

«٦١.١: کشور بزرگ به پایین دست رودخانه می‌ماند؛

(آنجا که) تقاطع چیزهای زیر آسمان است (آنجا که) فرج چیزهای زیر آسمان است»

روشن است که شعر تک بیتی به موضوعی دیگر اشاره می‌کند و تصویری تقریبا رکیک و شمنی از دنیا به دست می‌دهد. آنجا که چیزهای زیر آسمان با هم تقاطع پیدا می‌کنند، سرچشمه‌ی آن چیزهاست. یعنی به آلت مادینه‌ای می‌ماند که چیزها را می‌زاید. جهان (زیر آسمان) خاستگاهی دارد، و آن که زاینده‌ی جهان است، به فرج زنان می‌ماند. این شعر با تصویرپردازی ابتدایی و قدیمی‌اش، با افزوده شدن یک جمله‌ی آغازین به بخشی از یک گفتمان سیاسی بدل شده است. در اولین جمله می‌خوانیم که کشور بزرگ، به پایین دست رودخانه شبیه است.

منظور از پایین دست رودخانه همان جایی است که رود بدان ختم می‌شود. پس در مقابل سرچشمه قرار می‌گیرد که محل جوشیدن آب است. به همان ترتیبی که سرچشمه به خاستگاه و منبع چیزها اشاره می‌کند، پایین‌دست رود نشانه‌ی فرجام و نقطه‌ی ختم جریان‌هاست. پس کشور بزرگ به نقطه‌ی ختم می‌ماند. اصطلاح «شیا لیو» (下流) یا «پایین‌دستِ جریان آب» در متون کنفوسیوسی دلالتی منفی دارد و به جایی پلید و شوم اشاره می‌کند که برگزیدگان از اقامت در آن عار دارند.[1] اما این که کشور بزرگ با این ترتیب جایگاه خاتمه است، یعنی چه؟

حدس من آن است که این اشاره به انگاره‌ی کشور پارس نزد چینی‌ها و سکاها اشاره کند. خودِ منابع هخامنشی و به ویژه متون یونانی و عبرانی که قدری از بیرون به این دولت می‌نگریسته‌اند، بر این نکته تاکید دارند که دولت

---

[1] Confucius, 2003: Analects xvii, 24; xix, 20.

پارسی مرجع و گرانیگاه اعتباربخشی به نظام‌های سیاسی و معنایی بوده است. قاعدتا در قلمرو چین هم سکاها و تخاری‌ها همین ادعا را با قدری سر و صدای بیشتر تبلیغ می‌کرده‌اند و چینی‌های هان آن را همچون تفاخر بیگانگان و هماوردان درک می‌کرده‌اند.

حدس من آن است که فصل شصت و یکم اصولا کوششی باشد برای حمله به این انگاره و طرد تصویر باشکوه و پرعظمتی که کشور بزرگِ پارسی داشته، و به خوارداشتِ کشور کوچک چینی می‌انجامیده است. این را از آنجا می‌توان دریافت که بلافاصله پس از جمله‌ی آغازین (که شاید نقل قولی از یک سرکرده‌ی سکا یا مغ سرگردان بوده باشد) بیتی از شعر آمده که می‌گوید سرچشمه‌ی چیزها، به فرج زنان شبیه است.

بند دوم درست در ادامه‌ی همین خط استدلالی می‌آید:

«٦١.٢: فرج ماندگار (چنین است):

پس در سکون حریف آلت نرینه است   پس در سکون در زیر قرار می‌گیرد».

باز در اینجا به نظرم تک بیت زیرین اصل کار بوده و پیشاپیش وجود داشته است. این تک بیت هم ارتباطی به بحث‌های سیاسی ندارد، و برای منظور ویراستار به خدمت گرفته شده است. بیت به نکته‌ای رکیک اشاره می‌کند و چه بسا که بخشی از سرودی عامیانه و جنسی بوده باشد. تصویرپردازی‌اش به آلت‌های جنسی به هنگام هم‌آمیزی اشاره دارد و می‌گوید آلت مادینه هرچند ساکن است و در زیر قرار می‌گیرد، اما در نهایت آلت نرینه را فرو می‌بلعد و با او هماورد است و هم‌زور. در ضمن در فرایند انزال، مهبل است که دریافت کننده‌ی پشتاب است و از این زاویه هم به «شیا لیو» یا پایین‌دست رودخانه شباهت دارد.

راوی از این شعر استفاده کرده تا بگوید فرجام‌گاه چیزها –که شبیه فرج است– در زیر قرار می‌گیرد. تاکید راوی بر دوقطبی پایین –بالاست و می‌کوشد این را اثبات کند که کشور بزرگ، چون غایت چیزهاست، در پایین قرار

دارد. درست مانند مصب رودخانه که پایین‌دست رود است، یا فرج زنانه که زاینده است اما در زیر قرار می‌گیرد. این همنشینی زنانگی با جهت زیر و پایین‌دست رود را در فصل پانزدهم «دائو ده جینگ» هم می‌بینیم.

اما چرا لائو تسه‌ی فرضی اصرار دارد کشور بزرگ را در پایین تجسم کند؟ در بند بعدی پاسخش را می‌بینیم:

«٦١.٣: کشور بزرگ دیرین؛

پس کشور کوچک پایین‌دست آن قرار می‌گیرد   بنا به قاعده کشور کوچک را می‌گیرد

(اما) کشور کوچک؛

پس (اگر) پایین‌دست کشور بزرگ قرار بگیرد   بنا به قاعده کشور بزرگ آن را خواهد گرفت».

اینجا هم با دو بیت شعر سر و کار داریم، که یک سخن را تکرار می‌کنند. این شعرها دقیقا با موضوع بحث مربوط هستند و هیچ انحرافی از آن را نشان نمی‌دهند. به همین خاطر حدسم آن است که سراینده‌شان خودِ لائو تسه‌ی فرضی بوده باشد. او می‌گوید پایین قرار گرفتن به معنای فتح شدن و تابع شدن است. نخست می‌گوید کشور کوچک فرودست‌تر از کشور بزرگ است و توسط آن فتح می‌شود و در نسخه‌های پیشتاز همین را تکرار می‌کند. اما بعد محتوای شعر به این سمت می‌چرخد که: « (اما) کشور کوچک؛/ پس (اگر) کشور بزرگ پایین‌دستش قرار بگیرد / بنا به قاعده کشور بزرگ را خواهد گرفت».

پس متن در اصل می‌گفته کشور کوچک، زیردست کشور بزرگ قرار دارد و زیر سلطه‌ی آن در می‌آید. اما معلوم است که در اینجا به پایین جای گرفتن فرج زنانه و پیوندش با سرچشمه بودن اشاره دارد. دو بیت هم در آغاز یک سخن را به صورتهای متفاوت تکرار می‌کرده‌اند. اما به تدریج مفهوم بیت دوم چرخش کرده و به اینجا رسیده که کشور کوچک هم می‌تواند کشور بزرگ را فتح کند، همچنان که فرج برای آلت نرینه هماوردی شایسته است. این چرخش مفهومی بسیار مهم است. به ویژه وقتی در کنار بند بعدی نگریسته شود، روند این دگردیسی را نمایان می‌سازد:

«٦١.٥: پس بنابراین گاهی (آن کشوری که) پایین‌دست است، (کشور دیگر را) می‌گیرد

اما گاهی (آن کشوری که) پایین‌دست است، (توسط کشور دیگر) گرفته می‌شود».

به نظرم چرخش در بیت دوم بند چهارم، زیر تاثیر محتوای بند پنجم انجام پذیرفته است. بند پنجم می‌گوید گاهی زیر هم می‌تواند بر رو غلبه کند. مگر نه آن که فرج زنان که در زیر است، زاینده است؟ و مگر پایین دست رودخانه نیست که سرچشمه است؟ و مگر نه این که کشور بزرگ دعوی سرچشمه بودن دارد؟ پس گاهی کشوری که در پایین است، بر آن که در بالاست غلبه می‌کند، و همین معناست که به بند پیشین هم تعمیم یافته و معنای دومین بیت شعر را واژگونه کرده است. البته واژگونگی‌ای که با مضمون شعر سازگاری دارد و حتا بهتر و صریحتر منظورش را بیان می‌کند.

دو بند بعدی تا حدودی نشان می‌دهند که دو کشور بزرگ و کوچک به دو فضای سیاسی و فرهنگی متمایز تعلق دارند:

«٦١.٦: کشور بزرگ از این قصد منصرف نمی‌شود: پرورش و یگانگی مردمان

کشور کوچک از این قصد منصرف نمی‌شود: دریافت کردنِ خدمت مردم

٦١.٧: اگر قصد هردویشان برآورده گردد،

سزاوار آن است که آن (کشور) بزرگ در پایین‌دست قرار بگیرد».

شعر مطنطن بند ششم به شکل جالب توجهی غایتهای سیاسی در دو کشور کوچک و بزرگ را نشان می‌دهد، و این دقیقا با آنچه در سیاست ایرانشهری و چینی می‌بینیم برابر است. کشور بزرگ می‌خواهد مردم را بپروراند و یگانه سازد. در حالی که کشور کوچک می‌خواهد خدمتِ مردم را دریافت کند. این گزاره‌ها بیانی دقیق از سیاست دولت هخامنشی و غایت امیرنشین‌های چینی است. همانطور که داریوش بر بیستون نوشته، «مردم» متغیری کلیدی و بنیادین در سیاست ایرانشهری هستند. «شادی مردم» در کنار آسان و زمین یکی از سه رکنِ هستی است که اهورامزدا آفریده است. به همین خاطر در کتیبه‌های هخامنشی مدام به رضایت مردمان و پذیرش قانون از سوی ایشان و شادی‌شان

تاکید می‌شود. به همین ترتیب تاکیدی بر یگانگی مردم ایران‌زمین و یکپارچگی بوم پارس در متون سیاسی هخامنشی دیده می‌شود، و تنوع قومی و زبانی در استانهای شاهنشاهی با آیین‌هایی مثل پیشکش آوردن نوروزی (نگاره‌های تخت جمشید) یا رژه‌ی سپاهیانی چند قومی (هرودوت) مورد تاکید بوده است. این قصدِ دوگانه‌ی (جیان: 兼) کشور بزرگ است، کلمه‌ای که اغلب مترجمان آن را نادیده گرفته و ترجمه‌اش نکرده‌اند. در حالی که مهم است و نشان می‌دهد که پروردن و یگانگی که دو معنای اصلی کلمه‌ی «شو» (畜) هستند مورد نظرند، نه یک معنای جایگزین یعنی استیلا و غلبه‌ی سیاسی که اغلب از این کلمه برداشت شده است.

از آن سو، مصراع دوم نشان می‌دهد که کشور کوچک قاعدتا امیرنشینی چینی است. چون در آنجاست که کارکرد اصلی دولت گردآوری مالیات است و بهره‌گیری از کار اجباری رعیت برای ساخت بناهای بزرگ. یعنی بهره‌مند شدن از خدمت رعیت همان است که همچون غایتی به دولت‌های نیرومند و کامیاب چینی منسوب شده است و در متون کنفوسیوسی هم همتاهایی دارد.

خلاصه آن که فصل شصت و یکم بخشی از «دائو ده جینگ» است که پیوند صریح آن با سیاست را نشان می‌دهد و موضع‌گیری‌اش در برابر سیاست ایرانشهری و هواداری‌اش از امیرنشین‌های کوچک چینی را نشان می‌دهد. هرچند این جانبداری تدافعی است و با قبول کوچک بودن دولت‌ها و فرودست بودن‌شان همراه است. اما کوششی امیدوارانه برای مقتدر شمردن همان کشورهای کوچک هم در آن دیده می‌شود.

بخش شصت و دوم: برگردان و زند فصل شصت و دوم

گفتار نخست: برگردان فصل شصت و دوم

道者萬物之奧。

善人之寶，不善人之所保。

美言可以市，尊行可以加人。

人之不善，何棄之有？

故立天子，置三公，雖有拱璧以先駟馬，不如坐進此道。

古之所以貴此道者何？不曰：以求得，有罪以免耶？故為天下貴。

۶۲.۱: راه همان است که بی‌شمار چیز (آن را) مشکل درمی‌یابند

۶۲.۲: برای مردم خوب گنجینه‌ایست

برای مردم بد، پناهگاهی‌ست

۶۲.۳: پس شاید سخنان زیبا بازاری (برای خود) پیدا کنند

پس شاید کردارهای شریف مایه‌ی بالیدگی مردمان شود

۶۲.٤: آدمی که خوبی‌ای ندارد

چرا این قدر طردش کنیم؟

وقتی پسر دیرین آسمان قد برافراشت

و سه خان را منصوب کرد

پس اگرچه (کارگزارانِ آراسته) با حلقه‌های یشم در برابرش کرنش می‌کنند و شهسواران پیشتاز با گردونه‌های چهاراسبه (در برابرش صف می‌بندند)

(همه‌ی آنان) مثل کسی نیستند که اینجا می‌نشیند و راه را سیر می‌کند

۶۲.۵: پس چرا پیشینیان در جایگاه (خویش) این راه را گرانبها می‌شمردند؟

مگر نمی‌گفتند: عاقبت جوینده یابنده است

پس مگر گناهکاران بخشوده نمی‌شوند؟

به همین خاطر در زیر آسمان (چنین) ارجمند بودند.

فصل شصت و دوم پنج بند منثور دارد که با جمله‌ای کوتاه آغاز می‌شود:

道 (دائو: راه) 者 (ژِه: پسوند صفت برتر؛ -تر/ -ترین، صفت فاعلی) 萬 (وان: بی‌شمار، ده هزار) 物 (وو: چیز) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 奧 (آئو: دیریاب، مشکل، گوشه‌ی جنوب غربی)

یعنی: «راه همان است که بی‌شمار چیز (آن را) مشکل درمی‌یابند». این عبارت را مترجمان گوناگون بسیار متفاوت ترجمه کرده‌اند. چن نوشته «دائو برای همه‌ی چیزها رازی پنهان است»[۱] و پاشائی گفته «دائو در اعماق همه نهان است».[۲] اما دلالت اصلی «آئو» (奧) «راز» یا «عمق» یا «سو» نیست و به موضوعی پیچیده اشاره می‌کند که دریافتش دشوار باشد، و از این رو مترادف است با «مشکل» در پارسی، و در ضمن جالب است که به جهت جنوب غربی هم اشاره می‌کند. در متون متقدم ما وانگ توئی به جای «آئو» کلمه‌ی «چو» را داریم که یعنی «گرایش، جریان»[۳] و بر همین مبنا هنریکز برگردانده «راه آن است که همه به سویش جاری می‌شوند».[٤]

بند دوم دو جمله دارد که دومی بخشی از اولی را تکرار می‌کند:

善 (شان: خوب، درست، مهربان، مردن) 人 (رِن: مردم، انسان) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 寶 (بائو: گنجینه، گرانبها)

不 (بو: نه) 善 (شان: خوب، درست، مهربان، مردن) 人 (رِن: مردم، انسان) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 所 (سوئُو: جا، مکان) 保 (بوآ: پروردن، حفظ کردن، تضمین کردن)

یعنی: «برای مردم خوب گنجینه‌ایست/ برای مردم بد، پناهگاهی‌ست».

بند سوم هم چنین ساختاری دارد. یعنی دو جمله است که بخشی از اولی در دومی تکرار شده است:

美 (مِئی: زیبا، خوشمزه، خوب، ستایش کردن) 言 (یَن: گفتن، بحث، اعلام) 可: (کْئو: قید امکان: شاید که...، ممکن است که...) 以 (ای: پس) 市 (شی: شهر، بازار، بازرگانی، خرید و فروش)

---

[1] Chen, 1989: 197.

[2] پاشائی، ۱۳۷۱: ۵۰۱.

[3] Henricks, 1989: 240.

[4] Henricks, 1989: 238.

尊 (زون: بزرگداشت، افتخار، ستودن، نوعی ظرف برنزی) 行 (شینگ: رفتن، اجرا کردن، خوب بودن) 可: (کْئو: قید امکان: شاید که...، ممکن است که...) 以 (ای: پس) 加 (جیا: روی چیزی نهادن، افزودن) 人 (رِن: مردم، انسان)

یعنی: «پس شاید سخنان زیبا بازاری (برای خود) پیدا کنند/ پس شاید کردارهای شریف مایه‌ی بالیدگی مردمان شود». جالب آن که در متون پیشتاز ما وانگ توئی در جمله‌ی اخیر به جای «جیا»، کلمه‌ی «هُو» را داریم که یعنی «هدیه دادن».[1] بنابراین هنریکز این بند را چنین ترجمه کرده است: «کردارهای شریف همچون هدیه‌ای به دیگران هستند».[2]

بند چهارم بسیار طولانی است و از شش جمله تشکیل یافته است:

人 (رِن: مردم، انسان) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 不 (بو: نه) 善 (شان: خوب، درست، مهربان، مردن)

何 (هِه: چی؟ کی؟ چرا؟ کجا؟) 棄 (چی: طرد کردن، ترک کردن) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 有 (یُوو: فراوان، داشتن)؟

故 (گو: پیر، قدیمی، بنابراین) 立 (لی: ایستادن، سیخ، بنیاد کردن، وجود داشتن) 天 (تیان: آسمان) 子 (زِه: فرزند، نواده، شخص، استاد)

置 (ژی: گذاشتن، نهادن، تاسیس، رها کردن) 三 (سان: سه) 公 (گُونگ: عمومی، عادلانه، خان، مردانه)

雖 (سوئی: اگرچه، با این که...) 有 (یُوو: فراوان، داشتن) 拱 (گُنگ: دست به سینه، تعظیم کردن، محاصره) 璧 (بی: حلقه‌ی یشمی) 以 (ای: پس) 先 (شیَن: پیشتاز، پیشین، نیاکان) 駟 (سی: گردونه‌ی چهار اسبه، اسب، راندن) 馬 (مَئاَ: اسب، شهسوار، بزرگ)

不 (بو: نه) 如 (رو: شبیه به، اگر، مثلا) 坐 (زوئُو: نشستن، سفر کردن، میوه دادن، به این دلیل که...) 進 (جین: پیشروی، دریافت کردن، دادن، ورود، خوردن) 此 (تْسی: این، اینجا) 道 (دائو: راه)

---

[1] Henricks, 1989: 240.
[2] Henricks, 1989: 238.

یعنی: «آدمی که خوبی‌ای ندارد/ چرا این قدر طردش کنیم؟/ وقتی پسر دیرین آسمان قد برافراشت/ و سه خان را منصوب کرد/ پس اگرچه (کارگزارانِ آراسته) با حلقه‌های یشم در برابرش کرنش می‌کنند و شهسواران پیشتاز با گردونه‌های چهاراسبه (در برابرش صف می‌بندند)/ (همه‌ی آنان) مثل کسی نیستند که اینجا می‌نشیند و راه را سیر می‌کند». در این جمله کلمه‌ی «دائو» که در انتها آمده افزوده‌ای دیرآیندتر است و این واژه در متون کهن ما وانگ توئی دیده نمی‌شود.[1] هرچند احتمالا منظور متن از ابتدا همین بوده و این افزوده برای شفاف کردن جمله بوده است و نه تحریف آن.

بیشتر مترجمان چهارمین جمله را به صورت «و سه وزیر را منصوب می‌کند» برگردانده‌اند. چون در نسخه‌های قدیم ما وانگ توئی به جای «گُونگ» کلمه‌ی «چئینگ» آمده که یعنی وزیر یا کارگزار درباری.[2] بازسازی‌های تاریخی نشان می‌دهد که سه وزیر احتمالا خویشاوندان نزدیک شاه بوده‌اند که کارگزاران مربوط به آموزش شاهزاده‌ها (سّو تْئو)، جنگ (سّو ما) و ساخت‌وسازها (سّو کْئونگ) محسوب می‌شده‌اند. در مقابل سه خان احتمالا سه رئیس قبیله‌ی مقتدر بوده‌اند که لقب‌شان «آموزگار اعظم» (تای شیهْ)، مشاور اعظم (تای فو) و نگهبان اعظم (تای پائو) بوده است. در دوران هان بوده که گروه دومی بر اولی ترجیح یافته‌اند و اقتدارشان افزونتر شده است. در نتیجه متن هم دستخوش بازنویسی شده و خان جایگزین وزیر شده است. من برای وفادار ماندن به متن استانده همین حالت اخیر را ثبت کرده‌ام.

بند پنجم هم مجموعه‌ی پنج جمله‌ی طولانی منثور است که به صورت پرسش و پاسخ تنظیم شده‌اند:

---

1 Henricks, 1989: 241.
2 Henricks, 1989: 240.

古 (گو: گذشته، دیرینه، ساده، عتیقه) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 所 (سوئُو: جا، مکان) 以 (ای: پس) 貴 (گوئی: گرانبها، اشرافی، عالیجناب) 此 (تْسی: این، اینجا) 道 (دائو: راه) 者 (ژِه: پسوند صفت برتر؛ -تر/ -ترین، صفت فاعلی) 何 (هِه: چی؟ کی؟ چرا؟ کجا؟)

不 (بو: نه) 曰 (یوئِه: گفتن، صدا زدن):

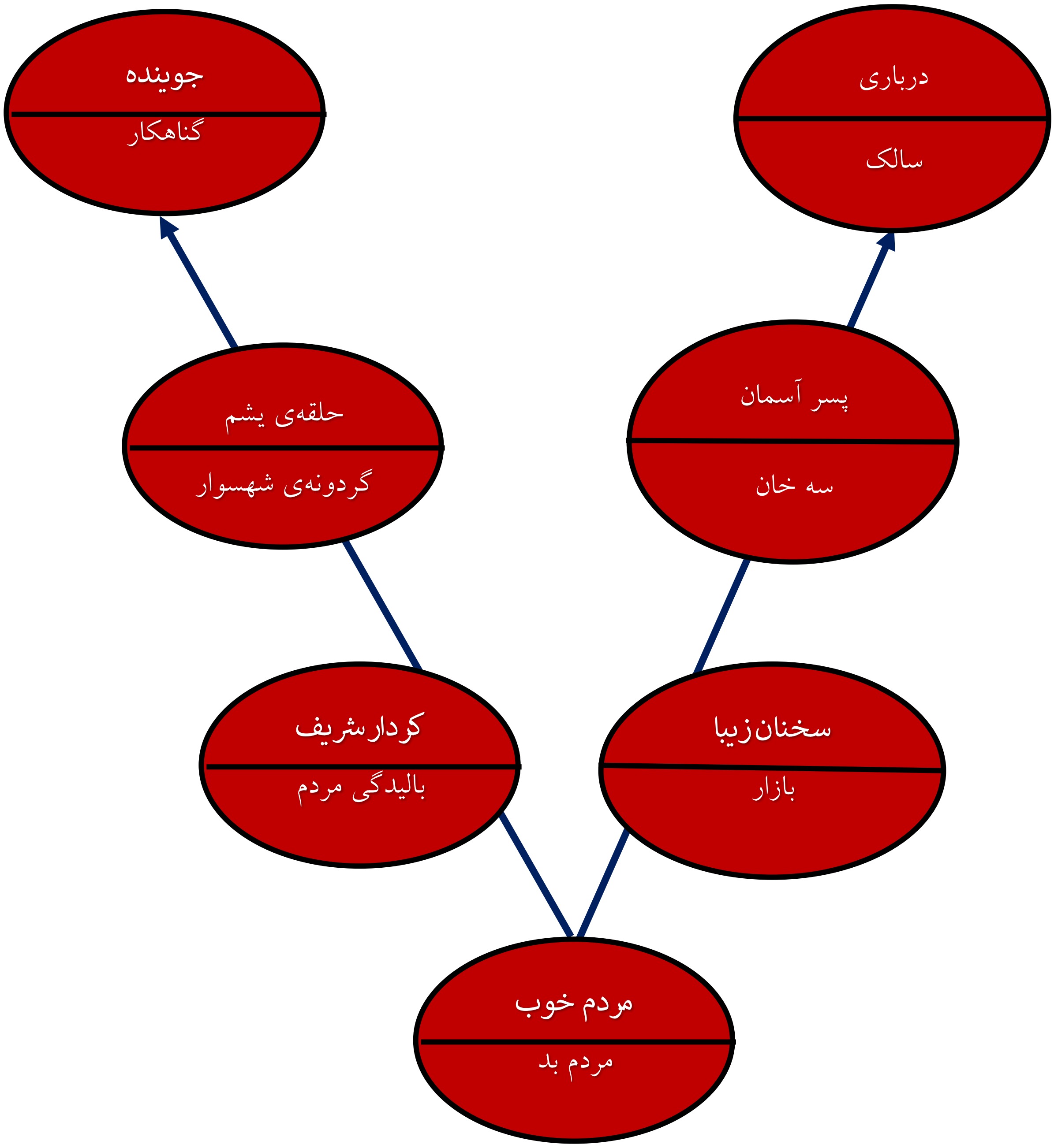
以 (ای: پس) 求 (چیو: درخواست کردن، جُستن، جذب شدن) 得 (دِه: به دست آوردن، قرارداد، نتیجه، مناسب)

有 (یُوو: فراوان، داشتن) 罪 (زوئی: گناه، جرم، رنج، خطا) 以 (ای: پس) 免 (میَن: لباس در آوردن، بخشیدن، ول کردن، ممنوع) 耶 (یِه: پدر، علامت سؤال)؟

故 (گو: پیر، قدیمی، بنابراین) 為 (وِی: کردن، ساختن، بودن) 天 (تیان: آسمان) 下 (شیا: پایین، فروپایه، بعدی)

貴 (گوئی: گرانبها، اشرافی، عالیجناب)

یعنی: «پس چرا پیشینیان در جایگاه (خویش) این راه را گرانبها می‌شمردند؟/ مگر نمی‌گفتند:/ عاقبت جوینده یابنده است/ پس مگر گناهکاران بخشوده نمی‌شوند؟ / به همین خاطر در زیر آسمان (چنین) ارجمند بودند».


جوینده
گناهکار
درباری
سالک
حلقه‌ی یشم
گردونه‌ی شهسوار
پسر آسمان
سه خان
کردارشریف
بالیدگی مردم
سخنان‌زیبا
بازار
مردم خوب
مردم بد

گفتار دوم: زند فصل شصت و دوم

فصل شصت و دوم از بخش‌هایی است که انگار همچون بیانیه‌ای یکپارچه نوشته شده است. هسته‌ی مرکزی متن به نظرم بند چهارم است که شاید پاره‌متنی قدیمی‌تر بوده باشد، و شاید بخشی از متنی دیگر به قلم خودِ راوی. چون محتوایش کاملا با بقیه‌ی متن هم‌راستاست، هرچند ساختاری دیگرگون دارد.

مضمون این فصل مخالفت با مفهوم ایرانی «دین» (در اصل یعنی راه) است و جایگزین کردن‌اش با «دائو» (همچنین یعنی راه). این را از نخستین بند می‌توان دریافت:

«٦٢.١: راه همان است که بی‌شمار چیز (آن را) مشکل درمی‌یابند».

این جمله مخالفتی صریح است با مفهوم «دَئِنَه» در اوستا که به معنای راه است و نیرویی ذهنی است که توانایی تفکیک نیک و بد را برای انسان فراهم می‌آورد. کلید شکل‌گیری اخلاق زرتشتی همین کلمه است، و چندان مهم است که در ایران و زبان‌های قلمرو ایران زمین (سغدی، خوارزمی، آرامی، سریانی، عربی، ترکی و...) معنای عام آیین و کیش را پیدا کرده است. نوآوری انقلابی زرتشت اما آن بود که معیار تفکیک نیک و بد را از اراده‌ی خدایان مستقل دانست و یک معیار بیرونی (عقلانیت نهفته در قانون طبیعی: اشه) و یک معیار درونی یعنی دین را برایش مبنا دانست. یعنی آنچه نیک و بد را از هم جدا می‌سازد، باید توسط «من» تشخیص داده شود و دین این قوه‌ی تشخیص است که «راه درست» را از «بیراهه» تفکیک می‌کند.

در بند اول از فصل ٦٢ می‌خوانیم که راه قابل تشخیص نیست، و ده هزار چیز هم آن را به اشکال در می‌یابند. مفهوم «راه» در چین –بر خلاف ایران– دلالتی اخلاقی ندارد، هرچند با عرف و سنت و مفاهیم انتزاعی از این دست پیوند می‌خورد. در این فصل تاکیدی بر ارتباط راه با دوقطبی خیر و شر می‌بینیم و بنابراین بحث به «راه» در معنای ایرانی‌اش مربوط می‌شده، که همان دین باشد.

در اخلاق زرتشتی دلیل اهمیت دین آن بود که مرزبندی میان خیر و شر را ممکن می‌کرد. زرتشت نه تنها به شکلی بسیار نوآورانه کل محور ادراک اخلاق را به «من» محول کرد، که بر این نکته تاکید داشت که کار نیک بدان دلیل مطلوب و ارجمند است که سودمند و بهره‌آور هم هست. چون با قانون طبیعت و ساز و کار حاکم بر هستی – که عقلانی‌ست– سازگاری دارد. در نتیجه در گاهان می‌خوانیم که راست درست و نادرست، به زندگی و نازندگی منتهی می‌شوند. همچنین بخشی ویژه از «راه» هست که به این تمایز اخلاقی حساس است و آن پل چینوت است. بر سر آن پل کسانی که راه غلط را پیموده‌اند و از بدی پیروی کرده‌اند، «بانگ وای و دریغ برخواهند آورد» و در مقابل آنان که «راه درونی» خویش را درست طی کرده‌اند، به آسودگی از آن گذر خواهند کرد.

با این زمینه وقتی بند دوم را بخوانیم، می‌بینیم که موضوع این فصل دقیقا نقد و حمله به چنین اندیشه‌ای بوده است:

«٦٢.٢: برای مردم خوب گنجینه‌ایست

برای مردم بد، پناهگاهی‌ست».

یعنی راه بر خلاف آنچه که زرتشت می‌گوید، بین مردم خوب و بد تفکیکی قایل نمی‌شود. درست است که مردم خوب راه را همچون گنجینه‌ای می‌بینند، اما مردم بد هم از آن همچون پناهگاهی بهره می‌برند. سخن تند و تیز زرتشت که می‌گفت «راه» بدکاران را از خود طرد می‌کند و از پلی سرنوشت‌ساز به زیر می‌اندازدشان، اینجا واژگونه شده است. چون می‌بینیم که راه به بدکاران هم پناه خواهد داد.

بعد بند سوم را داریم:

««٦٢.٣: پس شاید سخنان زیبا بازاری (برای خود) پیدا کنند

پس شاید کردارهای شریف مایه‌ی بالیدگی مردمان شود».

این شاید بخشی از گفتمان مخالف، یعنی عبارتی از زبان هواداران اخلاق زرتشتی بوده باشد. اما در اینجا با تکرار کلمه‌ی «کْئو» (可) مشکوک و محتمل جلوه کرده است. شاید که حرفهای زیبا به کرسی بنشینند، و شاید که کردارهای شریف به بالندگی مردم بینجامند، و شاید هم نشوند! در ضمن همنشینی سخن‌های زیبا و بازار جای توجه دارد. چون در این دوران طبقه‌ی بازرگان در میان چینی‌ها ایرانی‌تبار بوده‌اند و اصولاً بازار بزرگ مقیاس در چین پدیداری ایرانی بوده است.

در بند بعد باز دفاع از «آدم بد»ها را می‌بینیم و چنین می‌خوانیم:

«٦٢.٤: آدمی که خوبی‌ای ندارد

چرا این قدر طردش کنیم؟

وقتی پسر دیرین آسمان قد برافراشت

و سه خان را منصوب کرد

پس اگرچه (کارگزارانِ آراسته) با حلقه‌های یشم در برابرش کرنش می‌کنند و شهسواران پیشتاز با گردونه‌های چهاراسبه (در برابرش صف می‌بندند)

(همه‌ی آنان) مثل کسی نیستند که اینجا می‌نشیند و راه را سیر می‌کند».

مضمون متن به بافت قدیم جامعه‌ی چینی وابسته است و نیاز به شرحی دارد. آغازگاه بند چهارم همان است که مقصود اصلی است. چرا آدم بد را طرد کنیم؟ وقتی راه بدی را طرد نمی‌کند، ما نیز نباید چنین کنیم. بر خلاف راه

ایرانی که پل چینوتی دارد و قطب‌نمایی اخلاقی در «من» دارد، راه چینی فاقد قطب‌نماست. در آن نیک و بد آمیخته‌اند و بی‌تمیز. پس چرا باید بدکاران را طرد کرد؟

در ادامه‌ی متن، انگار کوشش برای طرد بدکاران به شکوه و عظمت دربار شاهان مربوط دانسته شده است. در دربارهاست که رفتار ناشایست توجه نمی‌شود و همه قرار است درست و خوب عمل کنند. آنجاست که کارگزاران با آرایه‌هایی از یشم طبق آیین به شاه و خدایان تعظیم می‌کنند و گردونه‌های چهار اسبه از برابر خدایان رژه می‌روند. این ارجاع‌ها هم جای توجه دارد. چون هردوی این عناصر –هرچند بعدتر در فرهنگ چینی نهادینه می‌شوند– اما خاستگاهی ایرانی دارند. چینی‌ها فنون رام کردن اسب را از سکاها وامگیری کردند و سوارکاری را تا دیرزمانی پس از تدوین «دائو ده جینگ» نیاموخته بودند. سنگ یشم هم نخست از بدخشان به چین صادر می‌شد و اصولاً فرهنگ مقدس شمردن یشم از سکاها و تخاری‌ها به چین انتقال یافته است. یعنی درباری که تصویر شده، مضمون‌ها و نمادهایی دارد که با قبایل آریایی پیوند داشته‌اند. آخرین جمله ضربه‌ایست که هدف راوی بوده و کل این توصیف‌ها را توجیه می‌کند. سیر و سلوکی بی‌آداب و درویش‌وار در راه بر ماندن در درباری باشکوه شرف دارد. هرچند آن دربار به یکی از خدایان یا امپراتور (پسر آسمان) مربوط باشد. نشستن در راه از رژه رفتن شهسواران آراسته به یشم بر گردونه‌های چهاراسبه ارزشمندتر است.

«٦٢.٥: پس چرا پیشینیان در جایگاه (خویش) این راه را گرانبها می‌شمردند؟

مگر نمی‌گفتند: عاقبت جوینده یابنده است

پس مگر گناهکاران بخشوده نمی‌شوند؟

به همین خاطر در زیر آسمان (چنین) ارجمند بودند».

منظور از بند آخر دقیق روشن نیست. می‌شود چنین برداشت کرد که بزرگداشت راه به نیاکانی دوردست برگردانده شده و اینان گویی در شرایطی می‌زیسته‌اند که تفاوت چندانی میان خیر و شر وجود نداشته است. دورانی

که نیکوکاران جوینده‌ی چیزهای خوب به آن می‌رسیده‌اند، اما خطاکاران بی‌توجه به نیکی هم در آخر بخشیده می‌شده‌اند. درست مثل راهی که در بندهای پیشین به نیکوکاران گنج می‌بخشید و به بدکاران پناهگاه.

بخش شصت و سوم: برگردان و زند فصل شصت و سوم

گفتار نخست: برگردان فصل شصت و سوم

為無為，事無事，味無味。

大小多少，報怨以德。

圖難於其易，為大於其細；天下難事，必作於易，天下大事，必作於細。

是以聖人終不為大，故能成其大。

夫輕諾必寡信，多易必多難。

是以聖人猶難之，故終無難矣。

۶۳.۱:   کردار بی‌کاره (کردار بدون کنش)   خدمتِ ناخدمت (خدمت بدون خدمتگزاری)   مزه‌ی بی‌مزه

۶۳.۲:   بزرگ، کوچک است و خیلی، اندک است

پس تاوانِ نفرت را با مهربانی بپرداز

۶۳.۳: نقشه‌ات برای (چیزهای) آسان طوری باشد که انگار آسان‌اند

(چیزهای) بزرگ را طوری بساز که انگار کوچک‌اند

۶۳.۴: در زیر آسمان کارهای دشوار همیشه با آسان (گرفتن‌شان) انجام می‌پذیرد

در زیر آسمان کارهای بزرگ همیشه با کوچک (شمردن‌شان) انجام می‌پذیرد

۶۳.۵: پس اینطوری است که پادشاه مردم از فرجامی پرعظمت برخوردار نیست

نیروی دیرین است که آن عظمت را به دست می‌آورد.

۶۳.۶: مردی که آسان و سبکسرانه قول می‌دهد، بی‌شک اعتمادی اندک برمی‌انگیزد

اگر خیلی (کارها را) آسان بگیری، بی‌شک بیشتر به دشواری (برمی‌خوری)

۶۳.۷: پس اینطوری است که حتا پادشاه مردم هم (کارها را) دشوار می‌گیرد

بنابراین شگفتا که فرجامش هیچ دشوار نیست.

فصل شصت و سوم متنی به نسبت طولانی است که از چند شعر و شرح‌هایی بر آن تشکیل یافته است. بند نخست، شعری است کوتاه با سه مصراع سه کلمه‌ای:

為無為,

事無事,

味無味。

為 (وِی: کردن، ساختن، بودن) 無 (وو: نه، هیچ) 為 (وِی: کردن، ساختن، بودن)

事 (شِه: چیز، کار، خدمت، سانحه) 無 (وو: نه، هیچ) 事 (شِه: چیز، کار، خدمت، سانحه)

味 (وِئی: مزه، بو، ذوق، غذا) 無 (وو: نه، هیچ) 味 (وِئی: مزه، بو، ذوق، غذا)

یعنی: «کردار بی‌کاره (کردار بدون کنش) خدمتِ ناخدمت (خدمت بدون خدمتگزاری) مزه‌ی بی‌مزه».

در اینجا «وو» را می‌توان قیدی برای اسم فعل قبلش در نظر گرفت، یا صفتی برای اسم بعدش. از آنجا که هردوی این کلمه‌ها یکی هستند و تکرار می‌شوند، ساختار دستوری جمله به هر دو مجال خوانش می‌دهد. با این حال عبارت «وو وی» کلیدواژه‌ایست در متن که به بی‌کاره بودن (در برابر خویشکاری داشتن) اشاره می‌کند. از این رو حالت دوم را برگزیده‌ام.

بند دوم از دو جمله‌ی چهار کلمه‌ای تشکیل شده است:

大 (دا: بزرگ، عظیم، بالغ، پدر) 小 (شیائو: کوچک، ریز، مختصر) 多 (دووُ: خیلی، بیشتر) 少 (شّائو: کم، کوچک، ناکافی، نقص، به ندرت)

報 (بائُو: قاضی، انتقام، تاوان، فدیه، گزارش دادن) 怨 (یوَن: نفرت داشتن، شکایت کردن) 以 (ای: پس) 德 (دِه: فضیلت، مهربانی، ذهن)

یعنی: «بزرگ، کوچک است و خیلی، اندک است/ پس تاوانِ نفرت را با مهربانی بپرداز». توجه داشته باشید که «دِه» در پایان جمله همان است که اغلب به فضیلت ترجمه می‌شود. اما معنای اصلی‌اش مهربانی است و اینجا در تقابل با نفرت و کینه (یوَن: 怨) قاعدتا منظور همین بوده است.

بند سوم در متن کلاسیک از دو شعر به هم چسبیده تشکیل یافته است. نخست تک بیتی با مصراع پنج کلمه‌ای و قافیه‌ی متمایز میانی، و بعد یک دوبیتی با مصراع‌های چهار کلمه‌ای و تکرار بالای کلمات. اینها به نظرم باید در دو بند مجزا گنجانده شوند، چون آشکارا دو پاره‌متن متمایز هستند. بنابراین بند سوم مرسوم را به دو بند تجزیه می‌کنم. بخش آغازین آن چنین تک‌بیتی است:

圖難於其易,

為大於其細 ;

圖 (تو: نقشه، نقاشی کردن، مقصود) 難 (نَن: دشوار، بد، ناخوشایند) 於 (یو: در، با، از) 其 (چی: او، آن) 易 (یی: آسان، مهربان)

為 (وِی: کردن، ساختن، بودن) 大 (دا: بزرگ، عظیم، بالغ، پدر) 於 (یو: در، با، از) 其 (چی: او، آن) 細 (شی: کوچک، جوان، ظریف،لاغر)

یعنی: « نقشه‌ات برای (چیزهای) آسان طوری باشد که انگار آسان‌اند

(چیزهای) بزرگ را طوری بساز که انگار کوچک‌اند».

ادامه‌ی این بند –که در بندی مجزا گنجانده‌ام– یک دوبیتی موزون است:

天下難事,　　　　必作於易,

天下大事,　　　　必作於細。

天 (تیان: آسمان) 下 (شیا: پایین، فروپایه، بعدی) 難 (نَن: دشوار، بد، ناخوشایند) 事 (شِه: چیز، کار، خدمت، سانحه)

必 (بی: قطعا، همیشه، اجبار) 作 (زوئو: برخاستن، کار کردن، بالیدن، ساختن) 於 (یو: در، با، از) 易 (یی: آسان، مهربان)

天 (تیان: آسمان) 下 (شیا: پایین، فروپایه، بعدی) 大 (دا: بزرگ، عظیم، بالغ، پدر) 事 (شِه: چیز، کار، خدمت، سانحه)

必 (بی: قطعا، همیشه، اجبار) 作 (زوئو: برخاستن، کار کردن، بالیدن، ساختن) 於 (یو: در، با، از) 細 (شی: کوچک، جوان، ظریف،لاغر)

یعنی: « در زیر آسمان کارهای دشوار همیشه با آسان (گرفتن‌شان) انجام می‌پذیرد

در زیر آسمان کارهای بزرگ همیشه با کوچک (شمردن‌شان) انجام می‌پذیرد».

بند بعدی (چهارم در جمله‌بندی متن استانده و پنجم در خوانش ما) از دو جمله‌ی منثور تشکیل یافته است:

是 (شی: بودن، باشه) 以 (ای: پس) 聖 (شِنگ: دانایی، مقدس، نجیبزاده، پادشاه، خبره) 人 (رِن: مردم، انسان) 終 (ژونُگ: پایان، مرگ، بالاخره) 不 (بو: نه) 為 (وِی: کردن، ساختن، بودن) 大 (دا: بزرگ، عظیم، بالغ، پدر)

故 (گو: پیر، قدیمی، بنابراین) 能 (ننگ: توانا، نیرو، توانستن، خرس-گوزن اساطیری) 成 (چِنگ: کامیابی، به دست آوردن، کامل، تبدیل شدن) 其 (چی: او، آن) 大 (دا: بزرگ، عظیم، بالغ، پدر)

یعنی: «پس اینطوری است که پادشاه مردم از فرجامی پرعظمت برخوردار نیست/ نیروی دیرین است که آن عظمت را به دست می‌آورد».

بند بعدی هم دو جمله‌ی منثور است:

夫 (فو: مرد، شوهر) 輕 (چینگ: کوچک، سبک، آسان، خوار) 諾 (نوئُو: تایید، تعهد، قول) 必 (بی: قطعا، همیشه، اجبار) 寡 (گوا: کم، تنها، بیوه، بی‌مزه) 信 (شین: راست، درست، باور، پیام)

多 (دووُ: خیلی، بیشتر) 易 (یی: آسان، مهربان) 必 (بی: قطعا، همیشه، اجبار) 多 (دووُ: خیلی، بیشتر) 難 (نَن: دشوار، بد، ناخوشایند)

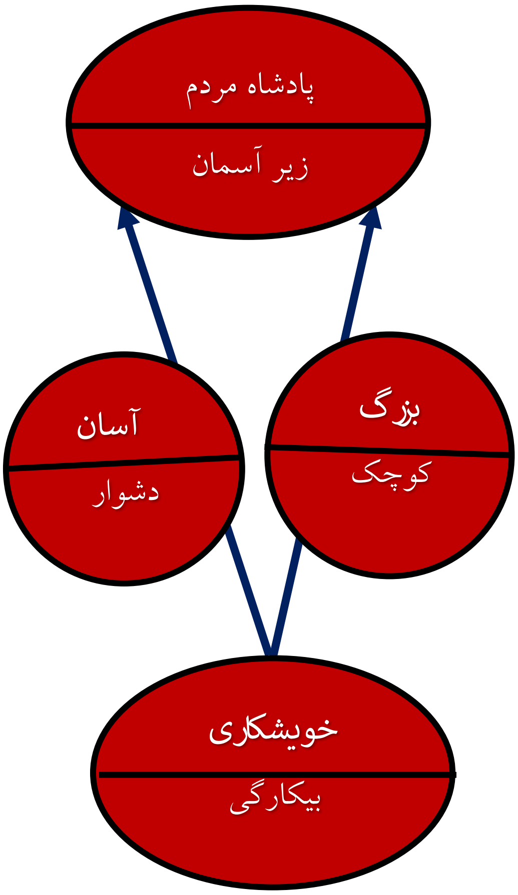
یعنی: «مردی که آسان و سبکسرانه قول می‌دهد، بی‌شک اعتمادی اندک برمی‌انگیزد/ اگر خیلی (کارها را) آسان بگیری، بی‌شک بیشتر به دشواری (برمی‌خوری)».

بند پایانی این فصل هم باز دو جمله دارد، این بار با هفت و پنج کلمه:

是 (شی: بودن، باشه) **以** (ای: پس) **聖** (شِنگ: دانایی، مقدس، نجیبزاده، پادشاه، خبره) **人** (رِن: مردم، انسان) **猶** (یُو: میمون، شبیه، هنوز، مردد) **難** (نَن: دشوار، بد، ناخوشایند) **之** (ژِه: داشتن، رفتن)

故 (گو: پیر، قدیمی، بنابراین) **終** (ژونگ: پایان، مرگ، بالاخره) **無** (وو: نه، هیچ) **難** (نَن: دشوار، بد، ناخوشایند) **矣** (یی: علامت کامل شدن، علامت تعجب)

یعنی: «پس اینطوری است که حتا پادشاه مردم هم (کارها را) دشوار می‌گیرد/ بنابراین شگفتا که فرجامش هیچ دشوار نیست».



پادشاه مردم
زیر آسمان
آسان
دشوار
بزرگ
کوچک
خویشکاری
بیکارگی

گفتار دوم: زند فصل شصت و سوم

فصل شصت و سوم در اصل بر محور جمِ خویشکاری/ بی‌کارگی گردش می‌کند. هرچند مفاهیمی دیگر –به ویژه آسان/ دشوار– را هم مورد بحث قرار می‌دهد. مضمون اصلی سخن، سیمای انسان آرمانی است که در قالب «پادشاه مردم» تجلی می‌کند. صفات اصلی منسوب به پادشاه که مورد حمله قرار گرفته، همان‌هایی است که در گفتمان سیاسی هخامنشیان ستوده شده است. نادیده انگاشتن بار سیاسی این متن باعث شده تفسیرهای گاه نامربوط و گاه ساختگی‌ای درباره‌اش پدید آید که با کلمات و جملات متن ارتباط چندانی برقرار نمی‌کند.

ساختار متن از سه شعر کوتاه تشکیل یافته که راوی در میانه‌اش توضیحاتی داده، و حدسم آن است که یکی‌شان را هم خودش سروده باشد. بند نخست، یکی از این شعرهاست:

«٦٣.١: کردار بی‌کاره (کردار بدون کنش)   خدمتِ ناخدمت (خدمت بدون خدمتگزاری)   مزه‌ی بی‌مزه»

مصراع‌های کوتاه و فشرده‌ی این شعر کوتاه سه مصراعی را می‌شود چند جور ترجمه کرد. اگر این شعر زبانزدی عامیانه بوده باشد، که حدس می‌زنم چنین بوده باشد، در زمانی پیش از تدوین «دائو ده جینگ» در زبان‌ها می‌چرخیده است و به موضوع‌هایی ساده‌تر از مضمون کتاب اشاره می‌کرده است. در این حالت احتمالا معنای این سه مصراع

چنین چیزی بوده: «کارها باید بدون (ابراز) کاردانی باشد، باید بدون (نمایش) خدمتگزاری خدمت کرد، چیزهای بی‌مزه هم برای خودشان مزه‌ای دارند». این جملات را البته در حال امری هم خوانده‌اند: «بی‌کارگی را انجام بده، بی‌خدمت خدمت کن، بی‌مزه را بچش». این را هم باید گوشزد کرد که نسخه‌های وانگ پی و هو شانگ کونگ در آخرین جمله به جای «وِی وو وِی» عبارت «چیهْ بو چیهْ» را آورده‌اند[1] که یعنی «دانشِ نادانی» یا «نادانی همان دانش است» و یا «نادانی را یاد بگیر». با این حال نسخه‌های منقدم ما وانگ توئی همین مفهوم مزه را آورده‌اند.[2]

یعنی احتمالا در ابتدای کار این شعر به ارزش و اهمیت چیزهای ساده و پیش پا افتاده (مزه‌ی چیزهای بی‌مزه) اشاره می‌کرده و این که باید کارها و خدمتها را بدون نمایش و زرق و برق و تشریفات انجام داد. تبدیل کلمه‌ی آخری به «دانستن» احتمالا به آن خاطر بوده که مضمون خردستیزی و موضع مخالفت با دانش در متن نمایان‌تر بوده و نویسندگان بعدی آن را به تعبیر آشناتر برگردانده‌اند.

احتمالا همین اندرز عامیانه نظر راوی را به خود جلب کرده، در زمانی که قصد داشته شعار کلیدی اخلاق زرتشتی و سیاست ایرانشهری را نقد کند، که همانا «خویشکاری» است. اگر بنا به چارچوب فلسفی زرتشتی انسان موجودی خودمختار باشد با اراده‌ی آزاد، و سرشتی همسان با خداوندی یگانه داشته باشد و همچون او از نیروی خرد و عقلانیت بهره‌مند باشد، در این حالت وظیفه‌ی فرد در زندگی‌اش هم باید توسط خودش انتخاب شود و عرفهای اجتماعی و مناسک دینی و قوانین نهادی برای تعیین سرنوشت «من» بسنده نیستند. چون هم اعتبار اخلاقی ندارند و هم از اقتدار جبرآمیزی که در نگرش‌های تقدیرمدار می‌بینیم، تهی می‌شوند. به این ترتیب مفهوم خویشکاری شکل می‌گیرد که عبارت است از کردارهای بزرگی که «من» در زندگی برمی‌گزیند تا همانندی‌اش با خداوند را اثبات کند؛

1 Chen, 1989: 201.
2 Henricks, 1989: 242.

و خداوند هم به نوبه‌ی خود خویشکاری‌ای مهم دارد که همان آفرینش هستی است و مبارزه با اهریمن برای پاس‌داشتن نیکی و زندگی و شادکامی. این خویشکاری در بالاترین سطح به کنشهای سرنوشت‌ساز شاهنشاه مربوط می‌شود و در سطوحی عمومی‌تر کل حرفه‌ها و تخصص‌های عملی مردمان را زیر پوشش می‌گیرد.

راوی احتمالا جذبِ اصطلاحِ «کارِ بی‌کاره» در ابتدای این شعر شده و سه مصراع از آن را همچون پیش‌درآمدی بر سخن خویش نقل کرده است. آماج حمله‌ی او انگاره‌ی انسان کامل ایرانی بوده که در قالب شاهنشاه پارسی تجلی می‌یافته، و داشتنِ خویشکاری بزرگ و جهانگیر نشانه‌اش بوده است. بر مبنای همین چشم‌انداز است که راوی علاوه بر خویشکاری، به بزرگی و عظمت هم می‌تازد:

«٦٣.٢: بزرگ، کوچک است و خیلی، اندک است

پس تاوانِ نفرت را با مهربانی بپرداز».

جمله‌ی اول آشکارا زبانزدی کهن بوده و نزد همه‌ی مکتبها و مذهبهای قدیمی چینی محبوبیت داشته است. چون می‌بینیم که کنفوسیوس هم در «مکالمات» همین جمله را نقل می‌کند.[1] در نگاه نخست –و در خوانش‌های مرسوم از این فصل– معلوم نیست که جمِ بزرگ / کوچک چه ارتباطی با جفت متضاد معنایی نفرت/ مهربانی دارد. این ارتباط فقط زمانی معلوم می‌شود که به گفتمان ضدی بنگریم که متن در مقابل‌اش شکل گرفته است. در گفتمان سیاسی ایرانشهری است که خواست عظمت و بزرگی در چارچوبی اخلاقی جای می‌گیرد و به ستیزه‌ای جاودانی گره می‌خورد که میان اهورامزدا و اهریمن درگرفته است. تنها زمانی می‌توانیم به بزرگی و عظمت دست یافت و خویشکاری خود را برآورده کنیم، که هوادار نیروهای مینویی نیک (نیک‌اندیشی، مهر، راستی، خرد و...) باشیم و با نیروهای پلید (نفرت،

[1] Confucius, 2003: Analects, XXVI, 14.

کین، دروغ، نادانی و...) بستیزیم. در میان این سیاهه‌ی مینوهای نیک و بد، بی‌شک مهم‌ترین‌شان در کنار خرد/ نادانی که اهورامزدا را از اهریمن جدا می‌کند، مهر/ کین است که اشون را از اشموغ متمایز می‌سازد.

بنابراین جهش راوی به «نفرت/ مهربانی» در دومین جمله وقتی در بافت ایرانی‌اش نگریسته شود، معنادار است. با این نکته که اینجا واژگونه‌ی گفتمان ایرانی را داریم. راوی می‌گوید خویشکاری نداشته باشید و در طلب بزرگی بر نیایید، و با نفرت نستیزید، بلکه به آن هم مهر بورزید. درآمیختگی جفت‌های متضاد معنایی که محور اصلی جدل در «دائو ده جینگ» است، اینجا به روشنی نمایان می‌شود:

«٦٣.٣: نقشه‌ات برای (چیزهای) آسان طوری باشد که انگار آسان‌اند

(چیزهای) بزرگ را طوری بساز که انگار کوچک‌اند».

این که چیزهای بزرگ و کوچک با هم یکی انگاشته می‌شوند، بدان معناست که کارهای آسان و دشوار هم با هم ترکیب شوند و به زودی همین را می‌بینیم. اشارتی اینجا ضروری است و آن هم این که منطق گفتمانی «دائو ده جینگ» با آنچه در متون بودایی و یونانی همزمان‌اش می‌بینیم، تفاوت دارد. افلاطون، بودا و لائو تسه تقریبا همزمان می‌زیستند و هر سه بانی چارچوبهایی مفهومی هستند که تا به امروز دوام آورده‌اند و در زمان شکل‌گیری‌شان جبهه‌ای در مقابل اندیشه‌ی زرتشتی–ایرانشهری محسوب می‌شده‌اند. هر سه نگرش وامدار نظام مفهومی‌ای هستند که زرتشت تاسیس کرد و کوروش و داریوش و اردشیرها به دستگاهی سیاسی تبدیلش کردند. هر سه از مفاهیم، و گاه حتا از کلیدواژگان ایرانی پیروی می‌کنند و همزمان با هسته‌ی مرکزی منطقی‌اش مخالفت می‌ورزند. منطق زرتشتی– ایرانشهری بر مبنای رویارویی و تمایز جفت‌های متضاد معنایی استوار شده است، و این سه نگرش به اشکال گوناگون به این هسته‌ی مرکزی حمله می‌کنند. بودا که به نظرم در این میان فلسفی‌ترین و منظم‌ترین اندیشه را داشته و در ضمن پیوند جغرافیایی و زبانی‌اش با پهنه‌ی فرهنگ اوستایی هم نزدیکتر از بقیه بوده، با ایجاد یک نظام معنایی جدید مخالفت خود را صورتبندی می‌کند. یعنی اصل تمایز جفت‌های متضاد معنایی را می‌پذیرد، اما نظامی متفاوت از جم‌ها را پیشنهاد

می‌کند. افلاطون هم می‌کوشد چنین کند و نظامی بسیار ساده‌تر بنیاد می‌کند، که آغشته به تعارض‌ها و ناسازگاری‌های منطقی فراوان است. از این رو ترفندش برای به کرسی نشاندن سخن‌اش، مبهم کردن مرزهای دوقطبی‌ها و مه‌آلود کردن معناها و مهمل کردن تقابل‌های منطقی بوده است. این همان است که در رساله‌های سقراطی افلاطون می‌بینیم و چارچوب عمومی استدلال او را تشکیل می‌دهد. در مقابل این دو، لائو تسه‌ی فرضی که بیشتر با نام ویراستار یا راوی به او اشاره می‌کنیم، از بافتاری شمنی پیروی می‌کند و اصولا وجود جفت‌های متضاد معنایی را نفی می‌کند. او به آمیختگی و درهم بودن قطبهای واگرا باور دارد و این همان است که در اندیشه‌ی یین–یانگ و «ای چینگ» هم می‌بینیم.

در این چارچوب از آمیختگی است که بند چهارم معنادار می‌شود:

«٦٣.٤: در زیر آسمان کارهای دشوار همیشه با آسان (گرفتن‌شان) انجام می‌پذیرد

در زیر آسمان کارهای بزرگ همیشه با کوچک (شمردن‌شان) انجام می‌پذیرد».

این هم احتمالا شعری قدیمی بوده که پیش از تدوین متن رواجی داشته است. منطق حاکم بر چنین سخنی آن است که چیزهای بزرگ و کوچک به هم تبدیل می‌شوند و کارهای آسان و دشوار در اصل یک چیز هستند و تمایزشان امری ذهنی است. این در مقابل نگرش زرتشتی قرار می‌گیرد که برای نخستین بار بر تمایز دوقطبی‌ها تاکید داشت و می‌گفت چیزهای دشوار و پلید و سست شکلی دیگر از چیزهای آسان و نیکو و استوار نیستند، بلکه خلقتی جداگانه‌اند که ایزدی بدخواه و نادان در تقابل با ایزدی خردمند (آفریننده‌ی رده‌ی دوم) مرتکب‌شان شده است.

به نظرم از اینجاست که دوقطبی «دشوار/ آسان» هم وارد بحث می‌شود و چه بسا این ورودی تصادفی بوده باشد که از نقل شعری قدیمی ناشی شده باشد. پس از این نقل قول‌ها و توضیح‌ها، راوی اصل حرفش را می‌زند، که یکسره سیاسی است:

«٦٣.٥: پس اینطوری است که پادشاه مردم از فرجامی پرعظمت برخوردار نیست

نیروی دیرین است که آن عظمت را به دست می‌آورد».

این بند را اغلب مترجمان چنین فهمیده‌اند: «فرزانه در جستجوی بزرگی نیست/ از این رو بزرگی را به دست می‌آورد»،[1] یا «از این رو فرزانه در پایان نمی‌کوشد تا بزرگی را به دست آورد/ و در نتیجه او موفق می‌شود بزرگی را به چنگ آورد».[2] این برگردان‌ها به نظرم نادرست است،

به چند دلیل. یکی آن که «شِنگ رِن» یعنی پادشاه مردم و تعبیر آن به فرزانه و حکیم کلمه‌ی مهم «مردم/ رِن» را نادیده می‌گیرد، چون فرزانه‌ی مردم یا حکیم مردم چندان معنادار نیست. این تعبیر در معنای فرزانه و پیرِ خردمند هم در ادبیات چینی از «دائو ده جینگ» برخاسته، نه آن که بر آن تقدم داشته باشد. دلیل دیگر آن که در جمله‌ی اول فرجام و پایان کار مورد تاکید است و این را هنریکز هم دریافته و در ترجمه‌اش آورده است. هرچند بر آن تاکیدی نکرده است. بنابراین جمله‌ی اول ربطی به کوشش برای بزرگی ندارد، بلکه از عظمت یافتن در فرجام کار حکایت می‌کند. جمله‌ی دوم همواره با توجه به خوانش اولی تفسیر شده و در آن چند نکته نادیده انگاشته شده است. مهمتر از همه کلمه‌ی «نِنگ» (能) که واژه‌ایست با دلالت شمنی و بر قدرت و نیروی جادویی اشاره می‌کند. مترجمان این کلمه را با فرزانه یکی گرفته‌اند (که موجه نیست) و «گو» (故) را بنابراین ترجمه کرده‌اند. در حالی که «گو نِنگ» (نیروی دیرینه، قدرت جادویی کهنسال) معنایی روشن دارد و فاعل جمله است.

اگر جملات را چنین ترجمه کنیم، معنای روشنی پیدا می‌کنند. راوی می‌گوید اصولا این که شاه مردم خواهان عظمت باشد، نادرست است. چون عظمت و بزرگی فقط در دسترس نیروهای مقدس آسمانی قرار دارد، و «نیروهای دیرین» هستند که توان حمل آن را دارند، نه انسانی، اگرچه که پادشاه مردم باشد. ادامه‌ی متن هم دقیقا همین خط استدلالی را دنبال می‌کند:

---

1 Chen, 1989: 200.
2 Henricks, 1989: 243.

«۶۳.۶: مردی که آسان و سبکسرانه قول می‌دهد، بی‌شک اعتمادی اندک برمی‌انگیزد

اگر خیلی (کارها را) آسان بگیری، بی‌شک بیشتر به دشواری (برمی‌خوری)

۶۳.۷: پس اینطوری است که حتا پادشاه مردم هم (کارها را) دشوار می‌گیرد

بنابراین شگفتا که فرجامش هیچ دشوار نیست».

یعنی انسانی که جاه‌طلبانه چیزهای بزرگ بخواهد و وعده‌های کلان بدهد، نامعتبر است. این اشاره به نظرم آشکارا به شاهنشاهان هخامنشی اشاره می‌کند و دعوی‌شان که ماهیتی هستی‌شناسانه و اخلاقی داشته و آباد کردن گیتی و ستیز با دروغ محورهای اصلی‌اش بوده‌اند. راوی می‌گوید اینها وعده‌هایی توخالی و بزرگ است که تحقق‌ناپذیر است. به همین خاطر گوینده‌شان اعتمادی برنمی‌انگیزد. مردی (شاهنشاه) که چنین دعوی‌ای دارد کارهای دنیا را آسان گرفته و به همین خاطر از تحقق وعده‌هایش باز می‌ماند و کار برایش دشوار می‌شود. در مقابل پادشاه مردم (که همتای چینی اوست) به دشواری چنین وعده‌هایی آگاه است و به همین خاطر کارها را سخت ارزیابی می‌کند و به آنها دست نمی‌یازد. این همان معنای بی‌کارگی است که سفارش مهم و تکرار شونده‌ی «دائو ده جینگ» است. پادشاه مردم چون قولی نمی‌دهد و خویشکاری‌ای ندارد و در بی‌کاره بود غوطه‌ور است، با دشواری‌ای هم روبرو نمی‌شود و فرجامی دشوار پیدا نمی‌کند.

بخش شصت و چهارم: برگردان و زند فصل شصت و چهارم

گفتار نخست: برگردان فصل شصت و چهارم

其安易持，其未兆易謀。

其脆易泮，其微易散。

為之於未有，治之於未亂。

合抱之木，生於毫末；九層之臺，起於累土；千里之行，始於足下。

為者敗之，執者失之。

是以聖人無為故無敗；無執故無失。

民之從事，常於幾成而敗之。

慎終如始，則無敗事，是以聖人欲不欲，不貴難得之貨；學不學，復衆人之所過，以輔萬物之自然，而不敢為。

٦٤.١: نگهداشتن آنچه که رام است، آسان است برنامه‌ریزی برای آنچه تقدیرش معلوم نشده آسان است

پراکنده کردنِ آنچه شکننده است، آسان است لاابالی بودن برای کسی که فروپایه‌ست، آسان است.

٦٤.٢: (موقعی که) هنوز زیاد نشده، انجامش بده (موقعی که) هنوز آشفته نشده، چاره‌اش کن.

٦٤.٣: درختی که در آغوش نمی‌گنجد از مویی ریز روییده است

(ساختنِ) برجی که نُه طبقه دارد با تلی از خاک آغاز شده است

هزار «لی» (راه) پیمودن با کف پا آغاز می‌شود

٦٤.٤: کسی که برمی‌سازد، شکست می‌خورد کسی که نگه می‌دارد، از دست می‌دهد

٦٤.٥: پس اینطوری است که پادشاه مردم بی‌کاره است، بنابراین هیچ شکست نمی‌خورد

حفاظت نمی‌کند، بنابراین هیچ از دست نمی‌دهد

٦٤.٦: وقتی رعیت خدمتی را بر عهده می‌گیرند

اصل آن است: هنگامی که به تکمیل (آن کار) رسیدند، آنگاه خرابش می‌کنند

٦٤.٧: در پایان (کارها) هم مثل آغازشان محتاط باش

(در این حالت) قاعده آن است که هیچ خدمتی خراب نشود

پس اینطوری است که اراده‌ی پادشاه مردم بر بی‌اراده بودن قرار می‌گیرد

کالاهایی که دشوار به دست می‌آیند را گرانبها نمی‌شمارد

یاد می‌گیرد که چیزی نیاموزد

به آنجایی باز می‌گردد که توده‌ی مردم (عمر) به بطالت می‌گذرانند

پس از چیزهای بی‌شماری حمایت می‌کند که (وضعیت) درست خودشان را دارند، اما جسارت نمی‌کند (چیزی فراتر از آن) بسازد.

این فصل با ۱۲٦ کلمه یکی از طولانی‌ترین بخش‌های «دائو ده جینگ» است و ساختاری به نسبت پیچیده دارد. بند اول و دوم آن شعری دوبیتی است با زحف، چون مصراع دومش کلمه‌ای اضافی دارد. از این رو باید هردو را در یک بند گنجاند:

其安易持，其未兆易謀。

其脆易泮，其微易散。

其 (چی: او، آن) **安** (آن: رام، آسوده، راضی، مناسب، کجا؟ چی؟) **易** (یی: آسان، مهربان) **持** (چی: نگهداشتن، حفظ کردن)

其 (چی: او، آن) 未 (وِی: نه، هنوز نه، نداشتن) 兆 (ژائو: طالع، فال) **易** (یی: آسان، مهربان) **謀** (مَئو: نقشه، برنامه، مشاوره)

其 (چی: او، آن) **脆** (تْسوئی: شفاف، شکننده) **易** (یی: آسان، مهربان) **泮** (پَن: پراکنده، منتشر شدن، مکتب در دوران ژو)

其 (چی: او، آن) **微** (وِئی: کوچک، فروتن، افول، ظریف) **易** (یی: آسان، مهربان) **散** (سَن: آزاد، راحت، پراکنده، آمیخته، لاابالی، پیش پا افتاده)

یعنی: « نگهداشتن آنچه که رام است، آسان است　　　برنامه‌ریزی برای آنچه تقدیرش معلوم نشده، آسان است

پراکنده کردنِ آنچه شکننده است، آسان است　　　لاابالی بودن برای کسی که فروپایه‌ست، آسان است».

مصراع آخر را اغلب مترجمان چنین برگردانده‌اند که «خرده ریزه‌ها راحت پراکنده می‌شوند». اما مصراع قبلی هم تقریبا همین معنی را می‌دهد و کلمات «وِئی» (**微**) و «سَن» (**散**) بیشتر به موقعیت انسانی اشاره دارند تا ویژگی چیزها. از این رو معنای دیگر این دو کلمه را مبنا گرفته‌ام و ترجمه‌ام با دیگران متفاوت است.

بند دوم با حساب ما، که با بند سوم در متن استانده برابر می‌شود هم شعری تک‌بیتی است با مصراع پنج کلمه‌ای و تکرار فراوان:

為之於未有,

治之於未亂。

為 (وِی: کردن، ساختن، بودن) **之** (ژِه: داشتن، رفتن) **於** (یو: در، با، از) 未 (وِی: نه، هنوز نه، نداشتن) 有 (یُو: فراوان، داشتن)

治 (ژی: درمان کردن، حکم راندن، تنبیه کردن) **之** (ژِه: داشتن، رفتن) **於** (یو: در، با، از) 未 (وِی: نه، هنوز نه، نداشتن) **亂** (لوآن: آشوب، سردرگمی، ویرانی)

یعنی: «(موقعی که) هنوز زیاد نشده، انجامش بده (موقعی که) هنوز آشفته نشده، چاره‌اش کن».

بند سوم (بند چهارم استانده) شعری است در سه بیت:

合抱之木, 生於毫末；

九層之臺, 起於累土；

千里之行, 始於足下。

合 (هِه: بستن، متحد شدن، جنگیدن، کامل، هم‌آغوشی) **抱** (باو: آغوش، حفاظت کردن) **之** (ژِه: داشتن، رفتن) **木** (مو: درخت، چوب، تابوت)

生 (شِنّ: بودن، زیستن، زادن، خام) 於 (یو: در، با، از) 毫 (هَئو: مو، موی صاف) 末 (مُو: نوک (درخت)، نتیجه، دیر، نهایی، پودر، فرعی)

九 (جیُو: نُه) 層 (تْسِنگ: لایه لایه، تلنبار کردن) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 臺 (تَی: برج، سکو، جای دیدبانی)

起 (چیئی: برخاستن، ایستادن، آغاز، راه انداختن) 於 (یو: در، با، از) 累 (لِئی: تلنبار، کوت کردن، مستمر، تکرار کردن، مجموع) 土 (تو: زمین، سفال، غبار، بومی)

千 (چیَن: هزار، خیلی) 里 (لیئی: همسایه، پانصد متر(واحد درازا)، روستا) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 行 (شینگ: رفتن، اجرا کردن، خوب بودن)

始 (شی: آغاز) 於 (یو: در، با، از) 足 (زو: پا، رفتن، راضی کردن، فراوان، توقف، کاملا) 下 (شیا: پایین، فروپایه، بعدی)

یعنی: « درختی که در آغوش نمی‌گنجد — از مویی ریز روییده است

(ساختنِ) برجی که نُه طبقه دارد — با تلی از خاک آغاز شده است

هزار «لی» (راه) پیمودن — با کف پا آغاز می‌شود».

این بندی بسیار مشهور است که در جریان ترجمه به زبان‌های دیگر دستخوش دگردیسی شده است. اغلب نویسندگان این جملات را بی‌توجه به شعر بودن‌شان، چنین برگردانده‌اند: «درختی که دو دست آدمی برای در بر گرفتن‌اش کافی نیست، از بذری کوچک آغاز می‌شود/ برج نُه طبقه با یک سبد خاک ساخته می‌شود/ پیمودن راه هزار فرسنگی با یک قدم آغاز می‌شود».

این ترجمه به نظرم از چند نظر نادرست است. نخست آن که کلماتی روشن در متن را با کلماتی دیگر جایگزین کرده است. مثلا در بیت نخست سخنی از بذر در میان نیست و مو احتمالا به جوانه‌های کوچک اشاره

می‌کند، یا این تصور قدیمی و نادرست که درختان از تحول علف‌ها ایجاد شده‌اند. در نسخه‌های قدیمی ما وانگ توئی در این جمله برای این جمله فعل «شِن» آمده که در برخی از روایت‌های کلاسیک هم چنین عبارتی تکرار شده و من همان را در نظر گرفته‌ام. اما روایت موازی و احتمالا دیرآیندتری هم هست که فعل این جمله را «زو» ضبط کرده به معنای آغاز کردن.[1]

در بیت دوم بحثی از سبد خاک در میان نیست و در بیت سوم از «یک» قدم سخنی نمی‌شنویم، و «لی» هم برابر با نیم کیلومتر است، و نه یک فرسنگ که حدودا ده برابر آن است. دومین ایراد آن که متن شعر است و باید توجه کرد که در شعرهای چینی هر مصراع معنای مستقل و خودبسنده‌ای دارد و نباید کلمات دو مصراع پیاپی را به لحاظ دستوری درهم ریخت و خواند.

گوشزد این هم جالب است که این جمله‌ی اخیر در متون متقدم به چندین شکل آمده است. مثلا در نسخه‌ی «الف» ما وانگ توئی «هشتصد لی» آمده و در نسخه‌ی «ب» به جایش «یکصد، یک هزار لی» را می‌خوانیم.[2]

بند بعدی هم شعری است تک بیتی با مصراع‌های چهارکلمه‌ای که وزن و کلماتش شباهتی به شعر بند قبلی دارد و شاید همچون تضمینی در شرح آن سروده شده باشد. در ضمن این بند تکرار بیت دوم از بند دوم فصل بیست و نهم است:

為者敗之,

執者失之。

[1] Henricks, 1989: 24۸.
[2] Henricks, 1989: 248.

為 (وِی: کردن، ساختن، بودن) 者 (ژِه: پسوند صفت برتر؛ -تر/ -ترین، نشانه‌ی فاعلی) 敗 (بَی: شکست خوردن، از دست دادن، نابودی) 之 (ژِه: داشتن، رفتن)

執 (ژی: نگه داشتن، حفاظت) 者 (ژِه: پسوند صفت برتر؛ -تر/ -ترین، نشانه‌ی فاعلی) 失 (شی: از دست دادن، نادیده گرفتن، شکست خوردن، اشتباه، تقصیر) 之 (ژِه: داشتن، رفتن)

یعنی: « کسی که برمی‌سازد، شکست می‌خورد   کسی که حفاظت می‌کند، از دست می‌دهد».

بند بعدی دو جمله‌ی منثور است که همچون نتیجه‌گیری‌ای از شعرهای پیشین آمده است:

是 (شی: بودن، باشه) 以 (ای: پس) 聖 (شِنگ: دانایی، مقدس، نجیبزاده، پادشاه، خبره) 人 (رِن: مردم، انسان) 無 (وو: نه، هیچ) 為 (وِی: کردن، ساختن، بودن) 故 (گو: پیر، قدیمی، بنابراین) 無 (وو: نه، هیچ) 敗 (بَی: شکست خوردن، از دست دادن، نابودی)

無 (وو: نه، هیچ) 執 (ژی: نگه داشتن، حفاظت) 故 (گو: پیر، قدیمی، بنابراین) 無 (وو: نه، هیچ) 失 (شی: از دست دادن، نادیده گرفتن، شکست خوردن، اشتباه، تقصیر)

یعنی: «پس اینطوری است که پادشاه مردم بی‌کاره است، بنابراین هیچ شکست نمی‌خورد/ حفاظت نمی‌کند، بنابراین هیچ از دست نمی‌دهد».

بند بعدی هم جمله‌ایست از این دست:

民 (مین: مردم، شخص، رعیت) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 從 (تْسُنگ: دنبال کردن، تحویل دادن، پذیرفتن، از وقتی که) 事 (شِه: چیز، کار، خدمت، سانحه)

常 (چاَنگ: اصیل، ماندگار) 於 (یو: در، با، از) 幾 (جی‌ئی: چقدر؟، چند، چی؟) 成 (چِنگ: کامیابی، به دست آوردن، کامل، تبدیل شدن) 而 (اِر: و، آنگاه، اما) 敗 (بَی: شکست خوردن، از دست دادن، نابودی) 之 (ژِه: داشتن، رفتن)

یعنی: «وقتی رعیت خدمتی را بر عهده می‌گیرند/ اصل آن است: هنگامی که به تکمیل (آن کار) رسیدند، آنگاه خرابش می‌کنند».

بند پایانی جمله‌ایست طولانی و چند تکه و آهنگین:

慎 (شِن: محتاط، نگران) 終 (ژونگ: پایان، مرگ، بالاخره) 如 (رو: شبیه به، اگر، مثلا) 始 (شی: آغاز)

則 (زِه: قانون، هنجار، مثال، رعایت کردنِ قاعده) 無 (وو: نه، هیچ) 敗 (بَی: شکست خوردن، از دست دادن، نابودی)

事 (شِه: چیز، کار، خدمت، سانحه)

是 (شی: بودن، باشه) 以 (ای: پس) 聖 (شِنگ: دانایی، مقدس، نجیبزاده، پادشاه، خبره) 人 (رِن: مردم، انسان) 欲 (یو: قصد، میل) 不 (بو: نه) 欲 (یو: قصد، میل)

不 (بو: نه) 貴 (گوئی: گرانبها، اشرافی، عالیجناب) 難 (نَن: دشوار، بد، ناخوشایند) 得 (دِه: به دست آوردن، قرارداد، نتیجه، مناسب) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 貨 (هوئُو: کالا، چیز)

學 (شوِه: دریافتن، تقلید کردن، آموختن) 不 (بو: نه) 學 (شوِه: دریافتن، تقلید کردن، آموختن)

復 (فو: برگشتن، تکرار کردن) 衆 (ژُونگ: مردم، سپاه، توده، جمع) 人 (رِن: مردم، انسان) 之 (ژِه: داشتن، رفتن)

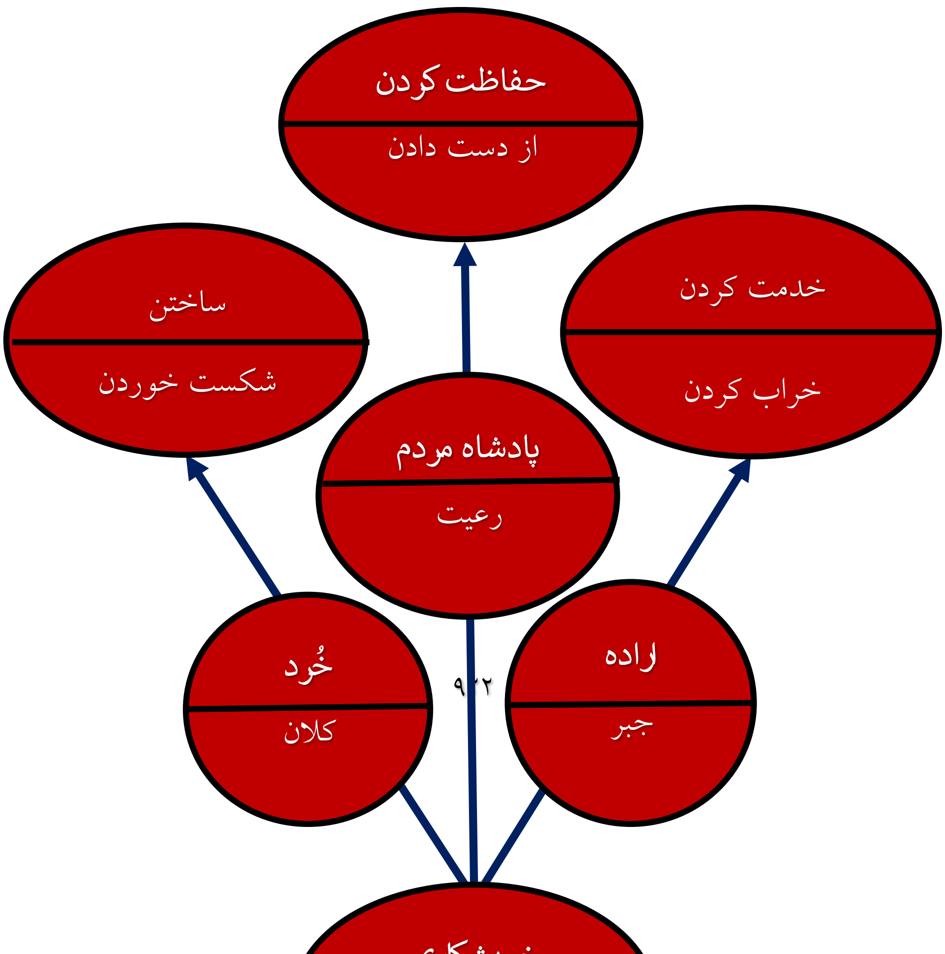
所 (سوئُو: جا، مکان) 過 (گوئُو: عبور، جلو زدن، وقت گذراندن، خطا، بطالت)

以 (ای: پس) 輔 (فو: استخوان گونه، حمایت) 萬 (وان: بی‌شمار، ده هزار) 物 (وو: چیز) 之 (ژِه: داشتن، رفتن)

自 (زی: خود، خویش، البته) 然 (رَن: سوزاندن، به این شکل، اما، درست) 而 (اِر: و، آنگاه، اما) 不 (بو: نه) 敢 (گآن: شجاع، جرأت کردن، مطمئن بودن) 為 (وِی: کردن، ساختن، بودن)

یعنی: «در پایان (کارها) هم مثل آغازشان محتاط باش/ (در این حالت) قاعده آن است که هیچ خدمتی خراب نشود/ پس اینطوری است که اراده‌ی پادشاه مردم بر بی‌اراده بودن قرار می‌گیرد/ کالاهایی که دشوار به دست می‌آیند

را گرانبها نمی‌شمارد/ یاد می‌گیرد که چیزی نیاموزد/ به آنجایی باز می‌گردد که توده‌ی مردم (عمر) به بطالت می‌گذرانند/ پس از چیزهای بی‌شماری حمایت می‌کند که (وضعیت) درست خودشان را دارند، اما جسارت نمی‌کند (چیزی فراتر از آن) بسازد».



گفتار دوم: زند فصل شصت و چهارم

فصل شصت و چهارم یکی از مشهورترین بخش‌های «دائو ده جینگ» است که بسیاری از جملاتش در زبان‌های دیگر به صورت زبانزدی در آمده است. هرچند نشان خواهم داد که این زبانزدها بر مبنای بدفهمی اصل متن

شکل گرفته‌اند. اگر متن را بر اساس ساختار مرتب کنیم، به هفت بند می‌رسیم. نیمه‌ی نخست این فصل که بندهای اول تا چهارم را در بر می‌گیرد، به شعر است و از بیت‌هایی پراکنده تشکیل شده که انگار دست‌کم برخی‌شان پیش از لائو تسه‌ی فرضی وجود داشته و زبانزدهایی عامیانه بوده‌اند. نیمه‌ی دوم به نثر است و این شعرهای آغازین را در بافتی سیاسی تفسیر می‌کند و در اینجاست که معنای متن شفاف‌تر و صریح‌تر ابراز می‌شود.

نخستین بند از شعری دوبیتی تشکیل یافته که به نظرم زبانزدی قدیمی بوده است. چون معنایش عام‌تر و ساده‌تر از موضع‌گیری‌های «دائو ده جینگ» است:

«٦٤.١: نگهداشتن آنچه که رام است، آسان است		برنامه‌ریزی برای آنچه تقدیرش معلوم نشده آسان است

پراکنده کردنِ آنچه شکننده است، آسان است		لاابالی بودن برای کسی که فروپایه‌ست، آسان است».

در این دوبیتی مصراع آخر اغلب همچون تکراری از مصراع سوم فهمیده شده، که چنان که گذشت، احتمالا نادرست است. در مصراع‌های فرد بر ارتباط فرد با چیزها سر و کار داریم و در مصراع‌های زوج همان به خودِ فرد تعمیم پیدا کرده است. از این رو در مصراع چهارم هم «وِئی» (微) و «سَن» (散) را باید اشاره‌ای به موقعیت انسانی دانست، که معنای اصلی‌شان هم هست.

شعر از جنس اندرزهای خوش‌باشی و دم غنیمت‌شماری است. مصراع نخست می‌گوید چیزهایی که ساکن و رام هستند را می‌شود آسان نگه داشت. تلویحا بدان معنا که نباید با چیزهای سرکش و قلدر درگیر شد. در مصراع دوم همین مضمون به زندگی انسانی تعمیم یافته است. بخش‌هایی از سرنوشت که توسط تقدیر تعیین شده (و بنابراین سرکش است) را باید رها کرد و تنها درباره‌ی بخش‌هایی که فالی درباره‌اش خوانده نشده و نامقدر است، برنامه‌ریزی ممکن است. این بخش‌ها به همان چیزهای رام و ساکن در مصراع اول شباهت دارند. همچنان که نگه‌داشتن به برنامه‌ریزی کردن تعمیم یافته است.

در مصراع دوم هم بنابراین باید مضمون مشابهی داشته باشیم. چیزهای شکننده هستند که آسان خرد می‌شوند و پراکنده می‌گردند. به همین شکل آدمهای فروپایه و اوباش هستند که قواعد اجتماعی را می‌شکنند و هرطور دلشان می‌خواهد رفتار می‌کنند. این شعر نه موضع‌گیری خاصی در برابر اخلاق زرتشتی دارد و نه با سیاست ایرانشهری مخالفت می‌ورزد، و محتوایش هم عامتر از دایره‌ی گفتمانیِ «دائو ده جینگ» است. از این رو حدسم آن است که مقدم بر متن وجود داشته و زبانزدی عامیانه بوده که ویراستار آن را نقل کرده است.

بند دوم هم وضعیتی مشابه دارد. یعنی اندرزی عمومی است درباره‌ی ضرورت زود انجام دادن کارها:

«٦٤.٢: (موقعی که) هنوز زیاد نشده، انجامش بده (موقعی که) هنوز آشفته نشده، چاره‌اش کن».

آنگاه به بند سوم می‌رسیم که مشهورتر از همه است و به نظرم اشتباه فهمیده شده است:

«٦٤.٣: درختی که در آغوش نمی‌گنجد از مویی ریز روییده است

(ساختنِ) برجی که نُه طبقه دارد با تلی از خاک آغاز شده است

هزار «لی» (راه) پیمودن با کف پا آغاز می‌شود».

اگر متن را دقیق بخوانیم، می‌بینیم دوقطبی اصلی در مصراع‌ها، خُرد در برابر کلان است، نه چیزهای دیگر. در مصراع‌های فرد چیزی بزرگ نام برده شده، و در مصراع بعدی تاکید شده که آن از چیزی کوچک و خُرد مشتق شده است. درختی تناور که در آغوش نمی‌گنجد، از جوانه‌ای کوچک و موی‌سان (یا در نگرشی قدیمی، از علفی) روییده است. برج نُه طبقه با تلی خاک آغاز شده است. توجه داشته باشید که در این دو بیت کنشی انسانی انجام نشده و تنها به مشتق شدن چیز بزرگ از کوچک تاکید هست. در بیت سوم هم بنابراین منظور همین بوده است. یعنی راه طولانی (هزار لی) در برابر کف پا قرار می‌گیرد. یعنی مقیاس طول اینجا مورد نظر است، و نه کنش پیمودن راه. طبعا چون موضوع متن «راه/ دائو» است، و ویژگی‌های سالک در کانون توجه متن قرار دارد، مترجمان و مفسران این بیت آخر را طوری خوانده‌اند که انگار شیوه‌ی پیمودن راه را توصیف می‌کند. در حالی که چنین نیست. بحث بر سر مقیاس

طول است و «هزار لی» در برابر «یک کف‌پا» قرار گرفته است. «پیمودن» هزار لی در مصراع اول حاشیه‌ایست و همانقدر اهمیت دارد که «آغاز کردن» در مصراع دوم.

بنابراین این شعر سه‌بیتی هم احتمالا مقدم بر متن «دائو ده جینگ» وجود داشته است.

تا اینجای کار سه بند داریم که از سه شعر ناهمگون و احتمالا پیشاپیش موجود تشکیل یافته است. پرسش کلیدی آن است که چرا ویراستار این پاره‌متن‌ها را به خدمت گرفته و آنها را پیاپی در این فصل آورده است؟

این سه شعر هم ساختار و محتوایی متفاوت دارند و هم لحن و سوگیری‌هایشان ناهمگون است. تنها چیزی که در هر سه مشترک است، آن است که نوعی ترجیح چیزِ کوچک بر بزرگ در آن دیده می‌شود. یعنی انگار ویراستار قصد داشته از کوچکی و خُردی در برابر عظمت و کلان بودن دفاع کند، و بر این مبنا سه زبانزد رایج را نقل کرده است.

در نیمه‌ی دوم متن، که به نظر من به قلم ویراستار –لائو تسه– پدید آمده، متنی منسجم داریم که همین موضع را شفاف و صریح شرح می‌دهد و با خواندن‌اش می‌بینیم که با جبهه‌گیری‌ای سیاسی سر و کار داریم. بند چهارم هم تک بیتی است که به نظرم ویراستار در شرح شعرهای نیمه‌ی نخست سروده است:

«٦٤.٤: کسی که برمی‌سازد، شکست می‌خورد کسی که نگه می‌دارد، از دست می‌دهد»

ابتدا به ساکن به نظر می‌رسد که این جمله با بخش‌های پیشین ارتباطی نداشته باشد. تا به حال اندرزهایی ساده را داشتیم که توجه به خرد/ کلان در آن مشترک بود، و اینجا مطلبی به کلی متفاوت داریم که به برساختن و نگه‌داشتن می‌تازد. به همین خاطر است که فکر می‌کنم این بیت را ویراستار همچون چسبی برای متصل کردن نیمه‌ی اول و دوم سخن سروده است. دلیلی بر این دعوی آن که این بیت جای دیگری از متن (در بند دوم فصل ۲۹) هم تکرار شده است. یعنی انگار راوی سروده‌ای که پیشتر در متن گنجانده بوده را اینجا گواه گرفته باشد.

این بیت در ضمن از این نظر مهم است که با گفتمان زرتشتی–ایرانشهری ارتباط برقرار می‌کند. شاهنشاه در ایران هخامنشی همچون ابرانسانی تصویر شده که گیتی را آباد می‌کند و بوم پارس را می‌پاید. یعنی هر دو کلمه‌ی

«وِی» (為: کردن، ساختن، بودن) و «ژی» (執: نگه داشتن، حفاظت) برابرنهادهایی برای «کردن» (به معنای ساختن و ایجاد کردن، «کَرتو» در پارسی باستان) و «پاییدن» (یعنی نگه‌داشتن و حفظ کردن، «پاتو» در پارسی باستان) هستند. هردوی این کلمه‌ها همچون جفتی در اسناد پارسی باستان مدام تکرار شده‌اند. مثلا «داریوش شاه گوید: این که کردم، همه را به خواست اهورامزدا کردم، اهورامزدا یاری‌ام کرد تا کار را به انجام رساندم، اهورامزدا مرا و خاندان مرا و این کشور را از آسیب بپاید».[1] همو درباره‌ی پیروزی‌اش بر مدعیان شاهی و استقرار مجدد نظرم در بیستون می‌گوید «این است آنچه من کردم، به خواست اهورامزدا در همان یک سال کردم»؛[2] و «...بسیار کارهای دست‌ساز که پیشتر فروریخته بود، من آنها را بازسازی کردم، شهری به نام ... دیوارش در گذر زمان فرو ریخته بود و پیشتر بازسازی نشده بود، دیوار دیگری برایش کردم (ساختم) برای از اکنون تا آینده...».[3]

در اسناد پارسی باستان دو فعل مدام در ارتباط با شاهنشاه و اهورامزدا تکرار می‌شود: ساختن و آبادگری (کردن) که خویشکاری شاهنشاه است در مقام انسان کامل، در کنار حفظ کردن و نگه داشتن (پاییدن) که کردار اهورامزداست در مقام نیرویی مینویی. در بیت بند چهارم فصل ٦٤ دقیقا همین دو کلمه موضوع نقد هستند. راوی می‌گوید آن کسی که می‌سازد، ناموفق و شکست خورده خواهد بود و آن کسی که نگه می‌دارد، در نهایت از دست خواهد داد و قادر به حفظ چیزی نخواهد بود. اینها به دوقطبیِ شاهنشاه–هورمزد اشاره می‌کنند، که احتمالا در فرهنگ چینی همچون مفهومی درآمیخته و یکپارچه ادراک می‌شده است. چون در این قلمرو نه وحدت سیاسی داشته‌ایم

---

[1] کتیبه‌ی نقش رستم (DNa)، بند پنجم، سطرهای ٤٧–٥٥ (کنت، ١٣٨٤: ٤٥٢.).

[2] کتیبه‌ی بیستون (DB)، بند ٦٢، سطرهای ٥٩–٦٠ (کنت، ١٣٨٤: ٤٣٥.).

[3] کتیبه‌ی داریوش در شوش (DSe)، بند پنجم، سطرهای ٤٢–٤٩ (کنت، ١٣٨٤: ٤٦٢.).

(شاهنشاه) و نه نظام دینی با بنِ فلسفی یکتاپرستانه (هورمزد). یعنی به احتمال زیاد چینی‌ها این دو مفهوم را همچون آمیخته‌ای مبهم و همسان با موجودات اساطیری خود مثل امپراتور زرد ادراک می‌کرده‌اند.

بندهای بعدی که به نثر هستند، نشان می‌دهد که این بیت به راستی مفصل‌بندی‌ایست بین دو بخش قدیمی و جدید از متن، که اولی‌شان پراکنده و واگرا و بی‌موضع است و دومی جهت‌دار و سیاسی:

«٦٤.٥: پس اینطوری است که پادشاه مردم بی‌کاره است، بنابراین هیچ شکست نمی‌خورد

حفاظت نمی‌کند، بنابراین هیچ از دست نمی‌دهد».

از این جمله روشن می‌شود که منظور از بند چهارم هم شخصیتی سیاسی بوده است. در برابر شاهنشاه– هورمزدی آریایی که خویشکاری دارد و می‌سازد و می‌پاید، پادشاه مردم چینی را داریم که بی‌کاره است و نمی‌سازد و نمی‌پاید. پس شکستی هم نمی‌خورد و چیزی را هم از دست نمی‌دهد. آشکار است که در آن دوران اقتدار و عظمت ایران هخامنشی در برابر امیرنشین‌های چینی‌ای که زیر ضرب یورش آریایی‌های کوچگرد قرار داشته‌اند، به دوقطبی کلان در برابر خُرد شبیه بوده است. امیران چینی، آن پادشاهان مردم نماینده‌ی وضعیتی فرودست و خُرد هستند و مالک کشوری کوچک، که در مقابل شاهنشاهان مقتدر با قلمروی کلان و جهانی قرار می‌گیرد. از اینجاست که پیوند میان نیمه‌ی اول و دوم متن برقرار می‌شود. راوی آن زبانزدهای شعرگونه را برای این گرد آورده که بگوید پادشاه مردم بر شاهنشاه بیگانه‌های غربی برتری دارد، مگر نه آن که مبنای برج نُه طبقه تلی خاک است و زیربنای فرسنگ، درازای یک گام؟

دو بند بعدی هم به همین ترتیب به نثر است و چنین می‌نماید که محور بحث را به اصل موضوع یعنی داشتن یا نداشتنِ خویشکاری ارتقا داده باشد. چون ساختن و پاییدن در واقع مشتق‌هایی از این اصل زرتشتی هستند که موجودات اهورایی و نیکو باید خویشکاری‌ای در گیتی بر عهده داشته باشند و در آن راستا بکوشند. «دائو ده جینگ»

در مقابل هوادار بی‌کارگی و نداشتن خویشکاری است. بر این مبناست که «کار کردن» را با «خدمت کردن» یکی گرفته و آن را به رعیت منسوب کرده و در نهایت هم ناقص و ناکامل قلمدادش کرده است:

«٦٤.٦: وقتی رعیت خدمتی را بر عهده می‌گیرند

اصل آن است: هنگامی که به تکمیل (آن کار) رسیدند، آنگاه خرابش می‌کنند».

راوی از اینجا این نتیجه‌ی عجیب را گرفته که برای پرهیز از خراب کردن کارها، پادشاه باید از رعیت پند بگیرد و اصولا دست به هیچ کاری نزند:

«٦٤.٧: در پایان (کارها) هم مثل آغازشان محتاط باش

(در این حالت) قاعده آن است که هیچ خدمتی خراب نشود».

در ابتدای این بند، محتاط بودن در کارها به معنا پرهیز از دست یازیدن به کاری بزرگ و کلان است، در ادامه‌ی اشاره‌ای صریح و روشن می‌بینیم که به موضع‌گیری راوی در برابر فرهنگ ایرانی دلالت می‌کند:

«پس اینطوری است که اراده‌ی پادشاه مردم بر بی‌اراده بودن قرار می‌گیرد

کالاهایی که دشوار به دست می‌آیند را گرانبها نمی‌شمارد

یاد می‌گیرد که چیزی نیاموزد

به آنجایی باز می‌گردد که توده‌ی مردم (عمر) به بطالت می‌گذرانند».

این جملات بسیار مهم هستند، چون دقیقا ضد ارزش‌های ایرانی را نشان می‌دهند. پادشاه مفهوم قصد و خواست را طرد می‌کند، و این همان اراده‌ی آزاد است که به محوریت «من» و ارزش کردارهای انتخاب شده‌ی آزادانه راه می‌برد و مضمونی زرتشتی-ایرانشهری است. پادشاه کالاهای گرانبها را خوار می‌شمارد، و اینها آشکارا به فراورده‌هایی اشاره دارد که از سمت غرب به مسیرهای تجاری چین وارد می‌شده‌اند. کالاهایی که خاستگاهشان قلمرو ایران‌زمین یا سرزمین‌های آریایی‌نشین پیرامونش بوده و کارگزاران و بازرگانانش هم همگی غیرچینی و ایرانی‌تبار

بوده‌اند. جالب است که پادشاه مردم در ضمن با دانایی هم دشمنی دارد و «می‌آموزد که چیزی نیاموزد»، و بطالت عمر، که در اندیشه‌ی ایرانی امری اهریمنی است را ارج می‌نهد و تبلیغ می‌کند. اگر بخواهیم فهرستی از نقاط تمایز فرهنگ چینی هان و ایرانی در این دوران به دست دهیم، دقیقا به چنین سیاهه‌ای از موضوع‌ها می‌رسیم و شگفت‌انگیز است که این بندها با محتوای روشن و شفاف‌شان تا این اندازه گسسته و پرت و نامربوط خوانده و تفسیر شده‌اند.

آخرین جمله‌ی بند پایانی هم جای توجه دارد:

«پس از چیزهای بی‌شماری حمایت می‌کند که (وضعیت) درست خودشان را دارند، اما جسارت نمی‌کند (چیزی فراتر از آن) بسازد».

یعنی پادشاه مردم هواخواه وضعیت موجود است و از گذار به وضعیت مطلوب هراس دارد. این جمله را اغلب به معنای پیروی شاه از قانون طبیعی تفسیر کرده‌اند، اما این از جمله بر نمی‌آید. دوقطبی اصلی آن است که پادشاه مردم خود را همپایه‌ی چیزهای بی‌شمار فروپایه می‌شمارد و از وضعیت موجود پیروی می‌کند، یا کنشگری ایزدگونه بر فراز آنهاست و گیتی را به سوی وضعیت مطلوب هدایت می‌کند. شاهنشاه ایرانی می‌بایست حتما چنین خویشکاری‌ای را برآورده می‌کرده، و پادشاه مردم به صراحت هوادار حالت اول قلمدادشده است.

بخش شصت و پنجم: برگران و زند فصل شصت و پنجم

گفتار نخست: برگردان فصل شصت و پنجم

古之善為道者，非以明民，將以愚之。

民之難治，以其智多。

故以智治國，國之賊；不以智治國，國之福。

知此兩者亦稽式。

常知稽式，是謂玄德。

玄德深矣，遠矣，與物反矣，然後乃至大順。

۶۵.۱: آنان که قدیم‌ها به نیکویی راه را پیروی می‌کردند

پس به روشنگری مردمان نمی‌پرداختند

پس فقط (مردم را) احمق نگه می‌داشتند.

۶۵.۲: دشوار می‌توان بر مردم حکم راند

اگر که آنان دانشی بسیار داشته باشند

۶۵.۳: پس بنابراین با خرد و دانایی حکم راندن بر سرزمین   به سرزمین لطمه می‌زند

پس حکم راندن بر سرزمین بدون دانش و خرد   سرزمین را نیک‌بخت می‌سازد

۶۵.۴: کسی که این دو (نکته) را می‌آموزد، همچنین آن قانون را هم (می‌آموزد)

۶۵.۵: آموختنِ همان قانون به شکلی ماندگار

این است که فضیلت تیره نامیده می‌شود

۶۵.۶: شگفتا که فضیلت تیره چه تاریک است

شگفتا چه دوردست

شگفتا که با چیزهای سرکش می‌ستیزد

پس به این شکل در نهایت نتیجه‌اش هماهنگی بزرگی (از آب در می‌آید).

فصل شصت و پنجم از شش بند تشکیل یافته که اغلب به نثر هستند. بند نخست سه جمله دارد:

古 (گو: گذشته، دیرینه، ساده، عتیقه) 善 (شان: خوب، درست، مهربان، مردن) 為 (وِی: کردن، ساختن، بودن) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 道 (دائو: راه) 者 (ژِه: پسوند صفت برتر؛ –تر/ –ترین، پسوند فاعلی)

非 (فِی: قید نفی: نه، نیست) 以 (ای: پس) 明 (مینگ: روشن، شفاف، بینایی، دقیق، فردا) 民 (مین: مردم، شخص)

將 (جیانگ: به زودی، حتما، به وسیله‌ی، فقط، گرفتن) 以 (ای: پس) 愚 (یو: احمق) 之 (ژِه: داشتن، رفتن)

یعنی: «آنان که قدیم‌ها به نیکویی راه را پیروی می‌کردند/ پس به روشنگری مردمان نمی‌پرداختند/ پس فقط (مردم را) احمق نگه می‌داشتند». گوشزد کردن این نکته سودمند است که کلمه‌ی «شان» (善) دیرتر به متن افزوده شده و در

نسخه‌های کهن ما وانگ توئی دیده نمی‌شود.[1] یعنی شکل اولیه‌ی جمله‌ی نخست چنین بوده: « آنان که قدیم‌ها راه را پیروی می‌کردند». بر همین مبنا می‌توان دریافت که «شان» قیدی برای فعل پیروی کردن است، نه کلمه‌ای مجزا و کلیدی در جمله.

بند بعدی دو جمله‌ی چهار کلمه‌ای دارد:

民 (مین: مردم، شخص) **之** (ژهِ: داشتن، رفتن) **難** (نَن: دشوار، بد، ناخوشایند) **治** (ژی: درمان کردن، حکم راندن، تنبیه کردن)

以 (ای: پس) **其** (چی: او، آن) **智** (ژی: خرد، دانش) **多** (دووُ: خیلی، بیشتر)

یعنی: «دشوار می‌توان بر مردم حکم راند/ اگر که آنان دانشی بسیار داشته باشند».

این جمله به لحاظ دستوری به خاطر آمدن «ای» (**以**) در اصل چنین معنی می‌دهد: «بر مردم دشوار می‌توان حکم راند/ دلیلش این است که زیادی می‌دانند». اما این جمله در میانه‌ی بند پیشین و پسین انگار معنای مشروط بدهد. یعنی دومین جمله باید شرطی باشد تا اندرزها به فرمانروا را توجیه کند، و نه خبری. در ضمن در نسخه‌های پیشتاز ما وانگ توئی در این جمله کلمه‌ی «دوو» نیامده و بنابراین اصل جمله چنین بوده: «اگر مردم دانشی داشته باشند، دشوار بشود برشان حکمرانی کرد» یا «دشوار می‌توان بر مردم حکم راند، چون از دانش برخوردارند».[2]

بند سوم شعری است دو بیتی با مصراع‌های نابرابر:

故以智治國,　　國之賊；

不以智治國,　　國之福。

---

[1] Henricks, 1989: 252.

[2] Henricks, 1989: 250-252.

故 (گو: پیر، قدیمی، بنابراین) 以 (ای: پس) 智 (ژی: خرد، دانش) 治 (ژی: درمان کردن، حکم راندن، تنبیه کردن) 國 (گوئُو: سرزمین، دولت، پایتخت)

國 (گوئُو: سرزمین، دولت، پایتخت) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 賊 (زِی: خراب کردن، کشتن، صدمه زدن، بدکار)

不 (بو: نه) 以 (ای: پس) 智 (ژی: خرد، دانش) 治 (ژی: درمان کردن، حکم راندن، تنبیه کردن) 國 (گوئُو: سرزمین، دولت، پایتخت)

國 (گوئُو: سرزمین، دولت، پایتخت) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 福 (فو: خوشبختی، شادمانی، عاقبت به خیر شدن)

یعنی: « پس بنابراین با خرد و دانایی حکم راندن بر سرزمین به سرزمین لطمه می‌زند

پس حکم راندن بر سرزمین بدون دانش و خرد سرزمین را نیک‌بخت می‌سازد».

اغلب مترجمان مصراع دوم را چنین برگردانده‌اند: «به مثابه دزدی کردن از سرزمین است». این مترجمان کلمه‌ی «زِی» (賊) را به معنای دزد و راهزن گرفته‌اند، که دلالتی دیرآیند و فرعی از آن است. به نظرم اینجا با معنای اصلی کلمه سر و کار داریم که با محتوای مصراع چهارم هم تقارنی و تضادی برقرار می‌کند. در نسخه‌های ما وانگ توئی هر دو فعل «ژی» به صورت «دانستن» خوانده می‌شوند،[1] که در این حالت دلالت سیاسی شفاف‌تری پیدا می‌کند و چنین معنا می‌دهد: «پس بنابراین خردمندانه شناختنِ دولت به دولت لطمه می‌زند/ پس بدون دانش و خرد شناختنِ دولت، دولت را نیکبخت می‌کند». تفاوت مهم دیگری که در نسخه‌های ما وانگ توئی می‌بینیم، دستوری است و آن هم این که «بو» در آن پیش از «ژی» آمده است. یعنی معنای اصلی جمله چنین بوده: «پس حکم راندن بر سرزمین با بی‌دانشی و

[1] Henricks, 1989: 252.

نابخردی/ سرزمین را نیک‌بخت می‌سازد». در این متون کهنسال به جای «فو» (نیکبختی) هم «دِه» (مهربانی و فضیلت) آمده است.[1]

بند بعدی جمله‌ایست هفت کلمه‌ای و طولانی:

知 (تْسی: دانش، آموزاندن) 此 (تْسی: این، اینجا) 兩 (لی‌آنگ: دو، متفاوت، چند) 者 (ژِه: پسوند صفت برتر؛ –تر/ –ترین، پسوند فاعلی) 亦 (یی: همچنین، فقط، گرچه) 稽 (جی: همان؟) 式 (شِه: نوع، مثال، قانون، مراسم)

یعنی: «کسی که این دو (نکته) را می‌آموزد، همچنین آن قانون را هم (می‌آموزد)».

بند پنجم باز از دو جمله‌ی چهار کلمه‌ای تشکیل شده:

常 (چآنگ: اصیل، ماندگار) 知 (تْسی: دانش، آموزاندن) 稽 (جی: همان؟) 式 (شِه: نوع، مثال، قانون، مراسم)

是 (شی: بودن، باشه) 謂 (وِی: گفتن) 玄 (شوان: عمیق و سیاه، آسمان) 德 (دِه: فضیلت، مهربانی، ذهن)

یعنی: «آموختنِ همان قانون به شکلی ماندگار/ این است که فضیلت تیره نامیده می‌شود».

در جمله‌های بالا توجه داشته باشید که معنای نشانه‌ی 稽 درست روشن نیست، و اصولا این نشانه‌ایست که بسیار به ندرت در خط چینی به کار گرفته می‌شود. فرهنگنامه‌ها تلفظ آن را «جی» نوشته‌اند و معنای آن را با تردید «همان و همسان» دانسته‌اند. حدس من آن است که اینجا دلالتی متفاوت داشته باشد. چون دو بار در مقام صفتی برای «شِه» (式) آمده است. بنابراین به نوعی خاص از قانون یا رده‌ای از شریعت اشاره می‌کرده است. با این همه برای رعایت احتیاط آن را به «همان» برگردانده‌ام.

واپسین بند این فصل از چهار جمله تشکیل یافته است:

---

[1] Henricks, 1989: 253.

玄 (شوان: عمیق و سیاه، آسمان) 德 (دِه: فضیلت، مهربانی، ذهن) 深 (شِن: عمیق، تاریک، خیلی) 矣 (یی: علامت کامل شدن، علامت تعجب)

遠 (یوآن: دور، غریبه، برجسته) 矣 (یی: علامت کامل شدن، علامت تعجب)

與 (یو: دادن، کمک، پیروی، جنگیدن، برگزیدن) 物 (وو: چیز) 反 (فَن: برعکس، تکرار، شورش، مخالفت، انعکاس)

矣 (یی: علامت کامل شدن، علامت تعجب)

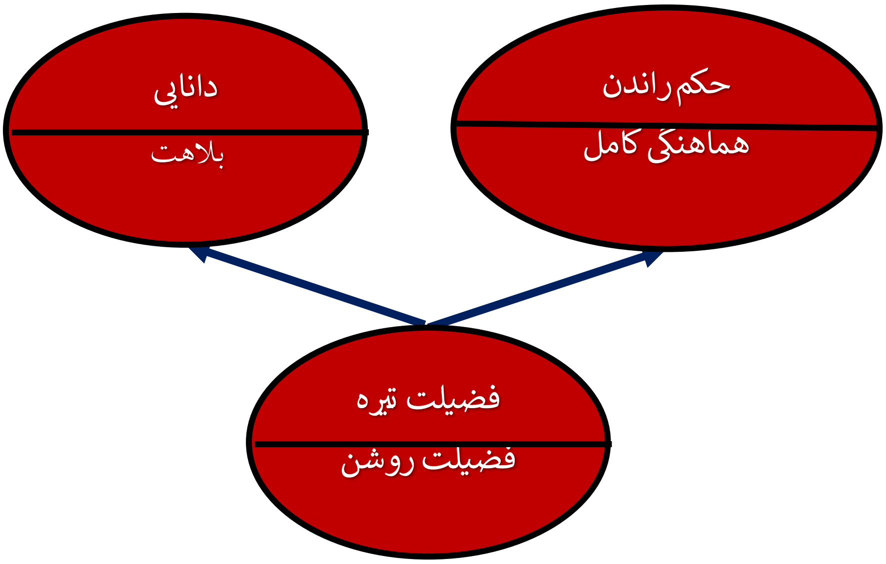
然 (رَن: سوزاندن، به این شکل، اما، درست) 後 (هُو: پشت، تهیگاه، بعد، نواده) 乃 (نَی: تو، فقط، بنابراین) 至 (ژی: رسیدن، حد، حداکثر) 大 (دا: بزرگ، عظیم، بالغ، پدر) 順 (شون: پیروی، رفتن، ملایم)

یعنی: «شگفتا که فضیلت تیره چه تاریک است/ شگفتا چه دوردست/ شگفتا که با چیزهای سرکش می‌ستیزد/ پس به این شکل در نهایت نتیجه‌اش هماهنگی بزرگی (از آب در می‌آید)».

اغلب مترجمان جمله‌های اول و دوم (玄德深矣, 遠矣) را روی هم رفته چنین ترجمه کرده‌اند که «فضیلت ژرف عمیق است و تا دوردستها می‌رود».[1] یعنی «شوان دِه» را به معنای فضیلت ژرف یا فضیلت اصیل گرفته‌اند. اما این تعبیرها بهترین خوانش را به دست نمی‌دهد. شوان در اصل یعنی آسمان شبانه و بنابراین معنای اصلی‌اش تیره و تاریک است، اما در ضمن (در مقام صفتی برای آسمان شب) عمق را هم می‌رساند. بنابراین معنای اصلی آن عمق یا اصالت نیست، بلکه به آسمانی تیره اشاره می‌کند و باقی مفاهیم را از آن مشتق می‌کند. «شِن» هم به همین ترتیب هم عمق و هم تاریکی را می‌رساند. این بدان معناست که ژرفا در چین با مفهوم مشابه در ایران و اروپا تفاوت داشته و لزوما با تیرگی و ظلمتِ چیزهای فرو رفته در اعماق (مثل عمق چاه) درپیوسته بوده است. حتا چن

[1] Henricks, 1989: 251.

که «شوان» را به درستی به تاریکی برگردانده هم «شِن» را به اشتباه «روشن می‌سازد» ترجمه کرده که نادرست است.[۱] ترجمه‌های رایج در ضمن «یی» را هم ترجمه ناکرده رها کرده‌اند و حالت تعجب در جمله را نادیده انگاشته‌اند.



1 Chen, 1989: 205.

گفتار دوم: زند فصل شصت و پنجم

این فصل یکی از بیانیه‌های صریح کتاب در طرد دانایی و خردمندی را در خود می‌گنجاند. جان کلام به قدری صریح و شفاف بیان شده که می‌تواند سرلوحه و شعار نظام‌های سیاسی خردستیز و خودکامه قرار بگیرد، از حکومتهای کلیسایی قرون وسطایی، تا ایدئولوژی‌های مدرن کمونیستی. دو بند نخست بی کم و کاست اصل بحث را صورتبندی می‌کند:

«٦٥.١: آنان که قدیم‌ها به نیکویی راه را پیروی می‌کردند

پس به روشنگری مردمان نمی‌پرداختند

پس فقط (مردم را) احمق نگه می‌داشتند.

٦٥.٢: دشوار می‌توان بر مردم حکم راند

اگر که آنان دانشی بسیار داشته باشند».

این گزاره‌ها که به نثر آمده‌اند، قاعدتا سخن خودِ راوی یعنی لائو تسه‌ی فرضی هستند. این دفاع از حماقت و تاکید بر ابله نگهداشتن مردم برای تضمین سلطه بر ایشان، از هرآنچه در رساله‌های ماکیاولیستی می‌خوانیم برنده‌تر و صریح‌تر است. دلیل بیان چنین گزاره‌ای در آن دوران دوردست، جای توجه دارد. چون هرچند بسیاری از فرمانروایان مردم‌فریب و فرومایه به محتوای این جملات پایبندی داشته‌اند، اما هرگز آن را چنین شفاف بر زبان نمی‌آورده‌اند. دلیل بیان شفاف این گزاره‌ها به نظرم آن است که گفتمانی متضاد با آن وجود داشته و این متن همچون نقدی و حمله‌ای به

آن تنظیم شده است. اگر به اسناد تاریخی دوران تدوین «دائو ده جینگ» بنگریم، به روشنی می‌بینیم که هماورد متن، سیاست ایرانشهری بوده است. اصولا تا پیش از عصر هخامنشی گفتمان‌های سیاسی با مفهوم خرد پیوندی برقرار نمی‌کرده‌اند. یعنی این که «فرمانروا باید بر اساس خرد حکومت کند» و «گسترش عقلانیت و خرد وظیفه‌ی شاه است» مضمون‌هایی زرتشتی هستند که برای نخستین بار در دوران هخامنشی صورتبندی سیاسی پیدا کردند. تا پیش از آن اصولا نسبتی میان خردمندی و حکمرانی برقرار نبود و مشروعیت شاه از ارتباطش با خاندانی نیرومند یا خدایانی پشتیبان بر می‌آمد. خرد اما مضمونی است که در اسناد پارسی باستان مدام تکرار می‌شود. در حدی که داریوش بزرگ بر کتیبه‌ی نقش رستم که وصیت‌نامه و در ضمن خودانگاره‌اش است، مهمترین عناصری که بر می‌شمارد به خردمندی مربوط می‌شود. این که زود تصمیم‌گیری نمی‌کند، سخنان خوب و بد را می‌سنجد و محک می‌زند، بر خشم و عواطف خویش چیره است و دادگرانه داوری می‌کند، همگی با خردمندی پیوند برقرار می‌کنند.

گذشته از اینها، که سرمشقی مفهومی است و چارچوبی سیاسی، در عمل هم دولت نوظهور ایران در عصر هخامنشی با جهشی شگفت‌انگیز در گسترش «خرد و دانایی» مشخص می‌شود. بخش عمده‌ی خطهای رایج در جهان باستان در عصر هخامنشی در درون قلمرو «بوم پارس» ابداع شدند، کتابهای مقدس و متون مهمی که سیر تاریخ دین و اندیشه‌ی جهان را تا دو هزار سال بعد تعیین کردند، در پیوند با این قلمرو و اغلب درون مرزهای فرهنگی و سیاسی ایران نوشته شدند، از اوستا و تورات بگیریم تا متون افلاطونی و بودایی. گذشته از اینها عصر هخامنشی با ارتقای چشمگیر و بی‌سابقه‌ی فناوری و صنعت و همچنین عقلانی شدن شتابزده‌ی روندهای دیوانی و مدیریتی مصادف بود که پیدایش اقتصاد پولی و آمارگیری و حاکمیت ریاضی (از نجوم و گاهشماری تا هندسه و حسابداری) بر روندهای تصمیم‌گیری نمودهایی از آن بود.

بنابراین مخالفت با «خردمند و دانا شدن مردم» در زمان نوشته شدن این متن نمودی عینی و ملموس داشته، در جامعه‌ای که برای چینی‌ها بیگانه و دوردست محسوب می‌شده و نماینده‌های کوچگرد و حاشیه‌نشین‌اش تهدیدی بزرگ محسوب می‌شده‌اند. بند سوم قاعدتا به ایران زمین اشاره می‌کند و آن را با حکمرانی چینی برابر می‌نهد.

«٦٥.٣: پس بنابراین با خرد و دانایی حکم راندن بر سرزمین به سرزمین لطمه می‌زند

پس حکم راندن بر سرزمین بدون دانش و خرد سرزمین را نیک‌بخت می‌سازد».

در بند چهارم و پنجم عنوانی برای این «حکمرانی بر اساس بلاهت» پیشنهاد شده است: «فضیلت تیره»:

«٦٥.٤: کسی که این دو (نکته) را می‌آموزد، همچنین آن قانون را هم (می‌آموزد)

٦٥.٥: آموختنِ همان قانون به شکلی ماندگار

این است که فضیلت تیره نامیده می‌شود».

این که بسیاری از مترجمان این ترکیب را فضیلت عمیق برگردانده‌اند، نشان می‌دهد که به زمینه‌ی معنایی پیدایش متن توجهی نداشته‌اند و درباره‌ی معنای دقیق این تعبیرها جدی طرح پرسش نکرده‌اند. چون فضیلت تیره –که ترجمه‌ی دقیق‌تر و درست‌تر این عبارت است– در ضمن مفهومی ناسازگون و نامفهوم هم به نظر می‌رسد. چون قاعدتا فضیلت باید روشن باشد، نه تیره. معنای این عبارت تنها هنگامی روشن می‌شود که دریابیم هشت قرن پیش از نوشته شدن «دائو ده جینگ» برای نخستین بار مفهوم فضیلت (اشه/ ارته) در دین زرتشتی صورتبندی شد و از همان ابتدای با مفهوم نور پیوند داشت. یعنی راستی و اشون بودن که سنتی فلسفی و اخلاقی و آفریده‌ی زرتشت بود، خیلی زود با نمادپردازی‌های مربوط به مهر پیوند خورد، که از ابتدای کار ایزدی دروغ‌شکن و نگهبان عهدشناسی و راستگویی بود. در نتیجه سنتی ایرانی و بسیار بانفوذ در زمان تدوین این متن وجود داشته که فضیلت را نورانی می‌دانسته و هوادار گسترش خرد و دانایی بوده و آن را ابزار چیرگی اهورامزدا بر اهریمن می‌دانسته است. در بخش آغازین فصل ٦٥ دیدیم که خرد و دانایی طرد شده و در بخش دوم گفته شده که این فضیلت، تیره است. مضمونی که با توجه به زمینه‌ی

تاریخی ظهور متن کاملا قابل‌فهم است و معمایی ناگشودنی ندارد. متن می‌گوید آن فضیلتی که هوادار خرد و دانایی‌ست، که روشن و نورانی (مینگ) هم هست، چیزی دیگر است، و ما هوادار فضیلتی دیگر هستیم که تیره و تاریک (شوان) است.

بند پایانی این فصل هم توصیفی است که بر تاریکی این فضیلت تاکید دارد و همین خوانش را تثبیت می‌کند:

«٦٥.٦: شگفتا که فضیلت تیره چه تاریک است

شگفتا چه دوردست

شگفتا که با چیزهای سرکش می‌ستیزد

پس به این شکل در نهایت نتیجه‌اش هماهنگی بزرگی (از آب در می‌آید)».

بخش شصت و ششم: برگردان و زند فصل شصت و ششم

گفتار نخست: برگردان فصل شصت و ششم

江海所以能為百谷王者，以其善下之，故能為百谷王。

是以聖人欲上民，必以言下之；欲先民，必以身後之。

是以聖人處上而民不重，處前而民不害。

是以天下樂推而不厭。

以其不爭，故天下莫能與之爭。

٦٦.١: پس جایگاه رود و دریا چنان نیرومند است که بر صد دره سروری می‌کنند

پس (شرط) آن (چنین بوده که) خود را یکسره پست سازند

(آن) قدرت دیرینه(ایست) که سرور صد دره است

٦٦.٢: پس اینطوری است که پادشاه مردم وقتی قصد می‌کند والاتر از مردم باشد

پس همیشه می‌گوید که فروپایه‌تر (از آنها) است

وقتی قصد می‌کند پیشاپیش مردم باشد

پس همیشه خویشتن را پشت سر (مردم) جای می‌دهد.

٦٦.٣: پس اینطوری است که پادشاه مردم در بالا مستقر می‌شود، اما مردم سنگینی‌اش را حس نمی‌کنند

جلو(ی همه) مستقر می‌شود، اما مردم خطرناک بودن‌اش را حس نمی‌کنند

٦٦.٤: پس اینطوری است که هرچه زیر آسمان است را وادار به نواختن موسیقی می‌کند، اما (مردم) از آن متنفر نمی‌شوند.

٦٦.٥: پس او ستیزه نمی‌کند

بنابراین هرچه زیر آسمان است این قدرت را ندارد که با او بجنگد و ستیزه‌جویی کند.

فصل شصت و ششم از شش بند تشکیل یافته که به نثر هستند و بافتی یکپارچه دارند و به احتمال زیاد یکباره به دست راوی نوشته شده‌اند. بند نخست سه جمله‌ی به نسبت طولانی دارد:

江 (جیانگ: رود، رود زرد) 海 (خائی: دریا، دریاچه، دوردستها، بیکران) 所 (سوئُو: جا، مکان) 以 (ای: پس) 能 (ننگ: توانا، نیرو، توانستن، خرس–گوزن اساطیری) 為 (وِی: کردن، ساختن، بودن) 百 (بآئی: صد، خیلی، همه) 谷 (گو: دره) 王 (وانگ: شاه، قهرمان، بزرگمرد) 者 (ژِه: پسوند صفت برتر؛ –تر/ –ترین، پسوند فاعلی)

以 (ای: پس) 其 (چی: او، آن) 善 (شان: خوب، درست، مهربان، مردن) 下 (شیا: پایین، فروپایه، بعدی) 之 (ژِه: داشتن، رفتن)

故 (گو: پیر، قدیمی، بنابراین) 能 (نِنگ: توانا، نیرو، توانستن، خرس–گوزن اساطیری) 為 (وِی: کردن، ساختن، بودن) 百 (بآئی: صد، خیلی، همه) 谷 (گو: دره) 王 (وانگ: شاه، قهرمان، بزرگمرد)

یعنی: «پس جایگاه رود و دریا چنان نیرومند است که بر صد دره سروری می‌کنند/ پس (شرط) آن (چنین بوده که) خود را یکسره پست سازند/ (آن) قدرت دیرینه(ایست) که سرور صد دره است».

در جمله‌ی آخری «گو» را مطابق معمول «بنابراین» ترجمه کرده‌اند. هرچند به احتمال زیاد این کلمه در پیوند با «ننِگ» به معنای قدرت جادویی دیرینه و کهن باشد.

بند دوم هم طولانی است و از چهار کلمه تشکیل یافته است:

是 (شی: بودن، باشه) 以 (ای: پس) 聖 (شِنگ: دانایی، مقدس، نجیبزاده، پادشاه، خبره) 人 (رِن: مردم، انسان) 欲 (یو: قصد، میل) 上 (شانگ: بالا، برتر، مقدم، امپراتور) 民 (مین: مردم، شخص)

必 (بی: قطعا، همیشه، اجبار) 以 (ای: پس) 言 (یَن: گفتن، بحث، اعلام) 下 (شیا: پایین، فروپایه، بعدی) 之 (ژِه: داشتن، رفتن)

欲 (یو: قصد، میل) 先 (شیَن: پیشتاز، پیشین، نیاکان) 民 (مین: مردم، شخص)

必 (بی: قطعا، همیشه، اجبار) 以 (ای: پس) 身 (شِن: بدن، شأن، خویشتن) 後 (هُو: پشت، تهیگاه، بعد، نواده) 之 (ژِه: داشتن، رفتن)

یعنی: «پس اینطوری است که پادشاه مردم وقتی قصد می‌کند والاتر از مردم باشد/ پس همیشه می‌گوید که فروپایه‌تر (از آنها) است/ وقتی قصد می‌کند پیشاپیش مردم باشد/ پس همیشه خویشتن را پشت سر (مردم) جای می‌دهد».

از این رو آنان که می‌خواند بالا باشند،

بند بعدی دو جمله‌ی طولانی است:

是 (شی: بودن، باشه) 以 (ای: پس) 聖 (شِنگ: دانایی، مقدس، نجیبزاده، پادشاه، خبره) 人 (رن: مردم، انسان)

處(چو: اقامت گزیدن، استقرار، تنبیه، بکارت) 上 (شانگ: بالا، برتر، مقدم، امپراتور) 而 (ار: و، آنگاه، اما) 民 (مین: مردم، شخص) 不 (بو: نه) 重 (ژُنگ: سنگین، جدی، مقدار زیاد)

處(چو: اقامت گزیدن، استقرار، تنبیه، بکارت) 前 (چیان: جلو، بالا، آینده، قبلی) 而 (ار: و، آنگاه، اما) 民 (مین: مردم، شخص) 不 (بو: نه) 害 (هَی: زخمی کردن، باعث شدن، کشتن، خطرناک)

یعنی: «پس اینطوری است که پادشاه مردم در بالا مستقر می‌شود، اما مردم سنگینی‌اش را حس نمی‌کنند/ جلو(ی همه) مستقر می‌شود، اما مردم خطرناک بودن‌اش را حس نمی‌کنند».

بند سوم تک جمله‌ایست که بر مبنای جمله‌ی اول بند پیشین نوشته شده است و چهار کلمه از نُه کلمه‌اش با آن مشترک است:

是 (شی: بودن، باشه) 以 (ای: پس) 天 (تیان: آسمان) 下 (شیا: پایین، فروپایه، بعدی) 樂 (یوئه: موسیقی، نواختن، ساز) 推 (توئی: تعویق، وادار کردن، استنتاج) 而 (ار: و، آنگاه، اما) 不 (بو: نه) 厭 (یَن: ارضا شدن، متنفر بودن)

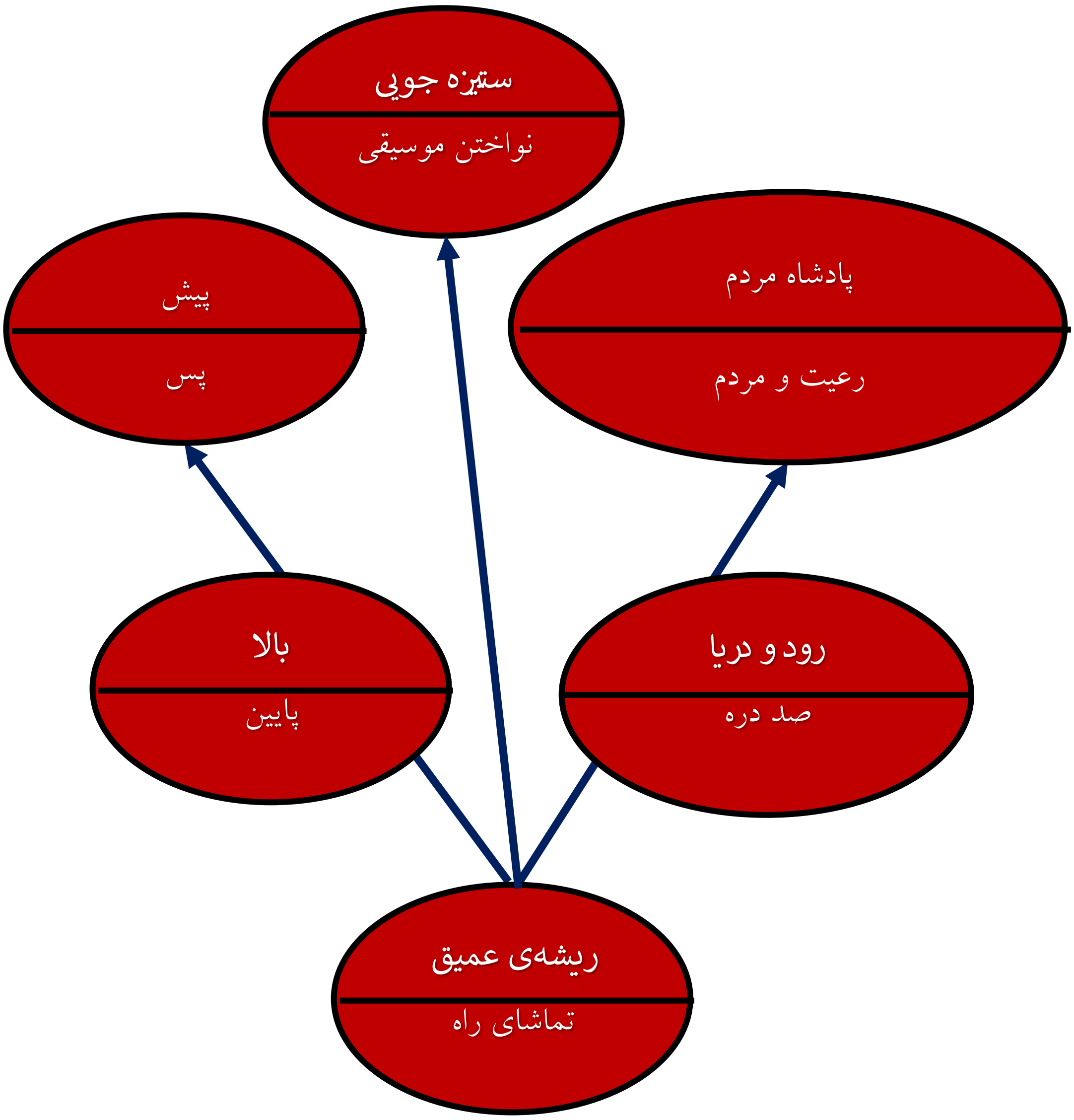
یعنی: «پس اینطوری است که هرچه زیر آسمان است را وادار به نواختن موسیقی می‌کند، اما (مردم) از آن متنفر نمی‌شوند».

آخرین بند این فصل هم دو جمله دارد:

以 (ای: پس) 其 (چی: او، آن) 不 (بو: نه) 爭 (ژِنگ: دعوا کردن، ستیزه، نقص)

故 (گو: پیر، قدیمی، بنابراین) 天 (تیان: آسمان) 下 (شیا: پایین، فروپایه، بعدی) 莫 (مُو: نه) 能 (ننگ: توانا، نیرو، توانستن، خرس-گوزن اساطیری) 與 (یو: دادن، کمک، پیروی، جنگیدن، برگزیدن) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 爭 (ژِنگ: دعوا کردن، ستیزه، نقص)

یعنی: «پس او ستیزه نمی‌کند/ بنابراین هرچه زیر آسمان است این قدرت را ندارد که با او بجنگد و ستیزه‌جویی کند».



گفتار دوم: : زند فصل شصت و ششم

این فصل هم در رده‌ی سیاست‌نامه‌های قدیمی می‌گنجد و به شیوه‌ی حکمرانی «پادشاه مردم» اختصاص یافته است. کل متن پیکره‌ای یکپارچه را تشکیل می‌دهد و چنین می‌نماید که از فصل‌های استثنایی «دائو ده جینگ» باشد که یکسره به قلم ویراستار نوشته شده است. بند نخست مقدمه‌ایست که مغز سخن را در مقام استعاره‌ای به دست می‌دهد:

«٦٦.١: پس جایگاه رود و دریا چنان نیرومند است که بر صد دره سروری می‌کنند

پس (شرط) آن (چنین بوده که) خود را یکسره پست سازند

(آن) قدرت دیرینه(ایست) که سرور صد دره است».

این بند را می‌توان به شکل‌های گوناگون تفسیر کرد. اما روشن است که مقصود از آن جانبداری از فروپایگی و خُردی در برابر والامرتبه بودن و عظمت است. مضمونی که در بخش‌های دیگر کتاب نیز بارها تکرار شده است. بند دوم نشان می‌دهد که این تقابل به طور خاص درباره‌ی حوزه‌ی سیاست مورد نظر است:

«٦٦.٢: پس اینطوری است که پادشاه مردم وقتی قصد می‌کند والاتر از مردم باشد

پس همیشه می‌گوید که فروپایه‌تر (از آنها) است

وقتی قصد می‌کند پیشاپیش مردم باشد

پس همیشه خویشتن را پشت سر (مردم) جای می‌دهد».

این بند نمونه‌ایست که نشان می‌دهد عبارت «شِنگ رِن» باید همه جا «پادشاه مردم» ترجمه شود و نه چیزی دیگر. جالب آن که حتا در اینجا که به صراحت از ارتباط این شخص با مردم و حکمرانی سخن به میان رفته نیز، اغلب مترجمان آن را به فرزانه یا استاد خردمند برگردانده‌اند که ارتباطی معنایی با بافت متن برقرار نمی‌کند.

«٦٦.٣: پس اینطوری است که پادشاه مردم در بالا مستقر می‌شود، اما مردم سنگینی‌اش را حس نمی‌کنند جلو(ی همه) مستقر می‌شود، اما مردم خطرناک بودن‌اش را حس نمی‌کنند».

روشن است که بحث درباره‌ی شیوه‌ی حکمرانی است، و راوی می‌گوید پادشاه برای حکم راندن بر مردم باید وانمود کند که از ایشان فروپایه‌تر است. باز اینجا تقابلی صریح میان شیوه‌ی فرمانروایی ایرانی و چینی را می‌بینیم. در ایران شاهنشاه نماد انسان کامل است و اصولا مشروعیت خود برای حکم راندن را از اینجا به دست می‌آورد که قرار است برترین مردم باشد و نماینده‌ی «منِ خداگونه». به همین خاطر بر زیبایی، تندرستی، نیرومندی، اخلاق نیکو و شکوه و عظمتش تاکیدی هست. در مقابل در این فصل می‌خوانیم که پادشاه مردم در چین باید خود را خاکسار بنماید و از نمایش شکوه و عظمت پرهیز کند. چون تنها در این حالت است که مردمان «خطرناک بودن‌اش را حس نمی‌کنند».

این اندرز تا حدودی در ادامه‌ی فصل پیشین قرار می‌گیرد که پادشاه را به ابله و نادان نگه داشتنِ مردم تشویق می‌کرد. اینجا هم با نوعی مردم‌فریبی و دروغگویی سر و کار داریم. شاه مردم را گول می‌زند و آنان را وادار به کاری می‌کند که خود می‌خواهد، و بر بالایشان جای می‌گیرد، اما موقعیت خود را کتمان می‌کند. او مردم را و سایر چیزهای زیر آسمان را وادار می‌کند کارهایی کنند که نمی‌خواهند، اما کسی این را در نمی‌یابد و بنابراین در برابرش مقاومتی شکل نمی‌گیرد.

«٦٦.٤: پس اینطوری است که هرچه زیر آسمان است را وادار به نواختن موسیقی می‌کند، اما (مردم) از آن متنفر نمی‌شوند».

بر این مبنا پادشاه مردم هان بر خلاف شاهنشاه آریایی جنگاوری بلندمرتبه نیست که به مهر شباهت داشته باشد و همچون سرداری در نبرد با اهریمن جلوه کند. او فروتن و خاکسار و منفعل و گوشه‌گیر می‌نماید. شیوه‌ی ویژه‌ی او برای ایمن ماندن در میدان نبرد، آن است که اصولا با کسی نجنگد:

«٦٦.٥: پس او ستیزه نمی‌کند

بنابراین هرچه زیر آسمان است این قدرت را ندارد که با او بجنگد و ستیزه‌جویی کند».

بخش شصت و هفتم: برگردان و زند فصل شصت و هفتم

گفتار نخست: برگردان فصل شصت و هفتم

天下皆謂我道大，似不肖。

夫唯大，故似不肖。

若肖久矣。

其細也夫！我有三寶，持而保之。

一曰慈，二曰儉，三曰不敢為天下先。

慈故能勇；儉故能廣；不敢為天下先，故能成器長。

今舍慈且勇；舍儉且廣；舍後且先；死矣！夫慈以戰則勝，以守則固。

天將救之，以慈衛之。

٦٧.١: هرکس که زیر آسمان است راه مرا بزرگ می‌نامد

شبیه به (چیزی) بی‌مانند

٦٧.٢: بنابراین تنها مردی که بزرگ است،

به (چیزی) بی‌مانند شباهت دارد

٦٧.٣: اگر (راه) مانندی می‌داشت، عجب درازمدت می‌بود!

آن (چیزِ بی‌مانند) نوباوه است، و آن مرد نیز!

٦٧.٤: من سه گنجینه دارم

همانا که نگه‌شان می‌دارم و حفظشان می‌کنم

اولی را مهربانی می‌نامند

دومی را چشم‌پوشی می‌نامند

نام سومی این است: جرأت نکنیم در زیر آسمان پیشتاز باشیم

٦٧.٥: مهربانی در دلیران قدرت دیرینه (ایجاد می‌کند)

چشم‌پوشی از بیگانگان باختری قدرت دیرینه (ایجاد می‌کند).

این که جرأت نکنیم تا در زیر آسمان پیشتاز باشیم،

قدرتی دیرینه (ایجاد می‌کند) تا ظرفیت (عمری) دیرپا را به دست آوریم.

٦٧.٦: حالا این که مهربانی را رها کنی و خیلی دلیر باشی

قناعت و چشم‌پوشی را رها کنی و خیلی (مثل) بیگانگان باختری باشی

واپس‌نشینی را رها کنی و خیلی پیشتاز باشی

عجب مهلک است!

پس مرد مهربان هنگام نبرد قاعده را رعایت می‌کند

پس سرسختانه قاعده را پاس می‌دارد

۶۷.۷:   زود است که آسمان یاری‌مان دهد   پس (آنگاه) با مهری مادرانه حمایت‌مان می‌کند.

فصل شصت و هفتم هشت بند ناهمسان دارد که برخی‌شان پاره‌شعر هستند. بند نخست دو جمله‌ی ساده دارد:

天 (تیان: آسمان) 下 (شیا: پایین، فروپایه، بعدی) 皆 (جیِه: همه، هر) 謂 (وِی: گفتن) 我 (ووآ: مرا، مال من، ما را، کشتن، تعصب) 道 (دائو: راه) 大 (دا: بزرگ، عظیم، بالغ، پدر)

似 (سی: شبیه، مثل) 不 (بو: نه) 肖 (شیائو: شبیه، تقلید کردن، افول)

یعنی: «هرکس که زیر آسمان است راه مرا بزرگ می‌نامد/ شبیه به (چیزی) بی‌مانند».

بند دوم همچون شرحی بر اولی نوشته شده و دو جمله دارد که دومی‌اش کلمات عبارت اخیر را تکرار می‌کند:

夫 (فو: مرد، شوهر) 唯 (وِئی: فقط، چون، گرچه) 大 (دا: بزرگ، عظیم، بالغ، پدر)

故 (گو: پیر، قدیمی، بنابراین) 似 (سی: شبیه، مثل) 不 (بو: نه) 肖 (شیائو: شبیه، تقلید کردن)

یعنی: «بنابراین تنها مردی که بزرگ است،/ به (چیزی) بی‌مانند شباهت دارد».

در این جمله اغلب کلمات اول هر جمله یعنی «فو» و «گو» را ترجمه نکرده‌اند و به چنین تعبیری رسیده‌اند: «بزرگ است، چون با هیچ چیز دیگری مانند نیست»، چن «بو شیائو» را در این بندها «بی‌فایده» و در بند بعدی «کوچک» ترجمه کرده که نوسانی پردامنه در دلالت‌هاست و جای بحث دارد.[1]

بند سوم تنها یک جمله و چهار کلمه دارد:

若 (روئو: تو، او، مطیع، اگر) 肖 (شیائو: شبیه، تقلید کردن) 久 (جیُو: درازمدت، زمان طولانی) 矣 (یی: علامت کامل شدن، علامت تعجب)

یعنی: «اگر (آن چیزِ بی‌مانند) مانندی می‌داشت، عجب درازمدت و دیرپا می‌بود!».

بند چهارم در متن استانده سه جمله‌ی چهار کلمه‌ای دارد. در میان اینها، اولی ادامه‌ی جمله‌ی پیشین است و دوتای بعدی مقدمه‌ای و بخشی از بند بعدی هستند. بنابراین به نظرم باید بند چهارم را تجزیه کرد و در بندهای قبلی بعدی ادغام‌شان کرد. بر این مبنا ادامه‌ی بند سوم (به حساب ما) می‌شود:

其 (چی: او، آن) 細 (شی: کوچک، جوان، ظریف،لاغر) 也 (یِئِه: نیز، همچنین، آنطور) 夫 (فو: مرد، شوهر)!

یعنی: «آن (راه) نوباوه است، و آن مرد نیز»!

دو جمله‌ی بعدی هم باید به ابتدای بند بعدی بچسبند و در این حالت متنی یکپارچه پدید می‌آورند:

我 (ووآ: مرا، مال من، ما را، کشتن، تعصب) 有 (یُوو: فراوان، داشتن) 三 (سان: سه) 寶 (بائو: گنجینه، گرانبها)

持 (چی: نگهداشتن، حفظ کردن) 而 (اِر: و، آنگاه، اما) 保 (بوآ: پروردن، حفظ کردن، تضمین کردن) 之 (ژِه: داشتن، رفتن)

[1] Chen, 1989: 208.

一 (یی: یک، یگانه، هر) 曰 (یوئِه: گفتن، صدا زدن) 慈 (تْسی: مهربان، نیکوکار، مادر)

二 (اِر: دو، دومی، دوباره) 曰 (یوئِه: گفتن، صدا زدن) 儉 (جیان: ساده‌زی، مقتصد، فروتن)

三 (سان: سه) 曰 (یوئِه: گفتن، صدا زدن) 不 (بو: نه) 敢 (گاَن: شجاع، جرأت کردن، مطمئن بودن) 為 (وِی: کردن، ساختن، بودن) 天 (تیان: آسمان) 下 (شیا: پایین، فروپایه، بعدی) 先 (شیَن: پیشتاز، پیشین، نیاکان)

یعنی: «من سه گنجینه دارم/ همانا که نگه‌شان می‌دارم و حفظشان می‌کنم/ اولی را مهربانی می‌نامند/ دومی را چشم‌پوشی می‌نامند/ نام سومی این است: جرأت نکنیم در زیر آسمان پیشتاز باشیم».

بند ششم از یک بیت شعر تشکیل یافته و دو جمله در توضیحش، که عبارت کلیدی دو مصراع شعری را تکرار می‌کند:

慈故能勇；　　　儉故能廣；

不敢為天下先，　　故能成器長。

慈 (تْسی: مهربان، نیکوکار، مادر) 故 (گو: پیر، قدیمی) 能 (ننگ: توانا، نیرو، توانستن، خرس–گوزن اساطیری) 勇 (یُنگ: شجاع، سرباز، جسارت)

儉 (جیان: ساده‌زی، مقتصد، فروتن) 故 (گو: پیر، قدیمی) 能 (ننگ: توانا، نیرو، توانستن، خرس–گوزن اساطیری) 廣 (گوانگ: عریض، پهناور، معمول، باختری و بیگانه)

不 (بو: نه) 敢 (گاَن: شجاع، جرأت کردن، مطمئن بودن) 為 (وِی: کردن، ساختن، بودن) 天 (تیان: آسمان) 下 (شیا: پایین، فروپایه، بعدی) 先 (شیَن: پیشتاز، پیشین، نیاکان)

故 (گو: پیر، قدیمی) 能 (ننگ: توانا، نیرو، توانستن، خرس–گوزن اساطیری) 成 (چنگ: کامیابی، به دست آوردن، کامل، تبدیل شدن) 器 (چی: ابزار، اندام، استعداد) 長 (چاَنگ: طولانی، مستمر، راست، پایدار)

یعنی: « مهربانی در دلیران قدرت دیرینه (ایجاد می‌کند)

چشم‌پوشی از بیگانگان باختری قدرت دیرینه (ایجاد می‌کند).

این که جرأت نکنیم تا در زیر آسمان پیشتاز باشیم،

قدرتی دیرینه (ایجاد می‌کند) تا ظرفیت (عمری) دیرپا را به دست آوریم».

تقریبا همه‌ی مترجمان در این بندها «گو» (**故**) را در معنای فرعی‌اش (بنابراین) گرفته‌اند. در حالی که ساخت دستوری جملات این تعداد قید استنتاجی نیاز ندارد. علاوه بر این پیشتر اشاره شد که «گو نِنگ» (**故能**) از کلیدواژه‌های کتاب است که نُه بار تکرار می‌شود و به نظرم همیشه «قدرت دیرینه» معنی می‌دهد، و به نیرویی جادویی (مثل مانا) در بافتی شمنی اشاره می‌کند. همچنین کلمه‌ی «گوانگ» (**廣**) که در فهم جمله بسیار مهم است و «بیگانگان باختری» معنی می‌دهد را «گسترده و پهناور» معنی کرده‌اند. این البته از معناهای ثانوی این کلمه است، اما از ارجاع به «سرزمین‌های بیگانه‌ی باختری» برخاسته که چراگاه‌های پهناور قبایل سکا را در خود می‌گنجانده است. بگذریم که این معنا در جملات مورد نظرمان معنای روشن و درستی به دست نمی‌دهد. چون این که «قناعت به پهناوری منتهی شود» معنای چندانی نمی‌دهد. منظور راوی احتمالا «چشم‌پوشی از (راه و رسم) بیگانگان باختری» بوده است. همچنین «چی» (**器**) نزد اغلب مترجمان «ظرف» فهمیده شده که یکی از معناهای آن است. اما روشن است که اینجا منظور ظرفیت برای داشتن عمری طولانی است و نه خود آوند یا ظرف. به ویژه که یکی از معناهای اصلی این کلمه «استعداد» است.

بند هفتم از شعری با سه مصراع چهار کلمه‌ای تشکیل شده که یک کلمه‌ی افزوده در ابتدا و سه جمله‌ی توضیحی در ادامه‌اش آمده است:

今舍慈且勇；

舍儉且廣；

舍後且先；

死矣！夫慈以戰則勝，以守則固。

今 (جین: حالا، این، اگر) 舍 (شِه: اقامتگاه، مهمانسرا، ول کردن، ترک عمل) 慈 (تْسی: مهربان، نیکوکار، مادر) 且 (جو: خیلی، چند، فراوان) 勇 (یُنگ: شجاع، سرباز، جسارت)

舍 (شِه: اقامتگاه، مهمانسرا، ول کردن، ترک عمل) 儉 (جیان: ساده‌زی، مقتصد، فروتن) 且 (جو: خیلی، چند، فراوان) 廣 (گوانگ: عریض، پهناور، معمول، باختری و بیگانه)

舍 (شِه: اقامتگاه، مهمانسرا، ول کردن، ترک عمل) 後 (هُو: پشت، تهیگاه، بعد، نواده) 且 (جو: خیلی، چند، فراوان)

先 (شیَن: پیشتاز، پیشین، نیاکان)

死 (سْیِه: مردن، نفرین، هراس) 矣 (یی: علامت کامل شدن، علامت تعجب)!

夫 (فو: مرد، شوهر) 慈 (تْسی: مهربان، نیکوکار، مادر) 以 (ای: پس) 戰 (ژَن: جنگیدن، نبرد، لرزیدن) 則 (زِه: قانون، هنجار، مثال، رعایت کردنِ قاعده) 勝 (شِنگ: حریف بودن، مقاومت، کاملا)

以 (ای: پس) 守 (شائُو: حفاظت، پاسداری، دفاع کردن) 則 (زِه: قانون، هنجار، مثال، رعایت کردنِ قاعده) 固 (گو: سفت، جامد، قوی، محکم، قطعا)

یعنی: « حالا این که مهربانی را رها کنی و خیلی دلیر باشی

قناعت و چشم‌پوشی را رها کنی و خیلی (مثل) بیگانگان باختری باشی

واپس‌نشینی را رها کنی و خیلی پیشتاز باشی

عجب مهلک است!

پس مرد مهربان هنگام نبرد قاعده را رعایت می‌کند

پس سرسختانه قاعده را پاس می‌دارد».

بند پایانی این فصل هم تک بیتی است با تکرار پایین کلمات:

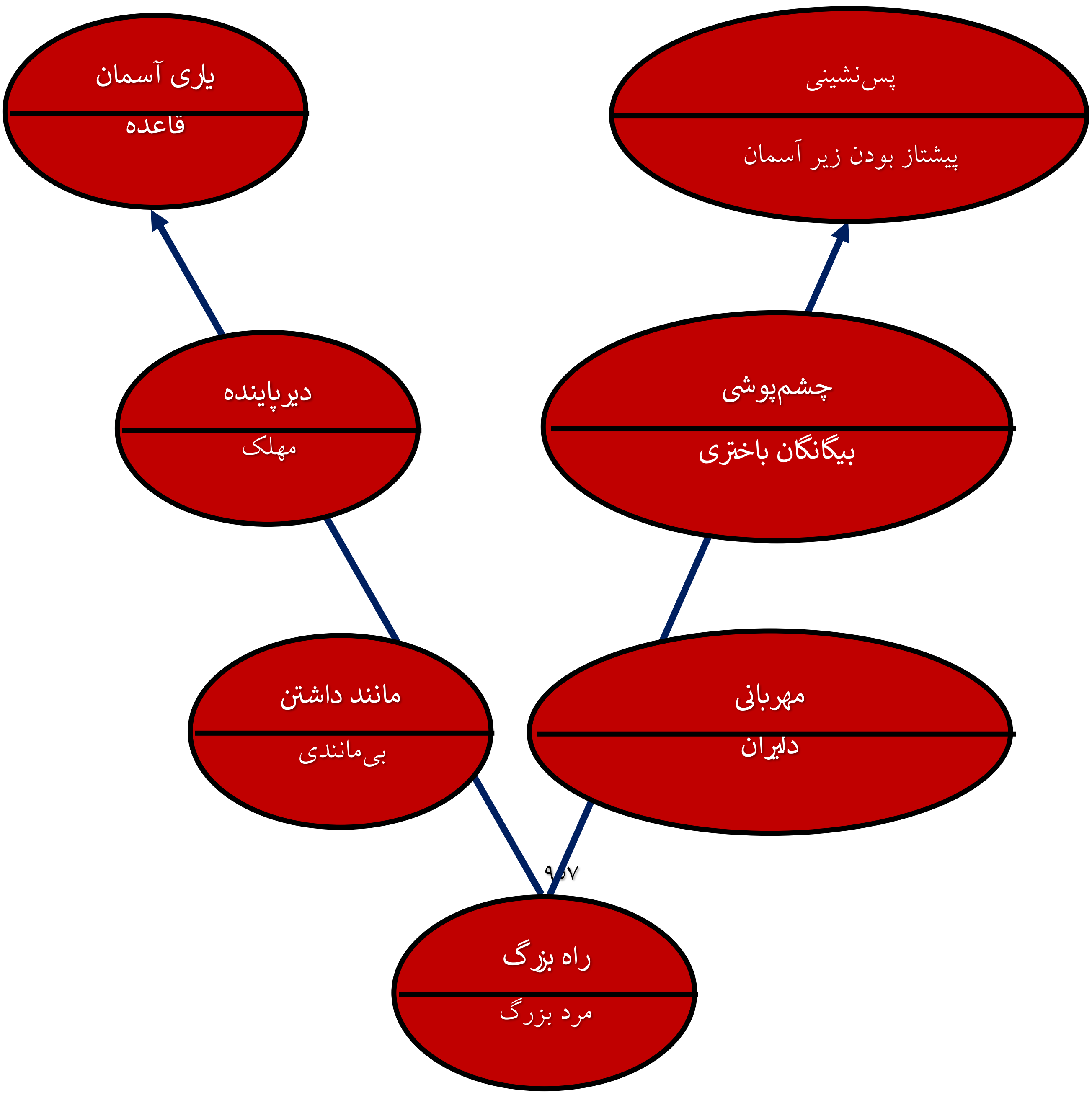
天將救之,　　以慈衛之。

天 (تیان: آسمان) 將 (جیانگ: به زودی، حتما، به وسیله‌ی، فقط، گرفتن) 救 (جیو: کمک کردن، پشتیبانی، رهاندن)

之 (ژِه: داشتن، رفتن)

以 (ای: پس) 慈 (تْسی: مهربان، نیکوکار، مادر) 衛 (وِئی: نگهبان، حفاظت کردن) 之 (ژِه: داشتن، رفتن)

یعنی: «زود است که آسمان یاری‌مان دهد/ پس (آنگاه) با مهری مادرانه حمایت‌مان می‌کند».



گفتار دوم: زند فصل شصت و هفتم

فصل شصت و هفتم تا هشتادم در متون کهن ما وانگ توئی ثبت نشده‌اند و درست معلوم نیست که این بخش‌ها را باید دیرآیندتر دانست، یا آن که آن دو نسخه‌ی قدیمی هردو افتادگی‌اش در این بخش داشته‌اند. حقیقت هریک از این دو باشد، به هر روی محتوا با بقیه‌ی بخش‌های متن چفت و بست می‌شود و بعید است فاصله‌ی میان افزوده شدن این فصل‌ها فاصله‌ی چندانی با دوران ویراستار (لائو تسه‌ی فرضی) داشته باشد.

فصل شصت و هفتم تا حدودی به مبحث اخلاق مربوط می‌شود. هرچند این مضمون را در قالبی شفاف صورتبندی نمی‌کند. در کل به این باید توجه داشت که کتاب «دائو ده جینگ» همچنان متنی بدوی و پیشااخلاقی است. یعنی تمایز میان خیر و شر بدان شکلی که در گاهان و متون اوستایی و پارسی باستان می‌بینیم، به شکلی نظام‌مند و صریح در آن مورد اشاره قرار نگرفته است. با این حال عناصری شبیه به «خلق و خو» در آن توصیه شده و یا نکوهیده انگاشته شده است.

این فصل را اغلب به صورت مجموعه‌ای از جملات پراکنده و نامربوط به هم خوانده‌اند. دلیلش هم آن است که معنای قدیمی کلیدواژه‌ها و پیوندش با افق فرهنگ ایرانی را نادیده انگاشته‌اند. در حالی که متن منثور است و به احتمال زیاد یکباره به دست نویسنده‌ای یگانه نوشته شده است. تنها شعری که در میانه‌اش آمده کلماتی مهجور و کهن

دارد و احتمالا پیشاپیش وجود داشته است. اما حتا آن هم با افزوده‌هایی بسیار همراه شده و به صورت شعری مستقل نقل نشده است. از این رو می‌توانیم انتظار داشته باشیم که پیوستگی‌ای معنایی در کلیت متن برقرار باشد.

فصل در رده‌ی مخالفت با اراده‌ی آزاد می‌گنجد، و پیامدهای رفتاری برآمده از آن را مورد حمله قرار می‌دهد. در آغازگاه سخن مضمون پیشنهادی متن به «راه» مربوط دانسته شده است:

«۶۷.۱: هرکس که زیر آسمان است راه مرا بزرگ می‌نامد

شبیه به (چیزی) بی‌مانند

۶۷.۲: بنابراین تنها مردی که بزرگ است،

به (چیزی) بی‌مانند شباهت دارد»

در دو بند نخستین «راه بزرگ» و «مرد بزرگ» کنار هم آمده‌اند و تاکیدی هست در این مورد که اینها بی‌مانند هستند. در نگاه نخست معلوم نیست که چرا اینها مانندی ندارند. اما در بند سوم و ابتدای بند چهارم موضوع تا حدودی روشن می‌شود:

«۶۷.۳: اگر (آن چیزِ بی‌مانند) مانندی می‌داشت، عجب درازمدت می‌بود!

آن (راه) نوباوه است، و آن مرد نیز!»

پس تاکید بر آن است که راه بزرگ و مرد بزرگ، نوباوه هستند. اما این قدری عجیب است. به ویژه در فرهنگ چینی که چیزهای دیرینه و کهن ارج و احترامی فراوان دارند. چرا راوی راه (دائو) که مهمترین چیز مقدس است را نوباوه و جوان دانسته است؟ و همچنین مرد بزرگ را، که شاید برابر نهادی برای منِ آرمانی ایرانی باشد؟

حدسی که می‌توان زد آن است که اینجا هم با پادگفتمانی سر و کار داریم و تقابلی میان دائو و دین و انسان کامل ایرانی و مرد بزرگ چینی مورد تاکید است. تنها در قیاس با سنت ایرانی است که مفهوم دائو و مرد بزرگ چینی نوآمده و نوباوه به نظر می‌رسند. وگرنه اینها در جامعه‌ی میزبان خودشان از سنت‌هایی ریشه‌دار و دیرینه برمی‌خاسته‌اند. در

قیاس با سنت زرتشتی که هشتصد سال کهن‌تر از «دائو ده جینگ» است، چنین جوانی‌ای به چشم می‌آمده است، و حتا در قیاس با مفهوم شاهنشاه و انسان آرمانی ایرانی که نسخه‌ی هخامنشی‌اش یکی دو قرنی بر این متن تقدم دارد.

پس در این فصل راهی و ابرانسانی پیشنهاد شده که نوباوه است و زودگذر، اما می‌تواند رقیبی باشد برای سنت آریایی‌های بیگانه. در سنت زرتشتی–ایرانشهری مفهوم دین و شاهنشاه با قانون طبیعی و قاعده‌ای جهانگیر و تکرار شونده پیوند خورده است، و به همین خاطر اشونان همگی اعضای جبهه‌ای اخلاقی قلمداد می‌شوند. در نگرش دائویی این فصل انگار این جبهه‌بندی انکار شده باشد، و حدسم آن است که تاکید بر بی‌مانند بودنِ راه و ابرانسان، به فارغ بودن‌شان از قوانینی عام و اخلاقی اشاره کند. همه‌ی شاهنشاهان و همه‌ی اشونان در برخورداری‌شان از فرهمندی و پیروی‌شان از اشه همتا و همسان هستند. اما «دائو–دا فو» چنین نیست و از این رو بی‌مانند است.

در ادامه‌ی بند سوم و بند چهارم (در متن استانده) لحن گفتار تغییر می‌کند و راوی به صورت اول شخص سخنش را ادامه می‌دهد. به همین خاطر من نقطه‌ی برش متن را در نیمه‌ی بند سوم قرار داده‌ام. بندهای چهارم و پنجم با نقطه‌گذاری پیشنهادی‌ام چنین می‌شوند:

«٦٧.٤: من سه گنجینه دارم

همانا که نگه‌شان می‌دارم و حفظشان می‌کنم

اولی را مهربانی می‌نامند

دومی را چشم‌پوشی می‌نامند

نام سومی این است: جرأت نکنیم در زیر آسمان پیشتاز باشیم

٦٧.٥: مهربانی در دلیران قدرت دیرینه (ایجاد می‌کند)

چشم‌پوشی از بیگانگان باختری قدرت دیرینه (ایجاد می‌کند).

این که جرأت نکنیم تا در زیر آسمان پیشتاز باشیم،

قدرتی دیرینه (ایجاد می‌کند) تا ظرفیت (عمری) دیرپا را به دست آوریم».

این جملات با تفسیری که از بندهای پیشین داشتیم سازگاری دارد، و از جدای از پادگفتمان ایرانی‌شان خوانده شود، نامفهوم جلوه می‌کند. راوی می‌گوید سه چیز گرانبها یافته و دارد آن را با مخاطب شریک می‌شود. اولی مهربانی است، اما این انگار شکلی از مهربانی است که به نبرد و جنگ مربوط می‌شود، و این در سنت چینی غریب و نامفهوم جلوه می‌کند، مگر آن که در پیوند با ایزد مهر و پیوندش با طبقه‌ی جنگاوران بازخوانی شود، که خدای بزرگ و نامدارِ سکاها بوده و بر قبیله‌های مهاجم به چینی‌ها سروری داشته است. دومی شکلی از قناعت است و با چشم‌پوشی همراه است، اما چشم‌پوشی از راه و رسم بیگانگان باختری، که همان آریایی‌های پرستنده‌ی مهر هستند. سومی هم طرد اراده‌ی آزاد و خواست و میل شخصی است.

این جملات اغلب بی توجه به مضمون‌های ایرانی موازی‌شان خوانده شده‌اند، و چنان که گذشت، مثلا «بیگانه‌های غربی» را به «پهناور» ترجمه کرده‌اند که جمله را مهمل و متن را آشفته می‌کند. روشن است که بیگانگانی غربی در کار بوده‌اند که روایت ویژه‌ی خود از مرد بزرگ و راه بزرگ را داشته‌اند، و راوی در رقابت با ایشان می‌گوید که گنجینه‌ای ارزشمندتر در اختیار دارد. هر سه‌ی ویژگی‌هایی که او بر می‌شمارد، به قبایل آریایی غربی منسوب بوده‌اند. پیوند میان مهربانی و جنگاوری و دلیری اصولا ابداعی ایرانی است و در سنت‌های تمدنهای دیگر جنگاوران هرگز با مهربانی پیوند برقرار نمی‌کنند و برعکس با خشونت و زیرکی و گاهی درنده‌خویی رمزگذاری می‌شوند. تاکید بر اراده‌ی آزاد و «جسارتِ پیشتاز بودن در جهان» هم باز به سنت زرتشتی و مفهوم خویشکاری و اراده‌مند بودن انسان باز می‌گردد. در جمله‌ی میانی به درستی گفته شده که اگر کسی بخواهد گنجینه‌ی مورد نظر راوی را دریابد، باید از سنت بیگانگان باختری چشم‌پوشی کند. قناعت در اینجا به معنای کناره‌جویی از بیگانگان و پرهیز از آرا و اندیشه‌هایی است که از آریایی‌های باختری سرچشمه می‌گرفته است.

آنگاه در بند ششم (به حساب ما) شعری داریم که با افزوده‌هایی تکمیل شده است:

«٦٧.٦: حالا این که مهربانی را رها کنی و خیلی دلیر باشی

قناعت و چشم‌پوشی را رها کنی و خیلی (مثل) بیگانگان باختری باشی

واپس‌نشینی را رها کنی و خیلی پیشتاز باشی

عجب مهلک است!

پس مرد مهربان هنگام نبرد قاعده را رعایت می‌کند

پس سرسختانه قاعده را پاس می‌دارد».

باز در اینجا می‌بینیم که مرد جنگاور با مهربانی پیوند خورده، و این بازتابی از آیین مهر است. این جملات همان مفاهیم بندهای پیشین را دوباره تکرار می‌کنند و مخاطب را از علاقه و پیگیری سنت بیگانگان بر حذر می‌دارد. سنتی غریبه که انگار در زمان تدوین این متن محبوبیت و نفوذی در میان چینی‌های هان داشته است. وگرنه اینقدر نیازمند زنهار و تحذیر نمی‌بود. بند پایانی چه بسا که بیتی از شعری مستقل بوده باشد که در اینجا برای نتیجه‌گیری گواه گرفته شده است:

«٦٧.٧: زود است که آسمان یاری‌مان دهد   پس (آنگاه) با مهری مادرانه حمایت‌مان می‌کند».

بخش شصت و هشتم: برگردان و زند فصل شصت و هشتم

گفتار نخست: برگردان فصل شصت و هشتم

善為士者，不武；善戰者，不怒；善勝敵者，不與；善用人者，為之下。
是謂不爭之德，是謂用人之力，是謂配天古之極。

٦٨.١: کسی که مردانگی‌اش را درست بروز می‌دهد	به ارتش نمی(پیوندد)
کسی که درست می‌جنگد	خشمگین نمی‌شود
کسی که در برابر دشمن درست مقاومت می‌کند	نمی‌جنگد
کسی که مردم را درست به کار می‌گیرد	آنان را فروپایه نگه می‌دارد

٨.٢: به این می‌گویند فضیلتِ ستیزه نکردن

به این می‌گویند نیروی به کار گرفتن مردم

به این می‌گویند اوجِ در پیوستن با آسمان دیرینه.

فصل شصت و هشتم به نسبت کوتاه است و تنها دو بند را شامل می‌شود. بند نخست آن شعری است که احتمالا در آغاز کار نوعی سرود عامیانه بوده است. چون مصراع‌های فرد نه چندان موزون و سنجیده‌ای دارد، با مصراعهای زوج دو کلمه‌ای که بخش اول‌شان «بو» است. این سبک از شعر در چین اغلب در سرودهای دسته‌جمعی و آوازهای مردمی به کار می‌رود و مصراعهای زوج را اغلب جماعت مخاطب همراه خواننده دم می‌گیرند (چیزی شبیه آواز عمو سبزی فروش). ساختار این شعر چنین است:

善為士者,　　不武；
善戰者,　　不怒；
善勝敵者,　　不與；
善用人者,　　為之下。

善 (شان: خوب، درست، مهربان، مردن) 為 (وِی: کردن، ساختن، بودن) 士 (شی: مرد، مرد مجرد، باسواد، سردار، شأن) 者 (ژِه: پسوند صفت برتر؛ -تر/ -ترین، پسوند فاعلی)

不 (بو: نه) 武 (وو: ارتشی، سرباز، ردپا)

善 (شان: خوب، درست، مهربان، مردن) 戰 (ژَن: جنگیدن، نبرد، لرزیدن) 者 (ژِه: پسوند صفت برتر؛ -تر/ -ترین، پسوند فاعلی)

不 (بو: نه) 怒 (نو: خشمگین، نیرومند، خرده‌گیری کردن)

善 (شان: خوب، درست، مهربان، مردن) 勝 (شِنگ: حریف بودن، مقاومت، کاملا) 敵 (دی: دشمن، هماورد، مقاومت) 者 (ژِه: پسوند صفت برتر؛ -تر/ -ترین، پسوند فاعلی)

不 (بو: نه) 與 (یو: دادن، کمک، پیروی، جنگیدن، برگزیدن)

善 (شان: خوب، درست، مهربان، مردن) 用 (یُونگ: استفاده کردن، به کار گرفتن، خوردن) 人 (رِن: مردم، انسان)

者 (ژِه: پسوند صفت برتر؛ -تر/ -ترین، پسوند فاعلی)

為 (وِی: کردن، ساختن، بودن) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 下 (شیا: پایین، فروپایه، بعدی)

یعنی: « کسی که مردانگی‌اش را درست بروز می‌دهد　　　به ارتش نمی(پیوندد)

کسی که درست می‌جنگد　　　خشمگین نمی‌شود

کسی که در برابر دشمن درست مقاومت می‌کند　　　نمی‌جنگد

کسی که مردم را درست به کار می‌گیرد　　　آنان را فروپایه نگه می‌دارد».

بیشتر مترجمان در جمله‌ی آخر نوشته‌اند: «...خود را فروپایه‌تر از آنان قلمداد می‌کند». در حالی که چنین ترجمه‌ای غلط آشکار است و جمله با توجه به بند بعدی همین معنای سرراستی را می‌دهد که در برگردان آورده‌ایم.

بند دوم از سه جمله‌ی آهنگین تشکیل یافته که نثر هستند، ولی کلمات تکراری زیادی دارند و به شعری سه مصراعی شباهت دارند. همه‌ی اینها با «به این می‌گویند» (是謂) شروع می‌شوند:

是謂不爭之德,
是謂用人之力,
是謂配天古之極。

是 (شي: بودن، باشه) 謂 (وِی: گفتن) 不 (بو: نه) 爭 (ژِنگ: دعوا کردن، ستیزه، نقص) 之 (ژِه: داشتن، رفتن)

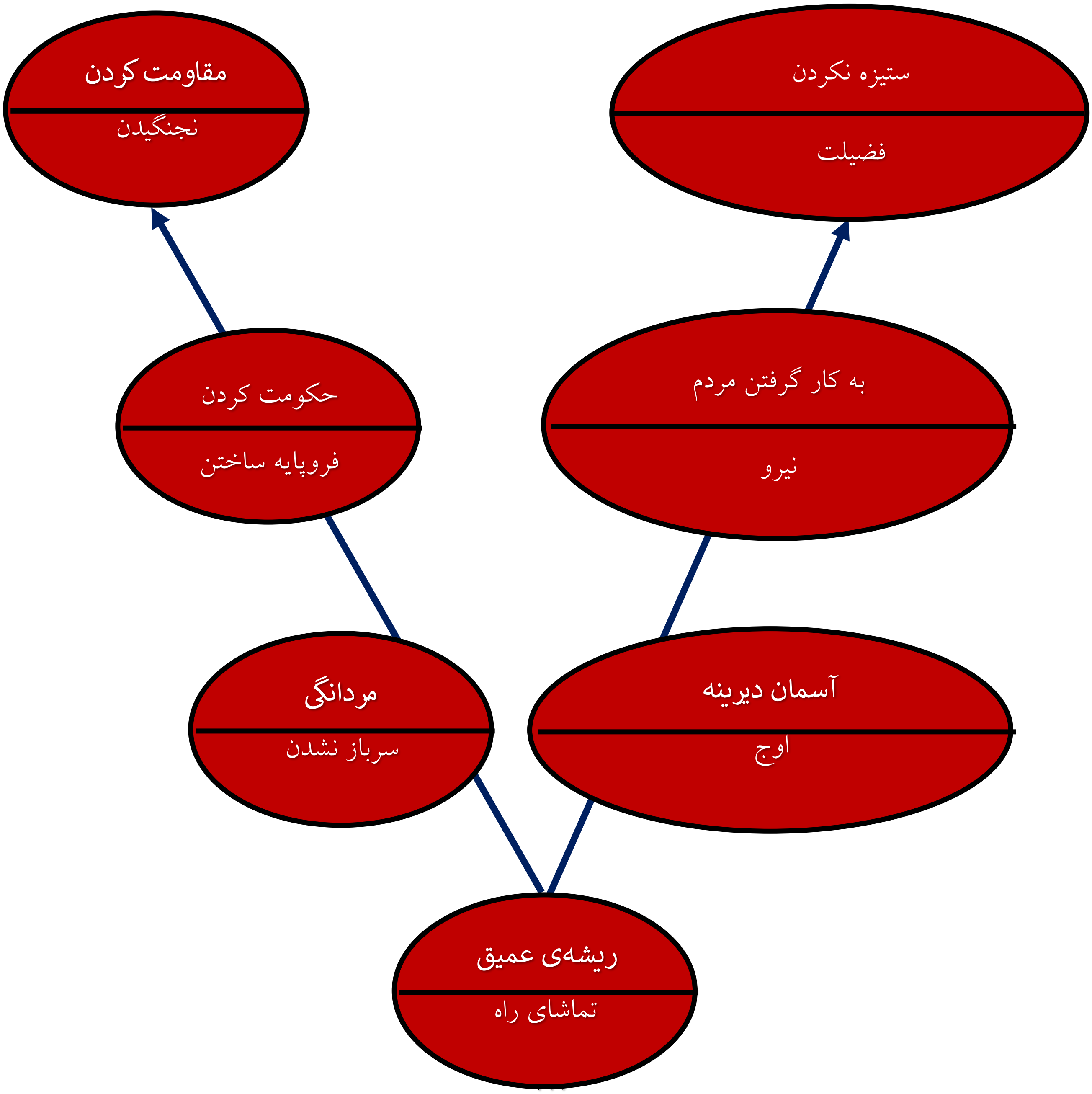
德 (دِه: فضیلت، مهربانی، ذهن)

是 (شي: بودن، باشه) 謂 (وِی: گفتن) 用 (یُونگ: استفاده کردن، به کار گرفتن، خوردن) 人 (رِن: مردم، انسان)

之 (ژِه: داشتن، رفتن) 力 (لی: زور، نیرو، کوشش)

是 (شی: بودن، باشه) 謂 (وِی: گفتن) 配 (پِی: پیوستن، چفت شدن، سزاوار بودن) 天 (تیان: آسمان) 古 (گو: گذشته، دیرینه، ساده، عتیقه) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 極 (جی: نوک، قله، تختگاه، حد)

یعنی: « به این می‌گویند فضیلتِ ستیزه نکردن/ به این می‌گویند نیروی به کار گرفتن مردم/ به این می‌گویند اوجِ در پیوستن با آسمان دیرینه».



گفتار دوم: زند فصل شصت و هشتم

این فصل هم از بخش‌های سیاست‌نامه‌ایِ «دائو ده جینگ» است و به ویژه با طبقه‌ی جنگاوران مخالفتی نمایان دارد. این از همان ابتدای کار و بند نخست معلوم می‌شود:

«٦٨.١: کسی که مردانگی‌اش را درست بروز می‌دهد — به ارتش نمی(پیوندد)
کسی که درست می‌جنگد — خشمگین نمی‌شود
کسی که در برابر دشمن درست مقاومت می‌کند — نمی‌جنگد
کسی که مردم را درست به کار می‌گیرد — آنان را فروپایه نگه می‌دارد».

در این شعر کوتاه گفته شده که جنگاوران مردانه‌ی اصیل به ارتش نمی‌پیوندند، خشونت و خشمی ظاهر نمی‌کنند، و با حریف نمی‌جنگند. به عبارت دیگر، نهاد ارتش است که در اینجا تخطئه و طرد شده است. این حمله به ارتش به ویژه با ارجاع به دیدگاه دلوز و گتاری در کتاب «نومادولوژی» معنادارتر می‌شود. آنجا این دو نویسنده می‌گویند که ارتش در نظام‌های اجتماعی یک‌جانشین بخشی وامگیری شده و پیوند خورده است که از تداخل و رام کردن سیستمِ متمایزِ کوچگردانه برآمده است. در چارچوب سیستمی پیشنهادی‌ام (دیدگاه زُروان) همین نکته به این شکل بسط پیدا کرده که در میان نهادهای اجتماعی جوامع کشاورز سنتی، ارتش سواره‌ی مجهز به اسب عنصری دورگه است و از ورود و جوش خوردگی قبیله‌های جنگاور کوچگرد در جوامع مستقر شهری ایجاد شده است. در این معنا احتمالا مخالفت این شعر با سبک زندگی کوچگردانه است، که با یک‌جانشینی کشاورزانه‌ی رعیت چینی تضاد داشته است. این برداشت از آنجا تایید می‌شود که در آخرین جمله، اشاره‌ای به پادشاه چینی می‌بینیم. او با فروپایه نگهداشتن مردم موفق می‌شود بر ایشان حکومت کند و به کارشان بگیرد. این درست در تضاد است با نظام قبیله‌ای و کوچگردانه‌ای

که ارتش را پدید آورده و در آن هر فرد تشخص و تمایزی داشته و همچون جنگاوری مستقل رسمیت و اعتبار داشته است. پادشاه چینی از تبدیل شدن رعیت به سرباز بیمناک است. چون دیگر در این حالت نمی‌شود مردم را به کار گرفت. منظور از این عبارت هم به احتمال زیاد بیگاری کشیدن از رعیت کشاورز است که در چین موقعیتی نزدیک به بردگان داشته‌اند و موظف بوده‌اند برای طبقات اشرافی بی‌مزد کار کنند.

بند دوم همین موارد را دوباره فهرست کرده و به هریک نامی داده است:

«۶۸.۲: به این می‌گویند فضیلتِ ستیزه نکردن

به این می‌گویند نیروی به کار گرفتن مردم

به این می‌گویند اوجِ در پیوستن با آسمان دیرینه».

پس ستیزه نکردن و پرهیز از نهاد ارتش به فضیلت تعبیر شده، به کار گرفتن مردم همچون نیرو قلمداد شده و احتمالا نشان دادن زور و مردانگی بدون خشم و خشونت با اوج همتا انگاشته شده، چون با قانون آسمانی سازگاری دارد.

محتوای این متن را می‌توان دنباله‌ی فصل ۶۷ دانست و چه بسا که در ابتدای کار هم این دو فصل‌هایی مجزا نبوده باشند. یعنی چنین می‌نماید که مهربانی هنگام نبرد همان پرهیز از ستیزه‌جویی باشد، چشم‌پوشی از بیگانگان باختری همان اوجِ پیوستن با آسمان دیرینه باشد، و خاکساری و پیشتاز نبودن خویش با فروپایه نگه داشتن مردم پیوند بخورد. به این ترتیب فصل‌های ۶۷ و ۶۸ اگر متنی یکپارچه در نظر گرفته شوند، معنایی شفاف‌تر پیدا می‌کنند و ابهام‌هایشان برطرف می‌شود.

بخش شصت و نهم: برگردان و زند فصل شصت و نهم

گفتار نخست: برگردان فصل شصت و نهم

用兵有言：吾不敢為主，而為客；不敢進寸，而退尺。

是謂行無行；攘無臂；扔無敵；執無兵。

禍莫大於輕敵，輕敵幾喪吾寶。

故抗兵相加，哀者勝矣。

۶۹.۱: سربازان از این ضرب المثل زیاد استفاده می‌کنند که:

من جرأت ندارم میزبان باشم

پس مهمان می‌شوم

جرأت نمی‌کنم یک بند انگشت جلو بروم

پس یک گام پس می‌نشینم.

٦٩.٢: به این می‌گویند پیشروی بدون پیش رفتن

آستین‌ها را بالا زدن، بدون (نمایان کردن) بازوها

پرتاب کردن (نیزه و تیر) بدون دشمنی (در پیشارو)

حفاظت کردن بدون سلاح (برداشتن)

٦٩.٣: کسی که هماوردش را بزرگ نداند و خوار بشمارد، گرفتار بلا خواهد شد

(می‌دانی) هماورد را خوار شمردن چیست؟ (همچون) سوگواری کردن (به خاطر از دست دادن) گنجینه‌ام.

٦٩.٤: پس وقت سلاح‌ها برافراشته گردد و با هم رویارو گردد

شگفتا، آنان که سوگوارند ایستادگی خواهند کرد.

بند شصت و نهم چهار بند ناهمسان دارد که بخش‌هایی از آن شعر است. بند نخست چهار جمله دارد که در ابتدای کار شعری بوده‌اند و با افزوده‌هایی همراه شده‌اند. ساختارش را به نظرم می‌شود چنین بازسازی کرد:

用兵有言：　　吾不敢為主，而為客；

不敢進寸，而退尺。

用 (یُونگ: استفاده کردن، به کار گرفتن، خوردن) **兵** (بینگ: جنگ، اسلحه، سرباز) 有 (یُوو: فراوان، داشتن) **言** (یَن: گفتن، بحث، اعلام)

吾 (ووا: من، مال من) **不** (بو: نه) **敢** (گاَن: شجاع، جرأت کردن، مطمئن بودن) **為** (وِی: کردن، ساختن، بودن)

主 (چو: صاحب، سرور، مهمان، شما، امپراتور)

而 (اِر: و، آنگاه، اما) **為** (وِی: کردن، ساختن، بودن) **客** (کِه: مهمان، مشتری، مسافر، فرعی، شخص)

不 (بو: نه) 敢 (گآن: شجاع، جرأت کردن، مطمئن بودن) 進 (جین: پیشروی، دریافت کردن، دادن، ورود، خوردن) 寸 (چون: شست)

而 (اِر: و، آنگاه، اما) 退 (توئِه: عقب‌نشینی، منصرف شدن، برگشتن) 尺 (چِه: گام؛ هم واحدی برای طول و هم نتی در موسیقی)

یعنی: « سربازان از این ضرب المثل زیاد استفاده می‌کنند که:/ من جرأت ندارم میزبان باشم/ پس مهمان می‌شوم/ جرأت نمی‌کنم یک بند انگشت جلو بروم/ پس یک گام پس می‌نشینم».

بند دوم هم شعری است دوبیتی با مصراع‌های سه کلمه‌ای که به ابتدایش دو واژه افزوده شده است:

是謂行無行；　攘無臂；

扔無敵；　執無兵。

是 (شی: بودن، باشه) 謂 (وِی: گفتن) 行 (شینگ: رفتن، اجرا کردن، خوب بودن) 無 (وو: نه، هیچ) 行 (شینگ: رفتن، اجرا کردن، خوب بودن)

攘 (رانگ: پس زدن، غصب کردن، دزدیدن، هجوم، آستین بالا زدن) 無 (وو: نه، هیچ) 臂 (بِی: بازو)

扔 (رِنگ: پرت کردن، انداختن) 無 (وو: نه، هیچ) 敵 (دی: دشمن، هماورد، مقاومت)

執 (ژی: نگه داشتن، حفاظت) 無 (وو: نه، هیچ) 兵 (بینگ: جنگ، اسلحه، سرباز)

یعنی: «به این می‌گویند پیشروی بدون پیش رفتن/ آستین‌ها را بالا زدن، بدون (نمایان کردن) بازوها/ پرتاب کردن (نیزه و تیر) بدون دشمنی (در پیشارو)/ حفاظت کردن بدون سلاح (برداشتن)».

بند سوم از دو جمله‌ی طولانی شش کلمه‌ای تشکیل شده است:

禍 (هووُ: فاجعه، نحس) 莫 (مُو: نه) 大 (دا: بزرگ، عظیم، بالغ، پدر) 於 (یو: در، با، از) 輕 (چینگ: کوچک، سبک، آسان، خوار) 敵 (دی: دشمن، هماورد، مقاومت)

輕 (چینگ: کوچک، سبک، آسان، خوار) 敵 (دی: دشمن، هماورد، مقاومت) 幾 (جی‌ئی: چقدر؟، چند، چی؟) 喪 (سانگ: سوگواری، جسد، بدبختی) 吾 (ووا: من، مال من) 寶 (بائو: گنجینه، گرانبها)

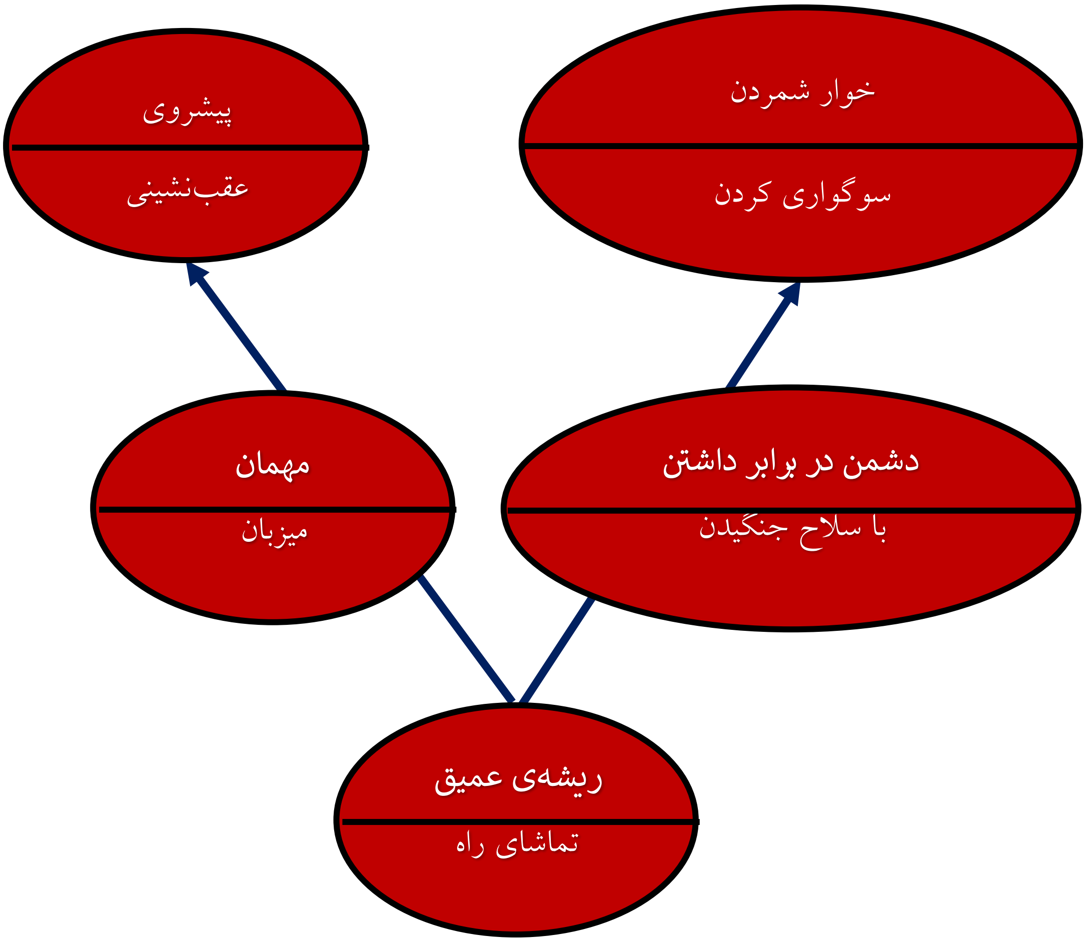
یعنی: « کسی که هماوردش را بزرگ نداند و خوار بشمارد، گرفتار بلا خواهد شد/ (می‌دانی) هماورد را خوار شمردن چیست؟ (همچون) سوگواری کردن (به خاطر از دست دادن) گنجینه‌ام».

آخرین بند هم دو جمله دارد، با این نشانه‌ها:

故 (گو: پیر، قدیمی، بنابراین) 抗 (کَنگ: مقاومت کردن، مخالفت، برافراشتن، برکشیدن) 兵 (بینگ: جنگ، اسلحه، سرباز) 相 (شیانگ: دیدن، با هم، به سوی) 加 (جیا: روی چیزی نهادن، افزودن)

哀 (آی: سوگ، غم، دلسوزی) 者 (ژِه: پسوند صفت برتر؛ -تر/ -ترین، پسوند فاعلی) 勝 (شِنگ: حریف بودن، مقاومت، کاملا) 矣 (یی: علامت کامل شدن، علامت تعجب)!

یعنی: «پس وقت سلاح‌ها برافراشته گردد و با هم رویارو گردد/ شگفتا، آنان که سوگوارند ایستادگی خواهند کرد».


پیشروی
عقب‌نشینی
خوار شمردن
سوگواری کردن
مهمان
میزبان
دشمن در برابر داشتن
با سلاح جنگیدن
ریشه‌ی عمیق
تماشای راه

گفتار دوم: زند فصل شصت و نهم

فصل ٦٩ در نگاه نخست به درسنامه‌ای در هنر جنگ شبیه است و به همین ترتیب هم فهمیده شده است. اما با دقت در متن در می‌یابیم که اینجا اندرزی سودمند یا حتا مربوط به جنگیدن وجود ندارد. برعکس، پیشه‌ی ارتشتاران همچون موضوعی بیگانه و مطرود دستخوش واسازی شده و هسته‌ی مرکزی‌اش حذف شده است.

در همه‌ی فرهنگ‌ها، و به ویژه فرهنگ ایرانی، طبقه‌ی جنگاوران تراکمی از اقتدار و تمایز را در خود انباشت می‌کند که به ظهور من‌های نیرومند منتهی می‌شود. این من‌ها در پیوند با فنون رزمی در مقام یک جنگاورِ یکتای زورمند از دیگری‌ها و نهاد ارتش تفکیک می‌شوند و اغلب در مقام پهلوانی یا سرداری و گاه شاهی نام‌آور می‌شوند.

از این رو نهاد ارتش –شاید به خاطر دورگه بودن‌اش و بهره‌مندی از هردو پیکره‌ی کوچگردی و یک‌جانشینی– استعدادی برای پروردن من‌های نیرومند و مستقل دارد. به همین خاطر است که در ایران زمین نیز خاستگاه مفهوم «من» و «مهر» متون جنگاورانه‌ایست که به ایزدانی مثل مهر و وای و آناهیتا مربوط می‌شوند که همگی با رزم‌آوری ارتباط دارند. از آن سو زرتشت نیز هنگام صورتبندی مفهوم انسان خودمختار و آزاد، استعاره‌هایی جنگاورانه را به کار گرفته و به ویژه در فصلی از گاهان که با ستایش شکایت گاو شروع می‌شود (هات ٢٩) رهایی‌بخش و درهم شکننده‌ی اهریمن را انسانی عادی می‌داند که ابتدا به ساکن سردار بزرگی نیست، اما با نیروهای شر می‌جنگد، و در قالب نمونه‌ی خود زرتشت تبلور می‌یابد.

با این زمینه اندرزهای به کار گرفته شده در فصل ٦٩ جای توجه دارد. در بند نخست می‌خوانیم:

«٦۹.۱: سربازان از این ضرب المثل زیاد استفاده می‌کنند که:

من جرأت ندارم میزبان باشم

پس مهمان می‌شوم

جرأت نمی‌کنم یک بند انگشت جلو بروم

پس یک گام پس می‌نشینم».

این زبانزدها که احتمالا زمانی جایی در چین میان سربازان رواج داشته، احتمالا محبوب رده‌ای خاص از سربازان ترسو و نالایق بوده است. چون به هراسان بودن از پیشروی اشاره دارد و انفعال و عقبگرد را می‌ستاید. یعنی ویژگی‌هایی که به ویژه در میدان نبرد نقطه ضعف و نشانه‌ی ناتوانی و سست‌عنصریِ جنگاوران شمرده می‌شود. با خواندن بندهای بعدی می‌بینیم که این اشاره امری تصادفی نبوده و منظور واقعی متن همین ستایش بزدلی بوده است:

«٦۹.۲: به این می‌گویند پیشروی بدون پیش رفتن

آستین‌ها را بالا زدن، بدون (نمایان کردن) بازوها

پرتاب کردن (نیزه و تیر) بدون دشمنی (در پیشارو)

حفاظت کردن بدون سلاح (برداشتن)».

یعنی سرباز خوب کسی است که از جنگیدن سر باز بزند. او بدون این که حمله کند –لابد پس از آمدن و رفتن دشمن– در معرکه‌ای خالی از دشمن پیشروی می‌کند. وقتی عزم نبرد می‌کند (آستین‌هایش را بالا می‌زند) در واقع قصد جنگیدن ندارد و کسی کنشی پهلوانانه از او نمی‌بیند (نمایان نشدن بازوها). او وقتی تیراندازی می‌کند که دشمنی در اطرافش نیست، و بدون این که مجهز و زیناوند باشد ادعای پاسداری از قلمرو خود را دارد. کوتاه سخن آن که مبارزی که در این فصل ترسیم شده، نمونه‌ی غایی سربازی بزدل است که از میدان جنگ می‌گریزد.

«٦۹.۳: کسی که هماوردش را بزرگ نداند و خوار بشمارد، گرفتار بلا خواهد شد

(می‌دانی) هماورد را خوار شمردن چیست؟ (همچون) سوگواری کردن (به خاطر از دست دادن) گنجینه‌ام.

٦٩.٤:   پس وقت سلاح‌ها برافراشته گردد و با هم رویارو گردد

شگفتا، آنان که سوگوارند ایستادگی خواهند کرد».

متن چنان که روشن است، دو پاره شعر است که احتمالا قدیمی‌تر از «دائو ده جینگ» بوده و شاید همچون زبانزدی در میان سربازان یا ریشخندی و شوخی‌ای درباره‌شان رواج داشته است. راوی این شعرها را گرفته و در آن دخل و تصرف کرده و همه را در لفاف متنی منثور پیچانده و به تصویری یکدست و منسجم از یک «ضدجنگجو» دست یافته است. انگاره‌ای که معکوس نقطه به نقطه‌ی تصویر پهلوان جنگجو در روایت‌های ایرانی است.

بخش هفتادم: برگردان و زند فصل هفتادم

گفتار نخست: برگردان فصل هفتادم

吾言甚易知，甚易行。

天下莫能知，莫能行。

言有宗，事有君。

夫唯無知，是以不我知。

知我者希，則我者貴。

是以聖人被褐懷玉。

۷۰.۱: گفتارم بسیار آسان آموخته می‌شود　　بسیار آسان (می‌توان بدان) عمل کرد

(هیچکس) در زیر آسمان نمی‌تواند آن را بیاموزد　　(هیچکس) نمی‌تواند به آن عمل کند

۷۰.۲: گفتارها نیاکانی دارند　　کردارها فرمانروایانی دارند

۷۰.۳:   چون مردی که (از این موضوع) هیچ نیاموزد

پس اینطوری است که (گفتار) مرا نخواهد آموخت

۷۰.٤:   کسانی که (گفتار) مرا می‌آموزند انگشت‌شمارند   کسانی که (گفتار) مرا رعایت می‌کنند، ارجمندند

۷۰.۵:   پس اینطوری است که پادشاه مردم پوشاک مندرس می‌پوشد و در سینه‌اش یشم/ جواهر (دارد).

فصل هفتادم در متن استانده از شش بند تشکیل یافته است. اما به نظرم بند اول و دوم را باید سرهم خواند و در یک بند گنجاند، چون شعری دوبیتی است و دلیلی ندارد بیت‌هایش را از هم جدا کنیم:

吾言甚易知,　　甚易行。

天下莫能知,　　莫能行。

吾 (ووا: من، مال من) 言 (یَن: گفتن، بحث، اعلام) 甚 (شِن: جدی، وخیم، افراطی) 易 (یی: آسان، مهربان) 知 (تْسی: دانش، آموزاندن)

甚 (شِن: جدی، وخیم، افراطی) 易 (یی: آسان، مهربان) 行 (شینگ: رفتن، اجرا کردن، خوب بودن)

天 (تیان: آسمان) 下 (شیا: پایین، فروپایه، بعدی) 莫 (مُو: نه) 能 (نِنگ: توانا، نیرو، توانستن، خرس-گوزن اساطیری) 知 (تْسی: دانش، آموزاندن)

莫 (مُو: نه) 能 (نِنگ: توانا، نیرو، توانستن، خرس-گوزن اساطیری) 行 (شینگ: رفتن، اجرا کردن، خوب بودن)

یعنی: « گفتارم بسیار آسان آموخته می‌شود   بسیار آسان (می‌توان بدان) عمل کرد

(هیچکس) در زیر آسمان نمی‌تواند آن را بیاموزد   (هیچکس) نمی‌تواند به آن عمل کند».

بند دوم در خوانش ما، که با بند سوم در متن استانده برابر می‌شود، خود تک بیتی است با مصراع‌های سه‌کلمه‌ای:

言有宗,

事有君。

言 (یَن: گفتن، بحث، اعلام) 有 (یُوو: فراوان، داشتن) 宗 (زُنگ: خاندان، نیاکان، مذهب)

事 (شِه: چیز، کار، خدمت، سانحه) 有 (یُوو: فراوان، داشتن) 君 (جون: فرمانروا، رئیس، حضرتعالی، حکومت)

یعنی: « گفتارها نیاکانی دارند کردارها فرمانروایانی دارند».

بند سوم (چهارمِ استانده) دو جمله‌ی منثور دارد:

夫 (فو: مرد، شوهر) 唯 (وِئی: فقط، چون، گرچه) 無 (وو: نه، هیچ) 知 (تْسی: دانش، آموزاندن)

是 (شی: بودن، باشه) 以 (ای: پس) 不 (بو: نه) 我 (ووآ: مرا، مال من، ما را، کشتن، تعصب) 知 (تْسی: دانش، آموزاندن)

یعنی: « چون مردی که (از این موضوع) هیچ نیاموزد/ پس اینطوری است که (گفتار) مرا نخواهد آموخت».

بند بعدی باز تک بیتی است با مصراع‌های چهارواژه‌ای:

知我者希,

則我者貴。

知 (تْسی: دانش، آموزاندن) 我 (ووآ: مرا، مال من، ما را، کشتن، تعصب) 者 (ژِه: پسوند صفت برتر؛ –تر/ –ترین، پسوند فاعلی) 希 (شی: امید، توقع، کمیاب)

則 (زِه: قانون، هنجار، مثال، رعایت کردنِ قاعده) 我 (ووآ: مرا، مال من، ما را، کشتن، تعصب) 者 (ژِه: پسوند صفت برتر؛ –تر/ –ترین، پسوند فاعلی) 貴 (گوئی: گرانبها، اشرافی، عالیجناب)

یعنی: « کسانی که (گفتار) مرا می‌آموزند انگشت‌شمارند کسانی که (گفتار) مرا رعایت می‌کنند، ارجمندند».

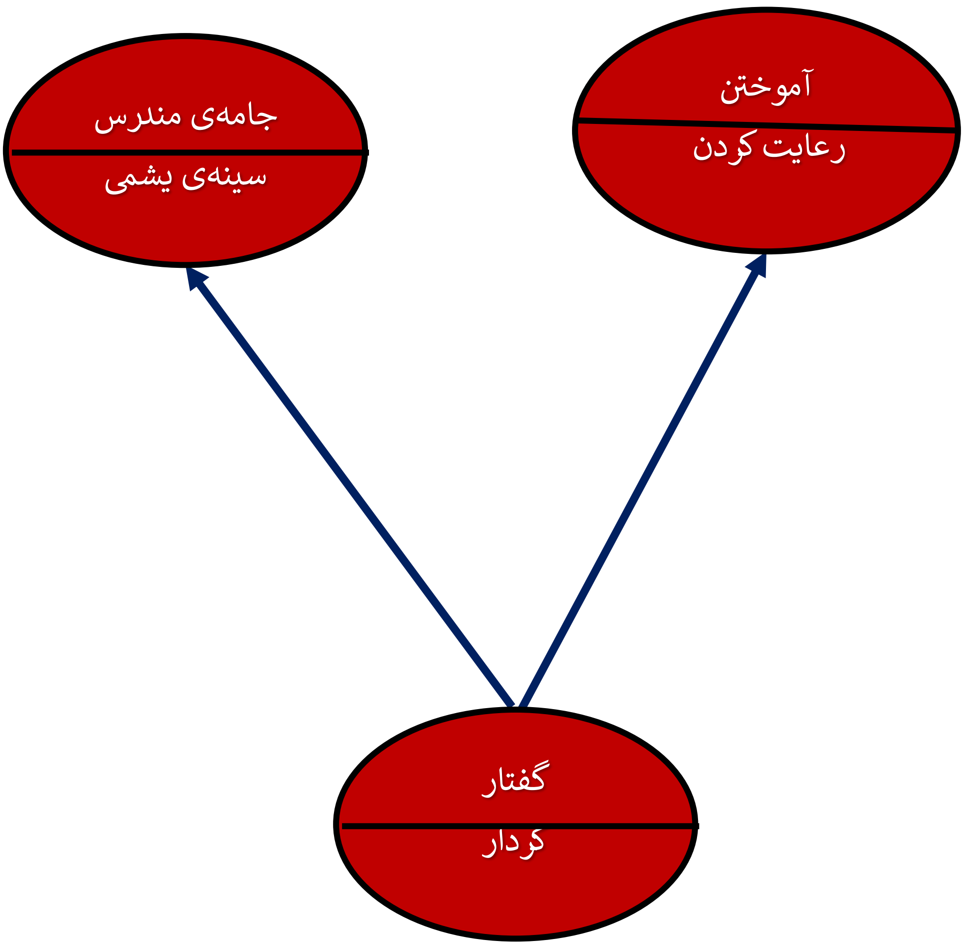
واپسین بند این فصل از یک جمله‌ی هشت کلمه‌ای تشکیل یافته است:

是 (شی: بودن، باشه) 以 (ای: پس) 聖 (شِنگ: دانایی، مقدس، نجیبزاده، پادشاه، خبره) 人 (رِن: مردم، انسان) 被

(بِی: لحاف، پوشش) 褐 (هِه: پارچه‌ی زبر، زمخت و بی‌کیفیت، قهوه‌ای) 懷 (هوایْ: سینه، قلب، نیت، دلتنگی) 玉

(یو: یشم، جواهر، زیبا)

یعنی: «پس اینطوری است که پادشاه مردم پوشاک مندرس می‌پوشد و در سینه‌اش یشم/ جواهر (دارد)».



گفتار دوم: زند فصل هفتادم

فصل هفتادم یکی از بخش‌های نادر «دائو ده جینگ» است که خودِ آموزه‌ی دائو را توصیف می‌کند. تقریبا کل این متن به شکلی روایت شده که انگار مفهوم راه (دائو) و آیین مبتنی بر آن امری‌ست بدیهی، یا (با احتمال قوی‌تر) هنوز آغاز نشده است. یعنی نشانی از کیش دائویی و سرمشق منسجم مبتنی بر این مفهوم در خود متن دیده نمی‌شود. تنها در این فصل است که راوی به صورت اول شخص سخن می‌گوید و درباره‌ی آموزه‌هایش توضیحی می‌دهد:

۷۰.۱: گفتارم بسیار آسان آموخته می‌شود بسیار آسان (می‌توان بدان) عمل کرد

(هیچکس) در زیر آسمان نمی‌تواند آن را بیاموزد (هیچکس) نمی‌تواند به آن عمل کند

۷۰.۲: گفتارها نیاکانی دارند کردارها فرمانروایانی دارند

۷۰.۳: چون مردی که (از این موضوع) هیچ نیاموزد

پس اینطوری است که (گفتار) مرا نخواهد آموخت

۷۰.٤: کسانی که (گفتار) مرا می‌آموزند انگشت‌شمارند کسانی که (گفتار) مرا رعایت می‌کنند، ارجمندند

۷۰.۵: پس اینطوری است که پادشاه مردم پوشاک مندرس می‌پوشد و در سینه‌اش یشم/ جواهر (دارد).»

متن البته بسیار ساده است و کلمه‌ی آموختن (تْسی) در آن به قدری تکرار شده که به حشو می‌ماند. با مرور آن در واقع چیز چندانی درباره‌ی این که سخن راوی چیست و چه روش یا پیامدهایی دارد، روشن نمی‌شود. اما در

این حد آشکار است که راوی سخن خود را نوعی آموزه‌ی پنهانی و مرموز می‌دانسته که تنها برخی از مردم بدان دست می‌یابند. از آخرین جمله روشن می‌شود که انگار این متن همچون تبلیغی برای ارائه‌ی آیین دائویی نزد پادشاهی کاربرد داشته است. حدسم آن است که در مقطعی این متن گردآوری شده قرار بوده به پادشاهی پیشکش شود یا به عرض نظر او برسد، و این فصل همچون توضیحی برای چنین موقعیتی نوشته شده است. چون آشکارا به بافتی و موقعیتی وابسته است و به تنهایی معنای چندانی به توصیف کیش دائویی نمی‌افزاید.

بخش هفتاد و یکم: برگردان و زند فصل هفتاد و یکم

گفتار نخست: برگردان فصل هفتاد و یکم

知不知上；不知知病。
夫唯病病，是以不病。
聖人不病，以其病病，是以不病。

۷۱.۱: نادانی را آموختن، والاست ندانستنِ (این) آموزه خطاست
مرد فقط در خطا کردن اشتباه می‌کند پس اینطوری (آن اشتباه) خطا نیست
پادشاه مردم خطا نمی‌کند پس درباره‌ی آن خطا اشتباه می‌کند
پس اینطوری است که (آن اشتباه) خطا نیست.

فصل هفتاد و یکم از بخش‌های کوتاه و ساده‌ی کتاب است. در کل سه بند دارد که می‌شود همه‌اش را در قالب شعری یکپارچه با هفت مصراع چهار کلمه مرتب کرد:

知不知上；　　不知知病。

夫唯病病,　　是以不病。

聖人不病,　　以其病病,

是以不病。

در این مصراعها تکراری بسیار زیاد و غیرعادی از چند کلمه را داریم. از کل بیست و هشت کلمه‌ای که این فصل را برساخته، هشت کلمه‌اش تکرار «بینگ» (**病**) است که واژه‌ای به نسبت مهجور است و خارج از این فصل فقط یک بار در فصل ٤٤ به کار گرفته شده است. این تکرار درباره‌ی کلمات دیگر هم دیده می‌شود. مثلا «بو» (**不**) پنج بار و «تْسی» (**知**) چهار بار در متن تکرار شده است. یعنی از ۲۸ کلمه، ۱۷تایش تکرار سه واژه است. چون این الگو را در سراسر سه بند می‌بینیم، به نظرم تقسیم کردن‌اش به بندهای مجزا نادرست است و باید کل آن را شعری یکپارچه در نظر گرفت.

کلمات سازنده‌ی این شعر چنین‌اند:

知 (تْسی: دانش، آموزاندن) **不** (بو: نه) **知** (تْسی: دانش، آموزاندن) **上** (شانگ: بالا، برتر، مقدم، امپراتور)

不 (بو: نه) **知** (تْسی: دانش، آموزاندن) **知** (تْسی: دانش، آموزاندن) **病** (بینگ: بیماری، شر، اشتباه، دلهره)

夫 (فو: مرد، شوهر) **唯** (وِئی: فقط، چون، گرچه) **病** (بینگ: بیماری، شر، اشتباه، دلهره) **病** (بینگ: بیماری، شر، اشتباه، دلهره)

是 (شی: بودن، باشه) **以** (ای: پس) **不** (بو: نه) **病** (بینگ: بیماری، شر، اشتباه، دلهره)

聖 (شِنگ: دانایی، مقدس، نجیبزاده، پادشاه، خبره) 人 (رِن: مردم، انسان) 不 (بو: نه) 病 (بینگ: بیماری، شر، اشتباه، دلهره)

以 (ای: پس) 其 (چی: او، آن) 病 (بینگ: بیماری، شر، اشتباه، دلهره) 病 (بینگ: بیماری، شر، اشتباه، دلهره)

是 (شی: بودن، باشه) 以 (ای: پس) 不 (بو: نه) 病 (بینگ: بیماری، شر، اشتباه، دلهره)

یعنی: « نادانی را آموختن، والاست ندانستنِ (این) آموزه خطاست

مرد فقط در خطا کردن اشتباه می‌کند پس اینطوری (آن اشتباه) خطا نیست

پادشاه مردم خطا نمی‌کند پس درباره‌ی آن خطا اشتباه می‌کند

پس اینطوری است که (آن اشتباه) خطا نیست».

تکرار بالای کلمات این متن و شعرگونه بودن‌اش باعث شده ابهامی در معنایش راه یابد و به شکل‌هایی متفاوت با افزوده‌هایی چشمگیر ترجمه شود. اغلب مفسران بندهای این شعر را مجزا دانسته‌اند و بدون آن که بر یکپارچگی‌اش تاکید کنند، برگردانی به این مضمون به دست داده‌اند:

«۷۱.۱: بهترین است اگر نادانی خام را بدانی ندانستنِ دانش نقص است

۷۱.۲: تنها موقعی بی‌نقص هستی که با نقص، ناقص برخورد کنی

۷۱.۳: فرزانه بی‌نقص است. چون با نقص ناقص روبرو می‌شود به همین خاطر نقصی ندارد».

در این بین به ویژه بیت اول مهم است. معمولا این مضمون را چنین فهمیده‌اند که «اگر چیزی را بدانی و خبر نداشته باشی که می‌دانی، این والاتر است، تا ندانی و فکر کنی که می‌دانی، که این بیماری است».[1] این خوانش‌ها در

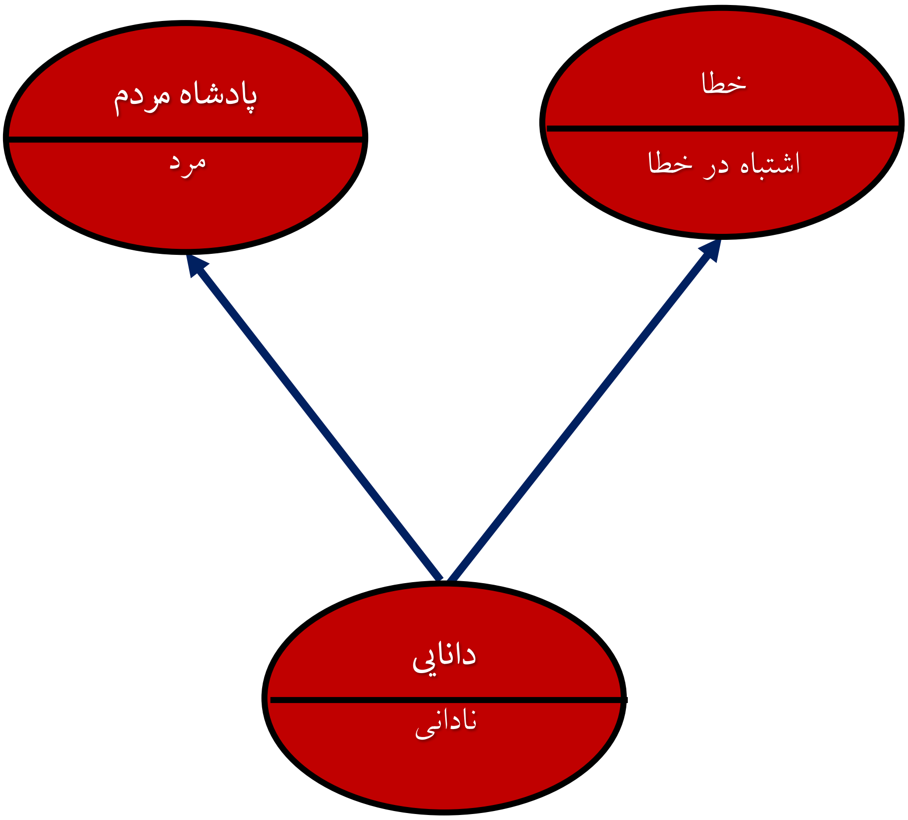
[1] Chen, 1989: 215.

پیوند با آیین بودایی ذن این متن را خوانده‌اند و «بو تسی» را «ندانستگی» و «شهود غیرعقلانی» و «دریافت غیرزبانی» و چیزهایی شبیه به این تعبیر کرده‌اند. برداشتی آشکارا نادرست که مکتبی را مرجع فهم این فصل می‌داند که هزار و پانصد سال دیرتر پدید آمده است. در این بین ترجمه‌ی چن هم درست است، اما متفاوت با ما که بیت اول را چنین برگردانده: «از دانایی به نادانی، این برتر است/ از نادانی به دانایی، این بیماری است».[1] هرچند به نظر می‌رسد «بینگ» متناظر و مقابل «تسی» باشد و روش او که همه جا آن را «بیماری» برگردانده، جای چون و چرا دارد.

این برگردان‌ها به چند دلیل به نظرم نادرست است. نخست آن که ترجمه کردن «بینگ» به «نقص» نادرست می‌نماید. در متن آشکارا این کلمه با «تْسی» (知) ارتباط دارد و این به معنای دانستن و آموختن است. در بیت نخست هم تاکید شده که مضمون این آموزه، نادانی (بو تْسی) است که یکی از ارکان «دائو ده جینگ» است. «تسی» در ضمن کلیدواژه‌ی محوری در فصل پیشین هم هست. به همین خاطر به نظرم فصل ۷۱ ادامه‌ی فصل ۷۰ است و معنایش را باید در پیوند با آن فهمید. فصل ۷۰ توصیفی بود از آیین دائو، و این فصل هم قاعدتا چنین است.

با توجه به این که موضوع اصلی دانستن/ نادانی است، قاعدتا معنای اصلی «بینگ» هم اشتباه و خطاست. این کلمه البته چیزهای دیگری (شر، بیماری، دلهره) هم معنا می‌دهد، اما اینها در اینجا معنا ندارند. «نقص» از دلالتهای مرسوم این کلمه نیست و مترجمان و مفسران اغلب در بافتی بودایی این کلمه را با این معنا مربوط دانسته‌اند، چون گمان برده‌اند که لابد متن مضمونی اخلاقی دارد.

[1] Chen, 1989: 215.


پادشاه مردم
مرد
خطا
اشتباه در خطا
دانایی
نادانی

گفتار دوم: زند فصل هفتاد و یکم

۷۱.۱: «نادانی را آموختن، والاست ندانستنِ (این) آموزه خطاست
مرد فقط در خطا کردن اشتباه می‌کند پس اینطوری (آن اشتباه) خطا نیست
پادشاه مردم خطا نمی‌کند پس درباره‌ی آن خطا اشتباه می‌کند
پس اینطوری است که (آن اشتباه) خطا نیست».

فصل هفتاد و یکم از بخش‌های «دانش‌ستیز» کتاب است. جمله‌ی آغازین‌اش از آن رو اهمیت دارد که چارچوب کلی این آیین را –در ادامه‌ی فصل هفتادم– خلاصه می‌کند: دائو آموزه‌ایست برای تبلیغ نادانی. آنچه که می‌آموزد آن است که باید دانایی را رها کرد و از دانستن پرهیز داشت. منظور از نادانی در اینجا به معنای دقیق کلمه نادانی و بلاهت است. یعنی ارزشی غیرعادی که بارها در متن ستوده شده است. به همین خاطر حمل کردن معناهایی بسیار دیرآیندتر مثل نادانستگی و رهایی از گفتگوی درونی و مشابه اینها بر این جملات خطایی فاحش است.

مضمون اصلی این فصل به نظرم از این شهود ساده برخاسته که منفی در منفی، مثبت می‌شود. یعنی بیت دوم احتمالا ساختار کلی فصل را تعیین کرده است. حدس من آن است که راوی با سرودن بیت نخست، از کنار هم آمدن «تْسی» و «بو تْسی» خوشش آمده و همان را در سراسر بیت‌های دیگر به افراط به کار گرفته است. دائو آیینی است که نیاموختن را آموزش می‌دهد و دانش نادانی را تبلیغ می‌کند. این ناسازه درباره‌ی مفهوم متضاد یعنی خطا و اشتباه هم

می‌تواند به کار گرفته شود. در این حالت خطا کردن درباره‌ی موضوعی خطا به نتیجه‌ای درست می‌انجامد و دیگر خطا نیست. این کل سخن فصل است. احتمالا راوی گمان کرده حاصل ضرب هر چیزی با نقیض خودش چیزی مثبت از آب در می‌آید، و می‌خواسته بگوید وقتی خطا کردن در موضوعی اشتباه به رهایی از خطا می‌انجامد، لابد تعلیم دادن نادانی هم خودش نوعی دانش جدید و والاست. سه جمله‌ی آخری هم تکرار بیت دوم هستند. با این تفاوت که قضیه را به «پادشاه مردم» تعمیم می‌دهند و بنابراین پیوندی با سیاست برقرار می‌کنند.

بخش هفتاد و دوم: برگردان و زند فصل هفتاد و دوم

گفتار نخست: برگردان فصل هفتاد و دوم

民不畏威，則大威至。

無狎其所居，無厭其所生。

夫唯不厭，是以不厭。

是以聖人自知不自見；自愛不自貴。

故去彼取此。

۷۲.۱:   وقتی رعیت از اقتدار نترسند   قاعده آن است که اقتدار بزرگ به حداکثر می‌رسد

۷۲.۲:   در آنجا که مسکن گزیده‌اند، هیچ بی‌حرمتی نکن   در آنجا که زندگی می‌کنند، هیچ نفرتی برنینگیز

۷۲.۳: چون مرد تنفرشان را نمی‌انگیزد

پس اینطوری است که متنفر نمی‌شوند

پس اینطوری است (کردار) پادشاه مردم

۷۲.٤: خود را می‌شناسد، (اما) خود را نمی‌بیند   خود را دوست دارد، (اما) خود را ارجمند نمی‌شمارد

۷۲.۵: بنابراین آن را طرد می‌کند، و این را برمی‌گزینند.

فصل هفتاد و دوم از چندین تک بیتی تشکیل شده که با توضیحاتی کنار هم جمع شده‌اند. بند نخست تک بیتی‌ست چهار مصراعی با وزن و قافیه‌ی سست:

民不畏威,

則大威至。

民 (مین: مردم، شخص، رعیت) **不** (بو: نه) **畏** (وِی: ترس) **威** (وِئی: نیرومند، اقتدار، سلطه)

則 (زِه: قانون، هنجار، مثال، رعایت کردنِ قاعده) **大** (دا: بزرگ، عظیم، بالغ، پدر) **威** (وِئی: نیرومند، اقتدار، سلطه)

至 (ژی: رسیدن، حد، حداکثر)

یعنی: «وقتی رعیت از اقتدار نترسند   قاعده آن است که اقتدار بزرگ به حداکثر می‌رسد»

بند دوم هم تک‌بیتی است با مصراع‌های پنج کلمه‌ای که سه‌تایش تکراری است:

無狎其所居,

無厭其所生。

無 (وو: نه، هیچ) **狎** (شیا: آشنایی، بی‌حرمتی) **其** (چی: او، آن) **所** (سوئُو: جا، مکان) **居** (جو: منزل گزیدن، مستقر شدن، ماندن، دعوی کردن)

無 (وو: نه، هیچ) 厭 (یَن: ارضا شدن، متنفر بودن) 其 (چی: او، آن) 所 (سوئُو: جا، مکان) 生 (شِنّ: بودن، زیستن، زادن، خام)

یعنی: «در آنجا که مسکن گزیده‌اند، هیچ بی‌حرمتی نکن   در آنجا که زندگی می‌کنند، هیچ نفرتی برنینگیز».

مصراع نخست این شعر به چندین صورت نقل شده است. تفاوت نسخه‌های گوناگون در ثبت کلمه‌ی «شیا» است. در نسخه‌ی استانده به همین شکلی که نقل کرده‌ایم (狎) این کلمه به صورت «بی‌حرمتی» آمده است که در ضمن برای توصیف رفتار جانوران شکاری با صیدشان هم به کار برده می‌شود. منظور اصلی متن هم قاعدتا چنین چیزی بوده و ورود قوای شاه به خانه‌ی رعیت را به ارتباط شکارچی و صید تشبیه کرده است. اما ثبت‌های دیگری هم در کار است. در نسخه‌ی هو شانگ کونگ کلمه‌ی دیگری با همین خوانش (شیا) را داریم که «باریک» معنی می‌دهد. در نسخه‌ی الف ما وانگ توئی به جای این واژه «چا» و در نسخه‌ی ب (چیا) را داریم[1] که بیشتر با مضمون همان بی‌حرمتی سازگاری دارند و به زور وارد شدن به خانه‌ای یا شهری را نشان می‌دهند.

بند سوم و چهار کلمه‌ی آغازین بند چهارم به نظرم باید یکپارچه خوانده شوند و در این حالت شعری سه مصراعی را می‌سازند که آن را به صورت بند سوم نامگذاری می‌کنم:

夫唯不厭，

是以不厭。

是以聖人

夫 (فو: مرد، شوهر) 唯 (وِئی: فقط، چون، گرچه) 不 (بو: نه) 厭 (یَن: ارضا شدن، متنفر بودن)

是 (شی: بودن، باشه) 以 (ای: پس) 不 (بو: نه) 厭 (یَن: ارضا شدن، متنفر بودن)

---

[1] Chen, 1989: 217.

是 (شی: بودن، باشه) 以 (ای: پس) 聖 (شِنگ: دانایی، مقدس، نجیبزاده، پادشاه، خبره) 人 (رِن: مردم، انسان)

یعنی: « چون مرد تنفرشان را نمی‌انگیزد

پس اینطوری است که متنفر نمی‌شوند

پس اینطوری است (کردار) پادشاه مردم».

از آنجا که چهار کلمه‌ی اول بند چهارم را جدا کردیم و به بند سوم در پیوستیم، حالا با باقی بند چهارم روبرو هستیم که تک‌بیتی است کامل با مصراع‌های پنج کلمه‌ای که سه کلمه‌شان تکراری است:

自知不自見；

自愛不自貴。

自 (زی: خود، خویش، البته) 知 (تْسی: دانش، آموزاندن) 不 (بو: نه) 自 (زی: خود، خویش، البته) 見 (جیِه: دیدن، ملاقات)

自 (زی: خود، خویش، البته) 愛 (آی: دوست داشتن، عشق، گنج) 不 (بو: نه) 自 (زی: خود، خویش، البته) 貴 (گوئی: گرانبها، اشرافی، عالیجناب)

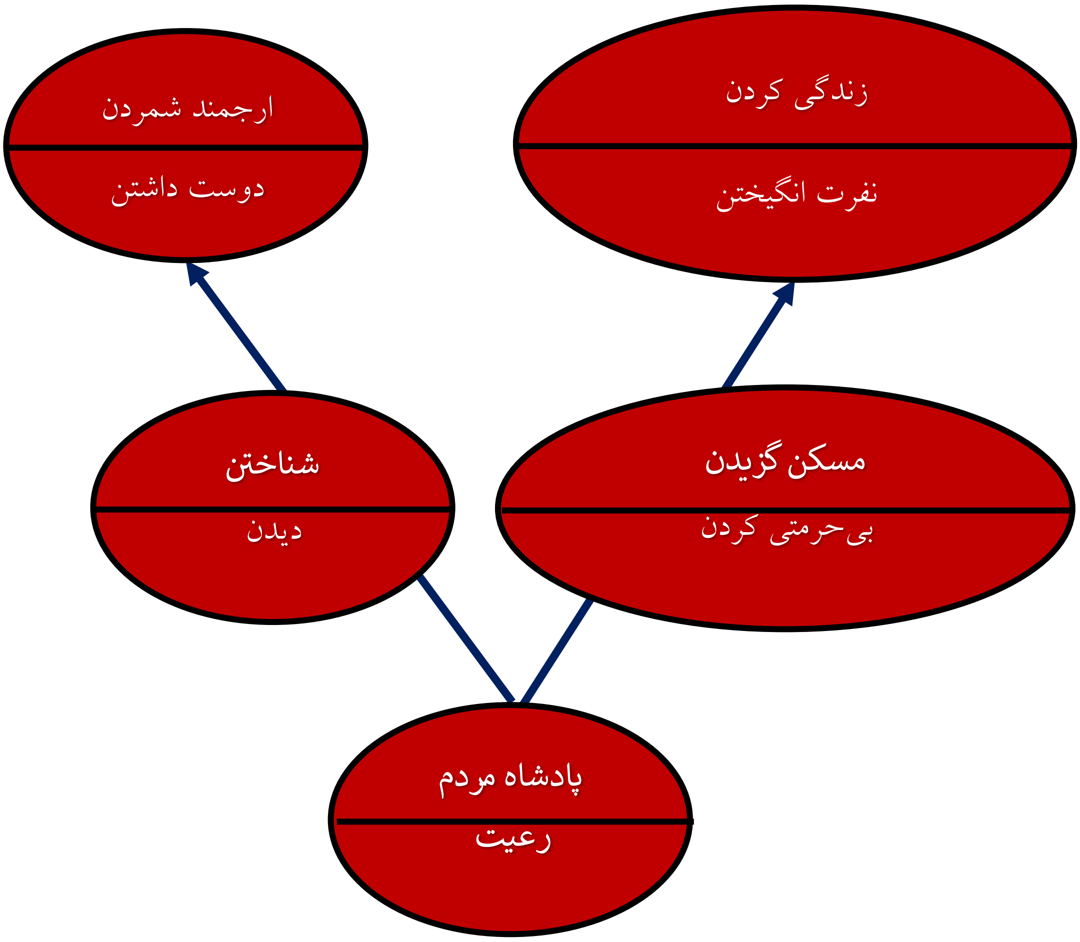
یعنی: «خود را می‌شناسد، (اما) خود را نمی‌بیند خود را دوست دارد، (اما) خود را ارجمند نمی‌شمارد».

واپسین بند این فصل جمله‌ایست پنج کلمه‌ای و منثور:

故 (گو: پیر، قدیمی، بنابراین) 去 (چو: رفتن، ترک کردن، فرستادن) 彼 (بی: آن، او) 取 (چو: گرفتن، دریافت کردن، گزینش) 此 (تْسی: این، اینجا)

یعنی: «بنابراین آن را طرد می‌کند، و این را برمی‌گزیند».

یکی را طرد می‌کند، دیگری را برمی‌گزیند


ارجمند شمردن
دوست داشتن
زندگی کردن
نفرت انگیختن
شناختن
دیدن
مسکن گزیدن
بی‌حرمتی کردن
پادشاه مردم
رعیت

گفتار دوم: زند فصل هفتاد و دوم

این فصل به ارتباط پادشاه و رعیت می‌پردازد و به مضمون سیاست ارتباط پیدا می‌کند. محتوای سخن به نسبت ساده است و با آنچه در فصل هفدهم خواندیم مربوط است. راوی می‌گوید اگر شاه کمترین اقتدار را اعمال کند، بیشترین فرمانبری را از رعایایش درخواست خواهد کرد:

«۷۲.۱: وقتی رعیت از اقتدار نترسند قاعده آن است که اقتدار بزرگ به حداکثر می‌رسد

۷۲.۲: در آنجا که مسکن گزیده‌اند، هیچ بی‌حرمتی نکن در آنجا که زندگی می‌کنند، هیچ نفرتی برنینگیز».

رعیت اگر قدرت سیاسی نترسند و نفرتی احساس نکنند، مقاومتی هم در برابرش نشان نخواهند داد. این تاییدی است برای این اندرز عمومی «دائو ده جینگ» که بی‌کارگی و انفعال را به جای خویشکاری و فعال بودن توصیه می‌کند.

«۷۲.۳: چون مرد تنفرشان را نمی‌انگیزد

پس اینطوری است که متنفر نمی‌شوند

پس اینطوری است (کردار) پادشاه مردم»

به این نکته باید توجه کرد که «فو» که مرد یا شوهر معنی می‌دهد، در چند جای متن همچون برابرنهادی برای «پادشاه مردم» به کار گرفته شده است. این کلمه تعبیری دارد نزدیک به مفهوم «خانه‌خدا» در پارسی، و نشان می‌دهد که «شِنگ

رِن» را باید به همان شکلی که در این کتاب پیشنهاد کردیم، «پادشاه مردم» خواند و نه چیزهای دیگری مثل فرزانه و حکیم.

دو بند پایانی این فصل تلاشی است برای این که از آموزه‌ی بی‌کارگی، نفی محوریت «من» را هم نتیجه بگیرد. موضوع این دو بند قاعدتا همان پادشاه مردم است. روشن است که او خود را می‌شناسد و خود را دوست دارد. اما نگاهش بر خویشتن دوخته نشده و خود را ارجمند نمی‌شمارد. این احتمالا موضع‌گیری‌ایست در برابر نگرش آریایی که «من» را علاوه بر موضوع شناسایی و میل، محور دگرگونی هستی و تا پایه‌ی ایزدان ارجمند می‌شمرده است.

«۷۲.٤: خود را می‌شناسد، (اما) خود را نمی‌بیند   خود را دوست دارد، (اما) خود را ارجمند نمی‌شمارد

۷۲.٥: بنابراین آن را طرد می‌کند، و این را برمی‌گزینند».

بخش هفتاد و سوم: برگردان و زند فصل هفتاد و سوم

گفتار نخست: برگردان فصل هفتاد و سوم

勇於敢則殺，勇於不敢則活。

此兩者，或利或害。

天之所惡，孰知其故？是以聖人猶難之。

天之道，不爭而善勝，不言而善應，不召而自來，繟然而善謀。

天網恢恢，疏而不失。

۷۳.۱: آنکه جسارت دارد تا دلیر باشد، قاعده آن است که کشته می‌شود

آن که جسارت دارد تا دلیر نباشد، قاعده آن است که زنده می‌ماند

۷۳.۲: از این دو

یکی‌شان سودمند است و یکی‌شان خطرناک

۷۳.۳: آسمان جایگاهی پلید دارد

کیست که آن دیرینه را دریابد؟

پس اینطوری است که پادشاه مردم هم آن را ناخوشایند می‌یابد.

۷۳.٤: راهی که آسمان می‌پیماید:

ستیزه نمی‌جوید، اما خوب حریف می‌شود بحث نمی‌کند، اما سزاوار (سخن می‌گوید)

فرا خوانده نمی‌شود، اما خودش می‌آید اینجوری سست‌عنصر است، اما خوب نقشه می‌چیند

۷۳.۵: تور آسمان پهناور است، پهناور

غافل است، اما (چیزی را) از دست نمی‌دهد.

فصل هفتاد و سوم به نسبت کوتاه است و از چهار بند تشکیل یافته است. بند نخست تک‌بیتی است که مصراع دوم‌اش یک کلمه‌ی اضافی دارد:

勇於敢則殺,

勇於不敢則活。

勇 (یُنگ: شجاع، سرباز، جسارت) 於 (یو: در، با، از) 敢 (گآن: شجاع، جرأت کردن، مطمئن بودن) 則 (زِه: قانون، هنجار، مثال، رعایت کردنِ قاعده) 殺 (شا: کشتن، بریدن، صدمه زدن)

勇 (یُنگ: شجاع، سرباز، جسارت) 於 (یو: در، با، از) 不 (بو: نه) 敢 (گآن: شجاع، جرأت کردن، مطمئن بودن) 則 (زِه: قانون، هنجار، مثال، رعایت کردنِ قاعده) 活 (هوئُو: زیستن، وجود، منعطف، شغل)

یعنی: « آنکه جسارت دارد تا دلیر باشد، قاعده آن است که کشته می‌شود

آن که جسارت دارد تا دلیر نباشد، قاعده آن است که زنده می‌ماند».

بند دوم دو جمله‌ی کوتاه دارد:

此 (تْسی: این، اینجا) 兩 (لی‌آنگ: دو، متفاوت، چند) 者 (ژِه: پسوند صفت برتر؛ -تر/ -ترین، پسوند فاعلی)

或 (هوآ: شاید، یا، گاهی) 利 (لی: سود، کامیابی، تیز) 或 (هوآ: شاید، یا، گاهی) 害 (هَی: زخمی کردن، باعث شدن، کشتن، خطرناک)

یعنی: «از این دو/ یکی‌شان سودمند است و یکی‌شان خطرناک»

بند سوم هم سه جمله دارد و یک پرسش و پاسخ:

天 (تیان: آسمان) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 所 (سوئُو: جا، مکان) 惡 (ئه: بد، پلید، دشمن، دشوار)

孰 (شو: کسی، کی؟، چی؟) 知 (تْسی: دانش، آموزاندن) 其 (چی: او، آن) 故 (گو: پیر، قدیمی، بنابراین)؟

是 (شی: بودن، باشه) 以 (ای: پس) 聖 (شِنگ: دانایی، مقدس، نجیبزاده، پادشاه، خبره) 人 (رِن: مردم، انسان) 猶 (یُو: میمون، شبیه، هنوز، مردد) 難 (نَن: دشوار، بد، ناخوشایند) 之 (ژِه: داشتن، رفتن)

یعنی: «آسمان جایگاهی پلید دارد/ کیست که آن دیرینه را دریابد؟/ پس اینطوری است که پادشاه مردم هم آن را ناخوشایند می‌یابد.»

بیشتر مترجمان در جمله‌ی اول «ئه» (惡) را «دشمن داشتن» فرض کرده‌اند و معنای آن را به «متنفر بودن» تعمیم داده‌اند. بعد هم کلمه‌ی «نَن» () که معنایی نزدیک به آن دارد را «دشوار» ترجمه کرده‌اند، و کلمات دیگری را از نزد خود به متن افزوده‌اند. بنابراین مثلاً چِن به این معنی رسیده که: «آنچه آسمان از آن متنفر است، دلیلش را کی می‌داند؟

بنابراین حتا فرزانه نیز آن را دشوار می‌یابد».[1] این رده از ترجمه‌ها به نظرم نادرست است. نخست آن که در جمله‌ی نخست، ساختار دستوری به چنین تعبیری میدان نمی‌دهد. آسمان فاعل است و داشتن فعل است و مکان مفعول. دیگر آن که در جمله‌ی دوم از دلیل و علت خبری نیست و بعید است «گو» در آخر جمله «بنابراین» معنی دهد. در نتیجه موضوع بحث دشمن‌خویی آسمان و پلید بودن کردارهای اوست که «ناخوشایند» (難) است، نه آن که مسئله‌ای شناختی در میان باشد که «دشوار» بنماید.

بند چهارم شعری است دو بیتی که در ابتدایش جمله‌ای توضیحی و کوتاه آمده است:

天之道,

不爭而善勝,　　不言而善應,

不召而自來,　　繟然而善謀。

天 (تیان: آسمان) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 道 (دائو: راه)

不 (بو: نه) 爭 (ژِنگ: دعوا کردن، ستیزه، نقص) 而 (اِر: و، آنگاه، اما) 善 (شان: خوب، درست، مهربان، مردن) 勝 (شِنگ: حریف بودن، مقاومت، کاملا)

不 (بو: نه) 言 (یَن: گفتن، بحث، اعلام) 而 (اِر: و، آنگاه، اما) 善 (شان: خوب، درست، مهربان، مردن) 應 (اینگ: شاید، باید)

不 (بو: نه) 召 (ژائو: فرمان شاهانه، فراخوان، معبد) 而 (اِر: و، آنگاه، اما) 自 (زی: خود، خویش، البته) 來 (لَی: آمدن، رسیدن، رخ دادن، آینده)

[1] Chen, 1989: 217.

繟 (چَن: گره‌ی سست، شل، آرام) 然 (رَن: سوزاندن، به این شکل، اما، درست) 而 (اِر: و، آنگاه، اما) 善 (شان: خوب، درست، مهربان، مردن) 謀 (مَئو: نقشه، برنامه، مشاوره)

یعنی: « راهی که آسمان می‌پیماید:

ستیزه نمی‌جوید، اما خوب حریف می‌شود بحث نمی‌کند، اما سزاوار (سخن می‌گوید)

فرا خوانده نمی‌شود، اما خودش می‌آید اینجوری سست‌عنصر است، اما خوب نقشه می‌چیند».

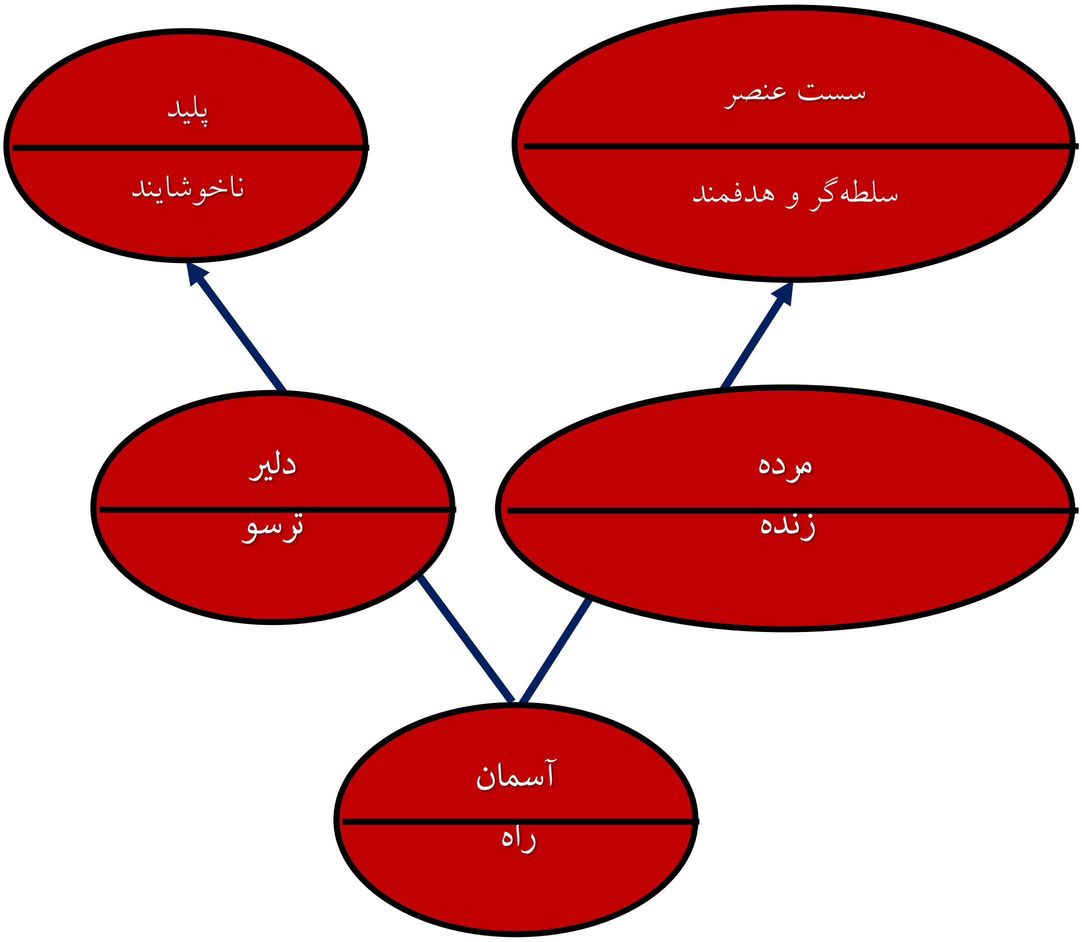
بیشتر مترجمان مصراع دوم را «سخن نمی‌گوید اما پاسخ می‌دهد» برگردانده‌اند و مصراع چهارم را «کاملا ساکن است اما همه‌چیز را به جنبش می‌اندازد» فهمیده‌اند. مضمون کلی این جملات همسان است، اما به هنگام ترجمه درست‌تر است اگر به کلمات متن در حد امکان وفادار باقی بمانیم و پاسخ گفتن و سکون و به جنبش در آوردن از واژگان این شعر برنمی‌آید.

بند پایانی فصل ۷۳ دو جمله‌ی آهنگین چهار کلمه‌ایست:

天 (تیان: آسمان) 網 (وانگ: تور، تار عنکبوت، پوشاندن) 恢 (هویی: گسترده، پهناور، احیا کردن) 恢 (هویی: گسترده، پهناور، احیا کردن)

踈 (سی: بی‌توجه، غفلت، پراکندگی، دوری) 而 (اِر: و، آنگاه، اما) 不 (بو: نه) 失 (شی: از دست دادن، نادیده گرفتن، شکست خوردن، اشتباه، تقصیر)

یعنی: «تور آسمان پهناور است، پهناور/ غافل است، اما (چیزی را) از دست نمی‌دهد».



پلید
ناخوشایند
سست عنصر
سلطه‌گر و هدفمند
دلیر
ترسو
مرده
زنده
آسمان
راه

گفتار دوم: زند فصل هفتاد و سوم

فصل هفتاد و سوم از بخش‌های «من‌ستیز» در این متن است. یعنی عناصری که «من» را نیرومند و موثر می‌سازد را مورد حمله قرار می‌دهد. مهمتر از همه، خودمداری و کنشگری، که به دلیری در نبرد مانند شده است و به راستی هم در همین شکل ارزشی اخلاقی بوده که در آیین مهر و کیش زرتشتی ستوده می‌شده و هسته‌ی مرکزی بزرگداشت «من» را برمی‌ساخته است.

«۷۳.۱: آنکه جسارت دارد تا دلیر باشد، قاعده آن است که کشته می‌شود

آن که جسارت دارد تا دلیر نباشد، قاعده آن است که زنده می‌ماند

۷۳.۲: از این دو

یکی‌شان سودمند است و یکی‌شان خطرناک».

پیام دو بند آغازین روشن است. باید دلیری را رها کرد و از حضور در میدان‌های نبرد خودداری کرد. این کار شاید بزدلی به نظر برسد، ولی از دید راوی خودش نوعی جسارت فرضی است که بقای فرد را تضمین می‌کند. هرچند فردی که در این هنگامه زنده می‌ماند، موجودی مطیع و کناره‌نشین است که نقشی در جایی ندارد و کسی به حسابش نمی‌آورد. چون چندان دلیر نیست که کنشی خودمدار از او سر بزند.

اما بر مبنای کدام «قاعده» دلیر می‌میرد و بزدل زنده می‌ماند؟ از دید راوی این قانون از خودِ دائو و تقدیر آسمانی برمی‌خیزد، و راوی اعتراف می‌کند که این قاعده اخلاقی و دلپسند نیست:

«۷۳.۳: آسمان جایگاهی پلید دارد

کیست که آن دیرینه را دریابد؟

پس اینطوری است که پادشاه مردم هم آن را ناخوشایند می‌یابد».

این بند بر خلاف نظر بسیاری از مترجمان، به مسئله‌ای شناختی و دیریاب بودنِ محتوای تقدیر اشاره نمی‌کند. بلکه شرحی است بر عبارتِ «قاعده آن است که...» (زِه: 則) در بند پیشین. قاعده‌ای که دلیر را می‌کشد و بزدل را حفظ می‌کند، از آسمان بر می‌خیزد و این هرچند ناخوشایند است، اما حقیقتی است که باید مورد توجه قرار گیرد. بند بعدی نشان می‌دهد که ترجمه‌مان از بند سوم درست بوده است:

«۷۳.٤: راهی که آسمان می‌پیماید:

ستیزه نمی‌جوید، اما خوب حریف می‌شود — بحث نمی‌کند، اما سزاوار (سخن می‌گوید)

فرا خوانده نمی‌شود، اما خودش می‌آید — اینجوری سست‌عنصر است، اما خوب نقشه می‌چیند

۷۳.۵: تور آسمان پهناور است، پهناور

غافل است، اما (چیزی را) از دست نمی‌دهد».

این دو بند تاکید می‌کنند که قاعده‌ی طرد من‌های دلیر و اثرگذار، تقدیری است که از آسمان برمی‌خیزد و با راه (دائو) همتاست. بند چهارم می‌گوید که خودِ راهِ آسمانی هم مطابق همین قاعده عمل می‌کند. یعنی دلیر و پیشتاز و برجسته نیست، بلکه زیرزیرکی رفتار می‌کند و سست عنصر است. با این حال حکمش نافذ است و به توری شبیه است که ریزترین چیزها را هم در تار و پود خود گرفتار می‌کند.

بخش هفتاد و چهارم: برگردان و زند فصل هفتاد و چهارم

گفتار نخست: برگردان فصل هفتاد و چهارم

民不畏死，奈何以死懼之？若使民常畏死，而為奇者，吾得執而殺之，孰敢？
常有司殺者殺。
夫司殺者，是大匠斲；夫代大匠斲者，希有不傷其手矣。

۷٤.۱: (اگر) رعیت از مرگ نترسند

پس چه کسی چطور می‌تواند از مرگ بترساندشان؟

اگر رعیت با هراسی ماندگار از مرگ دست به گریبان بودند

آنگاه کارهایی شگفت‌انگیز می‌کردند

(وقتی) من به نتیجه‌ی دلخواه برسم، آن وقت کشتار خواهم کرد

(آن وقت) چه کسی جرأت می‌کند (از مرگ نترسد)؟

دژخیم است که در اصل کشتن را مدیریت می‌کند

۷٤.۲:   آن مردی که دژخیم است

عظیم‌الشأن است، (مثل) صنعتگری که (چوب) می‌تراشد

مردی که جایگزینِ صنعتگر بزرگ می‌شود، (در مقام) تراشنده(ی چوب)

عجیب است اگر امید داشته باشیم که دستش را زخمی نکند!

فصل هفتاد و چهارم هم به نسبت کوتاه است و از دو بند به نسبت طولانی تشکیل یافته است. بند نخست از هفت جمله تشکیل یافته که دو پرسش و پاسخ را در بر می‌گیرند، با این نشانه‌ها:

民 (مین: مردم، شخص، رعیت) 不 (بو: نه) 畏 (وِی: ترس) 死 (سِئه: مردن، نفرین، هراس)

奈 (نَی: چطور؟، چرا؟، تاب آوردن) 何 (هِه: چی؟ کی؟ چرا؟ کجا؟) 以 (ای: پس) 死 (سِئه: مردن، نفرین، هراس)

懼 (جو: ترسیدن، ترساندن، هراس) 之 (ژِه: داشتن، رفتن)؟

若 (روئو: تو، او، مطیع، اگر) 使 (شی: نظم، ساختن، روا دانستن، برخوردار شدن) 民 (مین: مردم، شخص، رعیت)

常 (چاَنگ: اصیل، ماندگار) 畏 (وِی: ترس) 死 (سِئه: مردن، نفرین، هراس)

而 (اِر: و، آنگاه، اما) 為 (وِی: کردن، ساختن، بودن) 奇 (چی: عجیب و غریب، شگفت‌انگیز) 者 (ژِه: پسوند صفت برتر؛ –تر/ –ترین، پسوند فاعلی)

吾 (ووا: من، مال من) 得 (دِه: به دست آوردن، قرارداد، نتیجه، مناسب) 執 (ژی: نگه داشتن، حفاظت) 而 (اِر: و، آنگاه، اما) 殺 (شا: کشتن، بریدن، صدمه زدن) 之 (ژِه: داشتن، رفتن)

孰 (شو: کسی، کی؟، چی؟) 敢 (گاَن: شجاع، جرأت کردن، مطمئن بودن)؟

常 (چاَنگ: اصیل، ماندگار) 有 (یُوو: فراوان، داشتن) 司 (سی: مدیریت، استیلا، افسر) 殺 (شا: کشتن، بریدن، صدمه زدن) 者 (ژِه: پسوند صفت برتر؛ –تر/ –ترین، پسوند فاعلی) 殺 (شا: کشتن، بریدن، صدمه زدن)

یعنی: «(اگر) رعیت از مرگ نترسند/ پس چه کسی چطور می‌تواند از مرگ بترساندشان؟/ اگر رعیت با هراسی ماندگار از مرگ دست به گریبان بودند/ آنگاه کارهایی شگفت‌انگیز می‌کردند/ (وقتی) من به نتیجه‌ی دلخواه برسم، آن وقت کشتار خواهم کرد/ (آن وقت) چه کسی جرأت می‌کند (از مرگ نترسد)؟/ دژخیم است که در اصل کشتن را مدیریت می‌کند».

بند دوم از چهار جمله تشکیل یافته و دنباله‌ی سرراست بند اول است:

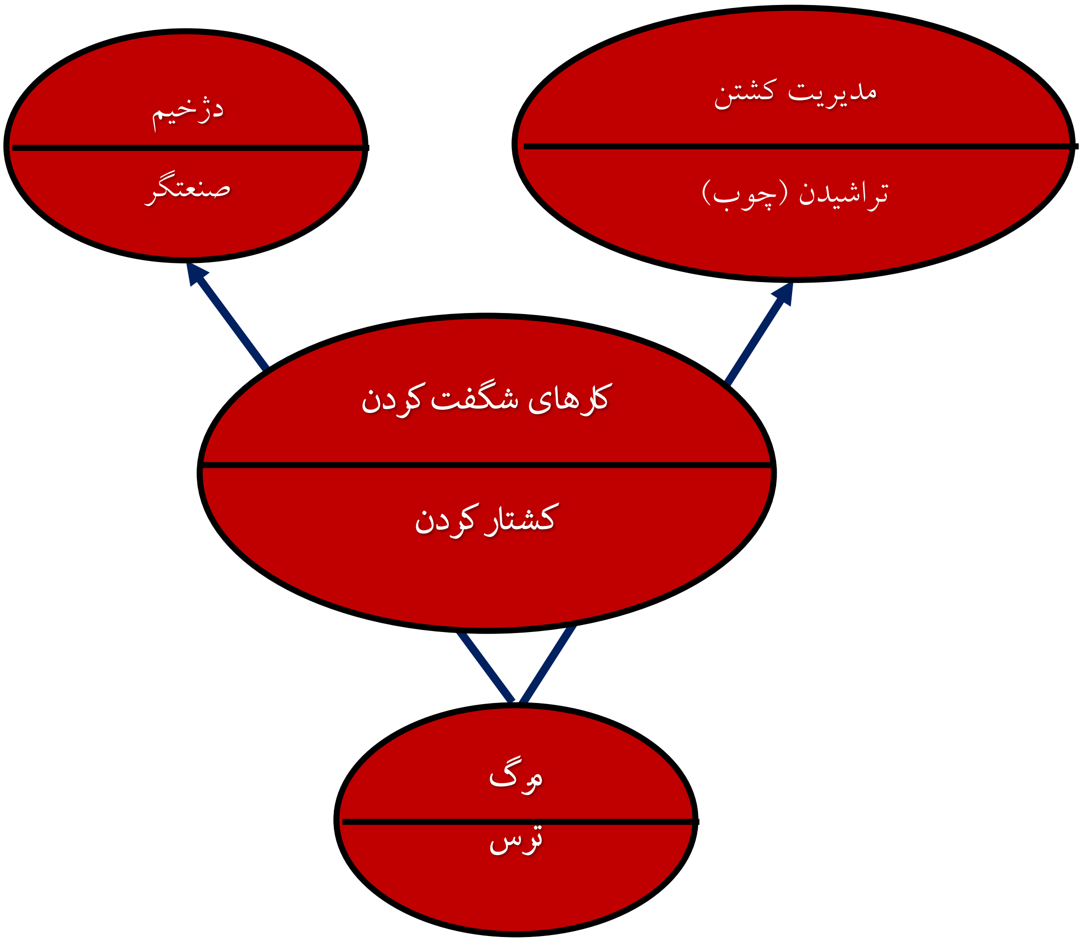
夫 (فو: مرد، شوهر) 司 (سی: مدیریت، استیلا، افسر) 殺 (شا: کشتن، بریدن، صدمه زدن) 者 (ژِه: پسوند صفت برتر؛ –تر/ –ترین، پسوند فاعلی)

是 (شی: بودن، باشه) 大 (دا: بزرگ، عظیم، بالغ، پدر) 匠 (جیَنگ: صنعتگر، استاد) 斲 (بریدن، تراشیدن)

夫 (فو: مرد، شوهر) 代 (دَی: جایگزین کردن، کنش، نسل، عصر) 大 (دا: بزرگ، عظیم، بالغ، پدر) 匠 (جیَنگ: صنعتگر، استاد) 斲 (بریدن، تراشیدن) 者 (ژِه: پسوند صفت برتر؛ –تر/ –ترین، پسوند فاعلی)

希 (شی: امید، توقع) 有 (یُوو: فراوان، داشتن) 不 (بو: نه) 傷 (شانگ: زخم، آسیب، غم، افراط) 其 (چی: او، آن) 手 (شو: دست) 矣 (یی: علامت کامل شدن، علامت تعجب)!

یعنی: «آن مردی که دژخیم است/ عظیم‌الشأن است، (مثل) صنعتگری که (چوب) می‌تراشد/ مردی که جایگزینِ صنعتگر بزرگ می‌شود، (در مقام) تراشنده(ی چوب)/ عجیب است اگر امید داشته باشیم که دستش را زخمی نکند!».


دژخیم
صنعتگر
مدیریت کشتن
تراشیدن (چوب)
کارهای شگفت کردن
کشتار کردن
مرگ
ترس

گفتار دوم: زند فصل هفتاد و چهارم

این فصل به شکل‌هایی گوناگون تفسیر شده و اغلب آن را موضع‌گیری‌ای در برابر استبداد سیاسی دانسته‌اند،[1] که به نظرم به محتوای متن نامربوط است. چنین خوانشی از فصل ٧٤ یکی از نمونه‌هایی است که نشان می‌دهد متن «دائو ده جینگ» بی‌دقت خوانده شده، با افزوده‌هایی تحریف شده و بنا به حال و هوای امروزین از معناهایی تازه انباشته شده است. بند نخست بر عکسِ آنچه معمولا ادعا شده، ترسیدن رعیت از مرگ را توصیه می‌کند، نه آن که از آن زنهار دهد:

«٧٤.١: (اگر) رعیت از مرگ نترسند

پس چه کسی چطور می‌تواند از مرگ بترساندشان؟

اگر رعیت با هراسی ماندگار از مرگ دست به گریبان بودند

آنگاه کارهایی شگفت‌انگیز می‌کردند.

(وقتی) من به نتیجه‌ی دلخواه برسم، آن وقت کشتار خواهم کرد

(آن وقت) چه کسی جرأت می‌کند (از مرگ نترسد)؟

دژخیم است که در اصل کشتن را مدیریت می‌کند».

[1] Chen, 1989: 219.

محتوای این جملات کاملا روشن است. اگر رعیت از مرگ بترسد، کارهایی بزرگ انجام خواهد داد. این کارها به نظرم اشاره به بیگاری‌هایی دارد که شاهان چینی از ابتدای تاریخ این سرزمین از رعیت می‌کشیدند، و دستاوردش بناهای بزرگ کلان‌سنگی یا طرح‌هایی مثل دیوار چین بوده است. هم در چین و هم در مصر باستان طبقه‌ی رعیت کشاورز موظف به انجام بیگاری برای نخبگان سیاسی و دینی بوده‌اند و این دلیلی است که نشان می‌دهد در وضعیت بردگی قرار داشته‌اند. جمله‌ی نخست می‌گوید اگر رعیت از مرگ نترسند، کسی نخواهد توانست به کاری وادارشان کند. اما اگر بترسند، کارهای بزرگ و شگفت‌انگیز انجام خواهد شد. در جمله‌ی بعدی گوینده قاعدتا شاه است که قصد دارد رعیت را بترساند و کارهای شگفت‌انگیز به دستشان انجام دهد. اوست که می‌گوید برای ترساندن‌شان کشتار خواهد کرد. چِن جمله‌ی بعدی را چنین خوانده که «آن وقت چه کسی جرأت می‌کند کارهای شگفت‌انگیز انجام دهد».[1] به نظرم روشن است که منظور متن این نیست. البته در متن فقط اشاره شده که «چه کسی جرأت می‌کند؟» اما موضوع جرأت کردن قاعدتا همین نترسیدن از مرگ بوده است، و نه انجام کارهای شگفت‌انگیز. چون قاعدتا کشتار به هراس از مرگ می‌انجامد و جمله‌ی قبل گفته که در این شرایط کسی کار شگفت‌انگیز نخواهد کرد.

جمله‌ی بعدی هم یکسره در ستایش خشونت است و «کشتار کردن»ای که به هراس‌افکنی در دل رعیت می‌انجامد:

«۷٤.۲: آن مردی که دژخیم است

عظیم‌الشأن است، (مثل) صنعتگری که (چوب) می‌تراشد

[1] Chen, 1989: 219.

مردی که جایگزینِ صنعتگر بزرگ می‌شود، (در مقام) تراشنده(ی چوب)

عجیب است اگر امید داشته باشیم که دستش را زخمی نکند!».

متن به صراحت می‌گوید باید کار را به کاردان سپرد و آن جلاد و دژخیم است که بلد است چطور مردم را بکشد و آنها را از مرگ بترساند. دیگران چنین مهارتی ندارند. درست مثل استاد صنعتگری که تراشیدن چوب را خوب بلد است، اما دیگران فوت و فن این کار را نمی‌دانند و هنگام چوب‌تراشی ممکن است دست خود را زخمی کنند. فصل ۷٤ یکی از اشاره‌های صریح «دائو ده جینگ» به سیاست مطلوب دائویی است و آن را همچون نظامی وحشت‌آفرین و هراس‌انگیز توصیف می‌کند که رعیت را می‌کشد تا مطیع‌شان نگه دارد.

بخش هفتاد و پنجم: برگردان و زند فصل هفتاد و پنجم

گفتار نخست: برگردان فصل هفتاد و پنجم

民之飢，以其上食稅之多，是以飢。

民之難治，以其上之有**為，是以難治。**

民之輕死，以其求生之厚，是以輕死。

夫唯無以生為者，是賢於貴生。

۷۵.۱: رعیت گرسنه‌اند چون آن فرمانروا مالیات بیشتری از خوراکشان می‌ستاند

پس اینطوری است که گرسنه‌اند

حکم راندن بر رعیت دشوار است چون آن فرمانروا زیادی آبادانی می‌کند

پس اینطوری است که حکم راندن (بر آنها) دشوار است

رعیت مرگ را خوار می‌شمارد چون آنان در جستجوی زندگی‌ای غنی هستند

پس اینطوری است که مرگ را خوار می‌شمارد

۷۵.۲:	پس فقط مردی که سازنده‌ی هیچ زندگی‌ای نیست

زیرک‌تر از (کسی است که) زندگی را ارجمند می‌شمارد.

در نسخه‌ی استانده، فصل هفتاد و پنجم از چهار بند تشکیل یافته است. اما سه بند نخست به شعری می‌ماند با مصراع‌هایی نابرابر که افزود و کاستی هم دارد. مفهوم این سه بند هم با هم درهم تنیده است. از این رو به نظرم همه را باید یکپارچه و در یک قالب خواند. بر این مبنا این فصل را به دو (و نه چهار) بند تقسیم می‌کنم. بند نخست بدنه‌ی متن است که نوعی شعر است که در هر مصراع نابرابرش دو سه کلمه‌ی آغازین همسان است:

民之飢,　以其上食稅之多，　是以飢。

民之難治，　以其上之有為,　是以難治。

民之輕死,　以其求生之厚,　是以輕死。

民 (مین: مردم، شخص، رعیت) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 飢 (جی: گرسنگی، قحطی)

以 (ای: پس) 其 (چی: او، آن) 上 (شانگ: بالا، برتر، مقدم، امپراتور) 食 (شی: خوردن، نوشیدن) 稅 (شوئی: مالیات، بیگاری) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 多 (دووُ: خیلی، بیشتر)

是 (شی: بودن، باشه) 以 (ای: پس) 飢 (جی: گرسنگی، قحطی)

民 (مین: مردم، شخص، رعیت) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 難 (نَن: دشوار، بد، ناخوشایند) 治 (ژی: درمان کردن، حکم راندن، تنبیه کردن)

以 (ای: پس) 其 (چی: او، آن) 上 (شانگ: بالا، برتر، مقدم، امپراتور) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 有 (یُوو: فراوان، داشتن) 為 (وِی: کردن، ساختن، بودن)

是 (شی: بودن، باشه) 以 (ای: پس) 難 (نَن: دشوار، بد، ناخوشایند) 治 (ژی: درمان کردن، حکم راندن، تنبیه کردن)

民 (مین: مردم، شخص، رعیت) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 輕 (چینگ: کوچک، سبک، آسان، خوار) 死 (سْئِه: مردن، نفرین، هراس)

以 (ای: پس) 其 (چی: او، آن) 求 (چیو: درخواست کردن، جُستن، جذب شدن) 生 (شِنّ: بودن، زیستن، زادن، خام) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 厚 (هُو: ضخیم، بزرگ، سخاوتمند، غنی، زیاد)

是 (شی: بودن، باشه) 以 (ای: پس) 輕 (چینگ: کوچک، سبک، آسان، خوار) 死 (سْئِه: مردن، نفرین، هراس)

یعنی: « رعیت گرسنه‌اند   چون آن فرمانروا مالیات بیشتری از خوراکشان می‌ستاند

پس اینطوری است که گرسنه‌اند

حکم راندن بر رعیت دشوار است   چون آن فرمانروا زیادی آبادانی می‌کند

پس اینطوری است که حکم راندن (بر آنها) دشوار است

رعیت مرگ را خوار می‌شمارد   چون آنان در جستجوی زندگی‌ای غنی هستند

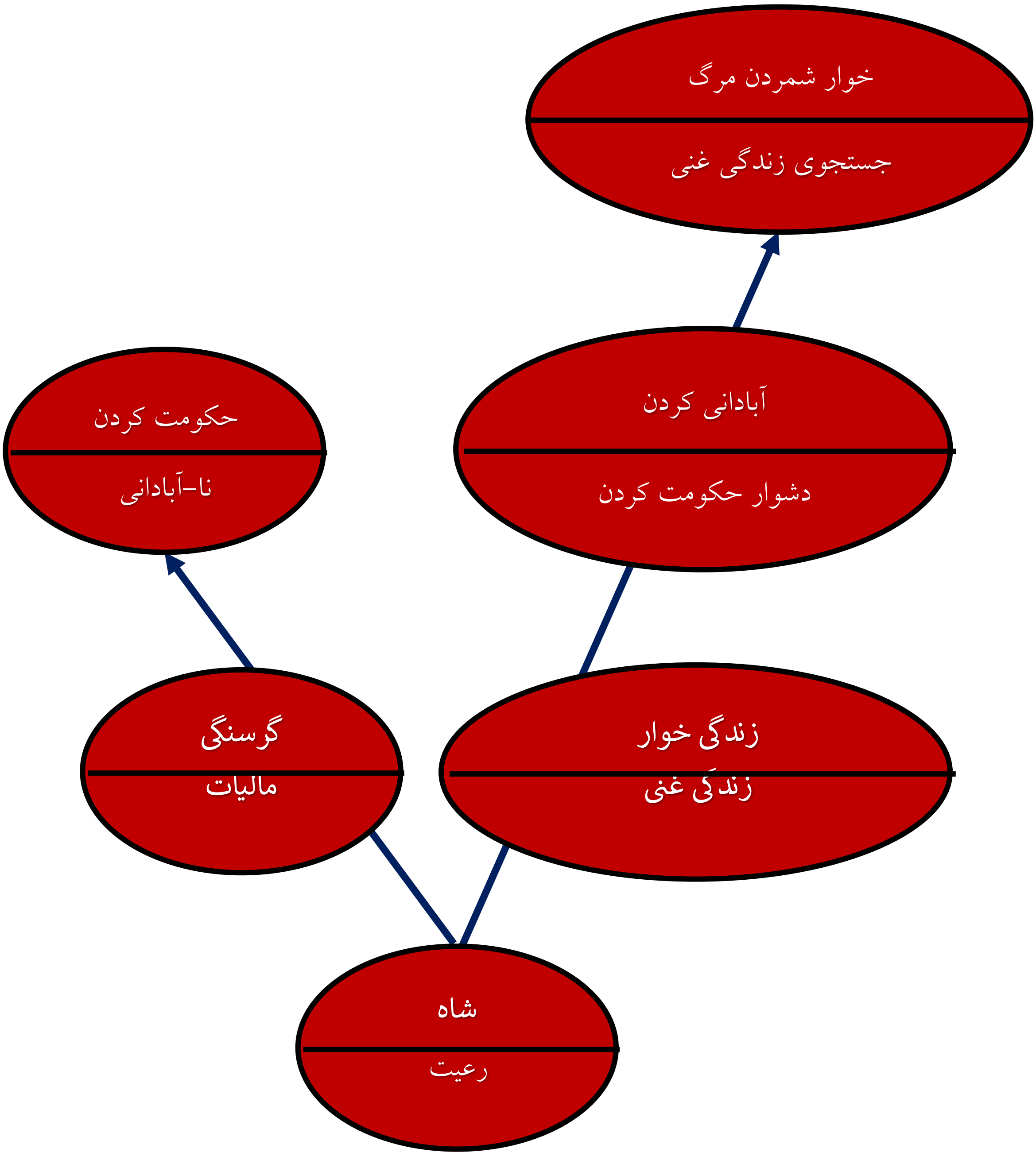
پس اینطوری است که مرگ را خوار می‌شمارد».

بند چهار در بند استانده که در خوانش ما بند دوم می‌شود، یک جفت جمله‌ی منثور است که همچون توضیحی به ادامه‌ی این شعر افزوده شده است:

夫 (فو: مرد، شوهر) 唯 (وِئی: فقط، چون، گرچه) 無 (وو: نه، هیچ) 以 (ای: پس) 生 (شِنّ: بودن، زیستن، زادن، خام) 為 (وِی: کردن، ساختن، بودن) 者 (ژِه: پسوند صفت برتر؛ -تر/ -ترین، صفت فاعلی)

是 (شی: بودن، باشه) 賢 (شیَن: باهوش، زیرک، والامنش) 於 (یو: در، با، از) 貴 (گوئی: گرانبها، اشرافی، عالیجناب) 生 (شِنّ: بودن، زیستن، زادن، خام)

یعنی: «پس فقط مردی که سازنده‌ی هیچ زندگی‌ای نیست/ زیرک‌تر از (کسی است که) زندگی را ارجمند می‌شمارد».



گفتار دوم: زند فصل هفتاد و پنجم

این هم از بخش‌های کتاب است که به سیاست می‌پردازد و به طور خاص با مفاهیم برآمده از اندیشه‌ی ایرانشهری مخالفت می‌ورزد. طبق معمول چون جبهه‌ی مقابل بحث به کلی نادیده انگاشته شده، تفسیرها و ترجمه‌هایی هم که از متن در دست داریم نارسا و نامفهوم است. چون مفاهیم پراکنده و واگرا برگردانده شده‌اند و معلوم نیست به چه دلیلی چنین موضوعی اتخاذ شده است.

بدنه‌ی این فصل شعری است در سه بیتِ سه مصراعیِ نابرابر:

۷۵.۱: رعیت گرسنه‌اند چون آن فرمانروا مالیات بیشتری از خوراکشان می‌ستاند
پس اینطوری است که گرسنه‌اند
حکم راندن بر رعیت دشوار است چون آن فرمانروا زیادی آبادانی می‌کند
پس اینطوری است که حکم راندن (بر آنها) دشوار است
رعیت مرگ را خوار می‌شمارد چون آنان در جستجوی زندگی‌ای غنی هستند
پس اینطوری است که مرگ را خوار می‌شمارد».

اشاره‌ی مصراع آخر به «خوار شمردن مرگ» این فصل را به فصل پیشین مربوط می‌سازد و این حدس را به ذهن متبادر می‌کند که شاید در ابتدای کار این دو متنی یکپارچه بوده‌اند. این ارجاع در ضمن معنای هردو فصل را

روشن‌تر می‌سازد. در فصل ۷٤ دیدیم که ترسیدن رعیت از مرگ چیزی مثبت و خوب قلمداد شده و رانه‌ایست که باعث می‌شود به کارهای بزرگ (بیگاری‌های سنگین) وادار شوند. اینجا هم با همان مضمون سر و کار داریم. کلیدواژه‌ی اصلی در اینجا «شوئی» (稅) است که کل وظایف رعیت در برابر اشراف را می‌رساند و بنابراین مالیات و بیگاری را شامل می‌شود. این کلمه را اغلب به مالیات ترجمه کرده‌اند، شاید برای آن که دلالتی مدنی و مدرن دارد. اما اگر بخواهیم آن را دقیق ترجمه کنیم، باید به «بردگی» یا «وضعیت رعیتی» برگردانیم‌اش. چون نشانگر آن است که رعیت مالک اموال خود و نیروی کار خود نیستند و باید محصول خود و فعالیت‌شان را در اختیار فرمانروایان قرار دهند.

بیشتر مترجمان این فصل را طوری برگردانده‌اند، انگار که راوی با گرسنگی رعیت مخالفت می‌ورزد و با رعیت همدلی می‌کند. در حالی که به هیچ عنوان چنین نیست. متن به صراحت می‌گوید که حکم راندن بر رعیت دشوار است، مگر آن که فرودستان گرسنه نگه داشته شوند. بند نخست در روایت استانده گزاره‌ای توصیفی و شاید تجویزی است، و نه اعتراضی یا انکاری. به صراحت می‌گوید که فرمانروا به خاطر وضعیت برده‌سان رعیت‌اش اموال‌شان را غارت می‌کند و ایشان را گرسنه نگه می‌دارد. این را می‌توان اینطور هم خواند که فرمانروا «باید» اموال رعیت را غارت کند و گرسنه نگهشان دارد. به هر روی حرفی از این در میان نیست که نباید چنین کند.

بند دوم در متن استانده، یعنی دومین بیت، ارتباط متن با سیاست ایرانشهری را نشان می‌دهد. چون آبادانی و ساختن کلیدواژه‌ی مهمی است که در بافت ایرانی مشروعیت شهنشاه را تضمین می‌کند. شاه کسی است که ساخت و ساز می‌کند و به عمران مشغول است. به همین خاطر از دیرباز در سومر و ایلام قدیم شاه را در قالب باغبانی و کشاورزی و کارگری ساختمانی نشان می‌داده‌اند که به کاشتن گیاهان سودمند و ساختن معبدهای مقدس مشغول است. همین چارچوب در دوران هخامنشیان و زمان نوشته شدن «دائو ده جینگ» هم وجود داشته، با این تفاوت که شاهنشاه

بیشتر در متن –و نه در نگاره‌ها– با مفهوم آبادانی مربوط می‌شده، و این آبادگری در پیوند با دین زرتشتی دلالتی اخلاقی و هستی‌شناسانه پیدا کرده است.

بند دوم می‌گوید که فرمانروا نباید آبادگر باشد، چون در این حالت حکم راندن بر رعیت دشوار می‌شود. دلیل‌اش هم روشن است. چون رعیت در قلمروی آباد گرسنه نخواهند بود، و در بند پیشین دیدیم که فرمانروا با ربودن اموال زیردستان‌اش ایشان را گرسنه نگه می‌دارد. از اینجا بر می‌آید که آغازگاه شعر جنبه‌ی تجویزی داشته و به فرمانروا سفارش می‌کرده که از «شوئی» بهره بگیرد، یعنی اموال را برباید و بیگاری‌های سخت بکشد و رعیت را گرسنه نگه دارد، چون در این حالت حکومت بر مردم آسان‌تر خواهد بود.

سومین بیت همین مضمون را در پیوند با فصل ۷٤ تکرار می‌کند: اگر رعیت در جستجوی زندگی‌ای غنی و ارجمند باشند، مرگ را خوار می‌شمارند. در شرایط آبادانی چنین جستجویی ممکن و معنادار می‌شود، و پیامدش آن است که رعیت به اجبار بیگاری «کارهای شگفت‌انگیز» نکند (بند اول فصل ۷٤). پس کل این شعر، که احتمالا از خامه‌ی ویراستار متن تراوش کرده، مخالفتی صریح است با چارچوب سیاست ایرانشهری که رضایت شهروندان (شادی مردم در کتیبه‌های هخامنشی) را ارج می‌نهد و آبادگری را وظیفه‌ی شاهنشاه می‌داند. جان کلام هم آن است که اگر مردم مرفه و شادکام باشند، زیاده‌خواه خواهند شد و سرکشی پیشه می‌کنند و دیگر نمی‌شود ازشان بیگاری کشید و بر رفتارشان مسلط بود.

بند آخری این فصل همین حرفها را احتمالا در ارجاع به شاه تکرار می‌کند:

«۷۵.۲: پس فقط مردی که سازنده‌ی هیچ زندگی‌ای نیست

زیرک‌تر از (کسی است که) زندگی را ارجمند می‌شمارد».

چنان که پیشتر دیدیم، «مرد» (فو) اغلب همتای «پادشاه مردم» به کار گرفته می‌شود. جمله می‌گوید که شاهی خوب است که زندگی‌های غنی و استوار برنمی‌سازد. یعنی دقیقا آنچه که شاهنشاهان هخامنشی می‌ستودند را طرد می‌کند. متن می‌گوید چنین شاهی زیرک‌تر از شاهنشاه پارسی است که زندگی را ارج می‌نهد.

بخش هفتاد و ششم: برگردان و زند فصل هفتاد و ششم

گفتار نخست: برگردان فصل هفتاد و ششم

人之生也柔弱，其死也堅強。

萬物草木之生也柔脆，其死也枯槁。

故堅強者死之徒，柔弱者生之徒。

是以兵強則不勝，木強則共。

強大處下，柔弱處上。

۷٦.۱: مردمان نرم و ناتوان زاده می‌شوند

آنها سفت و نیرومند می‌میرند

۷٦.۲: چیزهای بی‌شمار و علفها و درختان نیز نرم و شکننده زاده می‌شوند

آنها نیز خشک و پوسیده می‌میرند

۷٦.۳: بنابراین آنکس که سفت و نیرومند است، با مرگ همگام‌اند

نرم و ناتوان با زندگی همگام‌اند

۷٦.٤: پس اینطوری است که جنگاوران نیرومند بنا به قاعده یارای مقاومت ندارند

بنا به قاعده تناورترین درخت بریده می‌شود

۷٦.٥: نیرومند و بزرگ در پایین جای می‌گیرد

نرم و ناتوان بالاتر جای می‌گیرد.

فصل هفتاد و ششم از پنج بند به نثر تشکیل یافته است. بند نخست دو جمله دارد با شش و پنج کلمه:

人 (رِن: مردم، انسان) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 生 (شِنّ: بودن، زیستن، زادن، خام) 也 (یِئِه: نیز، همچنین، آنطور) 柔 (رُو: نرم، ظریف) 弱 (روئُو: ضعیف، شکننده، فرو دست)

其 (چی: او، آن) 死 (سْئِه: مردن، نفرین، هراس) 也 (یِئِه: نیز، همچنین، آنطور) 堅 (جیان: سخت، محکم، نیرومند) 強 (چیانگ: نیرومند، برتر)

یعنی: «مردمان نرم و ناتوان زاده می‌شوند/ آنها سفت و نیرومند می‌میرند».

بند دوم هم دو جمله دارد با این کلمات:

萬 (وان: بی‌شمار، ده هزار) 物 (وو: چیز) 草 (تْسائو: علف، گیاه، شتابزده) 木 (مو: درخت، چوب، تابوت) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 生 (شِنّ: بودن، زیستن، زادن، خام) 也 (یِئِه: نیز، همچنین، آنطور) 柔 (رُو: نرم، ظریف) 脆 (تْسوئی: شفاف، شکننده)

其 (چی: او، آن) 死 (سْئِه: مردن، نفرین، هراس) 也 (یِئِه: نیز، همچنین، آنطور) 枯 (کو: خشک، برهوت) 槁 (گئو: مرده، گندیده، پوسیده)

یعنی: «چیزهای بی‌شمار و علفها و درختان نیز نرم و شکننده زاده می‌شوند/ آنها نیز خشک و پوسیده می‌میرند».

بند سوم تک‌بیتی است با یک کلمه‌ی افزوده که در ادامه‌ی همین جملات قرار می‌گیرد و نشان می‌دهد که این فصل یکباره به دست ویراستار نوشته شده است:

故堅強者死之徒,

柔弱者生之徒。

故 (گو: پیر، قدیمی، بنابراین) 堅 (جیان: سخت، محکم، نیرومند) 強 (چیانگ: نیرومند، برتر) 者 (ژِه: پسوند صفت برتر؛ -تر/ -ترین، صفت فاعلی) 死 (سِئه: مردن، نفرین، هراس) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 徒 (تو: پا، سرباز پیاده، پیرو، برهنه، فقط)

柔 (رُو: نرم، ظریف) 弱 (روئُو: ضعیف، شکننده، فرو دست) 者 (ژِه: پسوند صفت برتر؛ -تر/ -ترین، صفت فاعلی) 生 (شِنّ: بودن، زیستن، زادن، خام) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 徒 (تو: پا، سرباز پیاده، پیرو، برهنه، فقط)

یعنی: «بنابراین آنکس که سفت و نیرومند است، با مرگ همگام‌اند/ نرم و ناتوان با زندگی همگام‌اند».

بند بعدی هم دو جمله دارد و به نثر است:

是 (شی: بودن، باشه) 以 (ای: پس) 兵 (بینگ: جنگ، اسلحه، سرباز) 強 (چیانگ: نیرومند، برتر) 則 (زِه: قانون، هنجار، مثال، رعایت کردنِ قاعده) 不 (بو: نه) 勝 (شِنگ: حریف بودن، مقاومت، کاملا)

木 (مو: درخت، چوب، تابوت) 強 (چیانگ: نیرومند، برتر) 則 (زِه: قانون، هنجار، مثال، رعایت کردنِ قاعده) 共 (گُنگ: معمول، شریک شدن، با هم)

یعنی: «پس اینطوری است که جنگاوران نیرومند بنا به قاعده یارای مقاومت ندارند/ بنا به قاعده تناورترین درخت بریده می‌شود».

بند پایانی تک بیتی است با قافیه‌ی سست:

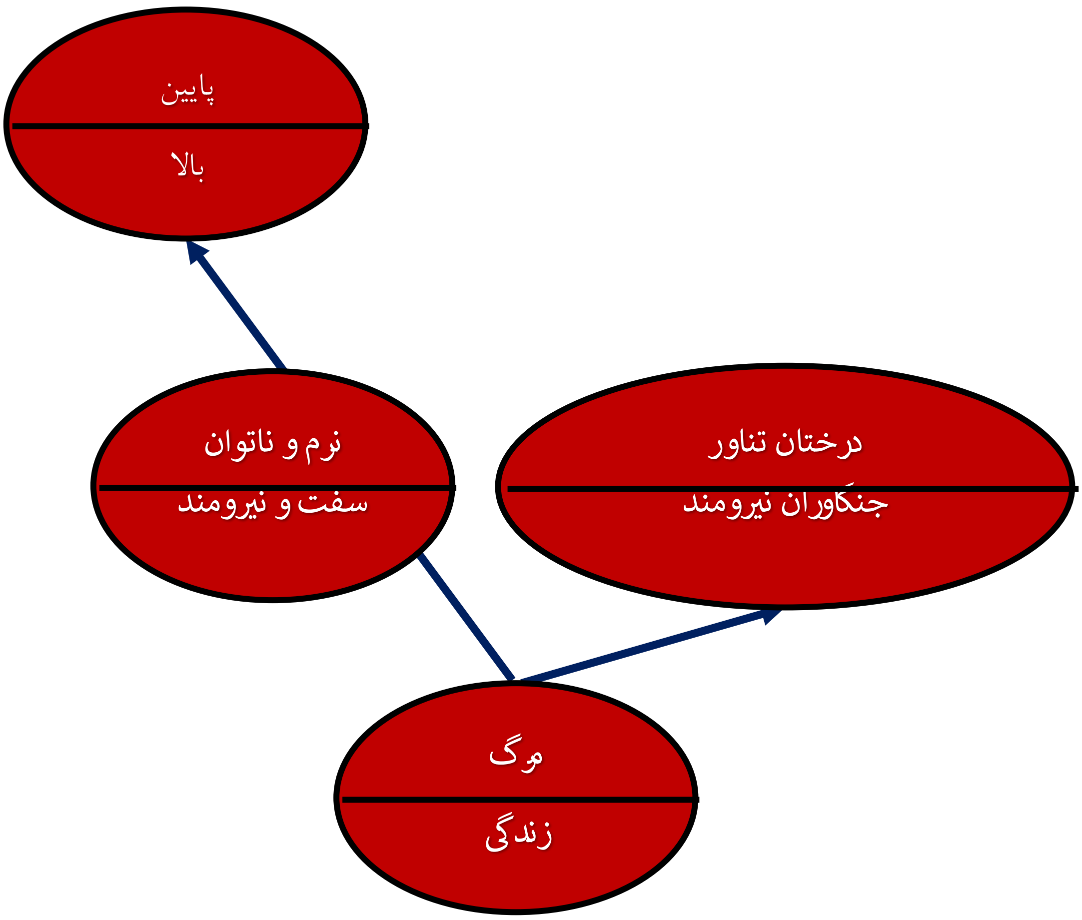
強大處下,

柔弱處上。

強 (چیانگ: نیرومند، برتر) 大 (دا: بزرگ، عظیم، بالغ، پدر) 處 (چو: اقامت گزیدن، استقرار، تنبیه، بکارت) 下 (شیا: پایین، فروپایه، بعدی)

柔 (رُو: نرم، ظریف) 弱 (روئُو: ضعیف، شکننده، فرو دست) 處 (چو: اقامت گزیدن، استقرار، تنبیه، بکارت) 上 (شانگ: بالا، برتر، مقدم، امپراتور)

یعنی: «نیرومند و بزرگ در پایین جای می‌گیرد/ نرم و ناتوان بالاتر جای می‌گیرد».



گفتار دوم: زند فصل هفتاد و ششم

این فصل مخالفتی است با ایده‌ی جنگجو، یعنی منِ نیرومند و استواری که توانایی دگرگون ساختن هستی را داشته باشد. سراسر گفتار یکپارچه است و احتمالا یکباره با قلم ویراستار نگاشته شده است. آماج اصلی آن هم مفهوم قدرت است. مضمونی که در متون پارسی باستان در قالب «خشَثَه» و در متون بعدی به صورت شهریاری ثبت شده و در شکل دینی‌اش امشاسپندی به اسم شهریور (یعنی بهترین قدرت) را نتیجه داده است. آغازگاه متن به مشاهده‌ای روزمره اشاره می‌کند:

«۷٦.۱: مردمان نرم و ناتوان زاده می‌شوند

آنها سفت و نیرومند می‌میرند

۷٦.۲: چیزهای بی‌شمار و علفها و درختان نیز نرم و شکننده زاده می‌شوند

آنها نیز خشک و پوسیده می‌میرند».

پس از آنجا که چیزها در زمان زاییده شدن جنین‌ها و جوانه‌ها و نوزادانی نرم و سست و لطیف هستند، معلوم است که این صفتها با زندگی پیوند دارند. در مقابل در زمان مرگ موجودات سخت و فرتوت و محکم شده‌اند، و بنابراین اینها با مرگ متناظر است:

«۷٦.۳: بنابراین آنکس که سفت و نیرومند است، با مرگ همگام‌اند

نرم و ناتوان با زندگی همگام‌اند».

منطق حاکم بر این نتیجه‌گیری البته جای چون و چرا دارد. چون جدا کردن صفتها از چیزهای حامل‌شان و منسوب کردن‌اش به صفتی دیگر در همان‌ها، از چارچوبی منطقی یا مستدل پیروی نمی‌کند. اما با خواندن همین جملات می‌توان به شهود مرکزی متن پی برد.

«۷٦.٤: پس اینطوری است که جنگاوران نیرومند بنا به قاعده یارای مقاومت ندارند

بنا به قاعده تناورترین درخت بریده می‌شود

۷٦.٥: نیرومند و بزرگ در پایین جای می‌گیرد

نرم و ناتوان بالاتر جای می‌گیرد».

دو بند پایانی فصل هفتاد و ششم نشان می‌دهد که موضوع بحث قاعده‌ای طبیعی یا بحثی در زیست‌شناسی نیست، و سخن از اخلاق و سیاست در میان است. آنچه که نیرومندتر است، سست و نرم است، نه استوار و محکم، و به همین خاطر بالاتر جای می‌گیرد. در مقابل جنگاوران ستیهنده و مقتدر و درختان تناور چون توجه دشمنان را به خود جلب می‌کنند، زودتر از پای می‌افتند. این مفاهیم دقیقا در برابر نگرش زرتشتی قرار می‌گیرد که به همین ترتیب جنگاور را به درخت سرو تشبیه می‌کند، اما هردو را به خاطر تناوری و استواری می‌ستاید. در برابر چارچوب اخلاق زرتشتی و سیاست ایرانشهری که ستاینده‌ی قدرت است، در این فصل با ارجمند شمردن خواری و پستی سر و کار داریم، و این شبیه است به آنچه که نیچه شالوده‌ی اخلاق بندگان‌اش می‌دانست.

بخش هفتاد و هفتم: برگردان و زند فصل هفتاد و هفتم

گفتار نخست: برگردان فصل هفتاد و هفتم

天之道，其猶張弓與？高者抑之，下者舉之；有餘者損之，不足者補之。

天之道，損有餘而補不足。

人之道，則不然，損不足以奉有餘。

孰能有餘以奉天下，唯有道者。

是以聖人為而不恃，功成而不處，其不欲見賢。

۷۷.۱:   راهی که آسمان دارد،

می‌شود آن را به کمانی کشیده به هنگام نبرد تشبیه کرد؟

آنچه والاتر است، خوار نگه داشته شده   آنچه فروپایه‌تر است، فراز آورده شده

آنچه زیاده فراوان است، کاسته شده   آنچه نابسنده است، افزوده شده

۷۷.۲: راهی که آسمان دارد:

کاستن از آنهاست که زیاده فراوان دارند

اما افزودن بر آنهاست که نابسنده‌اند

۷۷.۳: راهی که مردمان دارند

قاعده‌اش چنین نیست

کاستن از نابسندگان است

پس آنگاه باج دادن به (آنهایی است که) زیاده فراوان (دارند)

۷۷.٤: کیست که قدرتی زیاده فراوان داشته باشد، چندان که به هرچه زیر آسمان است باج دهد؟

فقط اوست که فراوان از راه برخوردار است

۷۷.۵: پس اینطوری است که پادشاه مردم عمل می‌کند اما (به کسی) تکیه نمی‌کند

به نتیجه می‌رسد اما (جایی) مستقر نمی‌شود

او میل ندارد که هوشمندی‌اش نمایان گردد.

فصل هفتاد و هفتم پنج بند نابرابر دارد. بند نخست پرسشی است دو جمله‌ای (天之道，其猶張弓與？) که پاسخش به صورت دو بیت شعر آمده است:

高者抑之，　　下者舉之；
有餘者損之，　不足者補之。

پرسش چنین است:

天 (تیان: آسمان) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 道 (دائو: راه)

其 (چی: او، آن) 猶 (یُو: میمون، شبیه، هنوز، مردد) 張 (ژآنگ: کشیدن، گشوده، عصبی، گستردن) 弓 (گُنگ: خمیده، کمان، تاق) 與 (یو: دادن، کمک، پیروی، جنگیدن، برگزیدن)؟

یعنی: « راهی که آسمان دارد،/ می‌شود آن را به کمانی کشیده به هنگام نبرد تشبیه کرد؟»

پاسخ از این کلمات تشکیل یافته است:

高 (گائو: بلند، والا) 者 (ژِه: پسوند صفت برتر؛ –تر/ –ترین، پسوند فاعلی) 抑 (یی: سرکوب کردن، پس زدن، عقب و پایین نگه داشتن) 之 (ژِه: داشتن، رفتن)

下 (شیا: پایین، فروپایه، بعدی) 者 (ژِه: پسوند صفت برتر؛ –تر/ –ترین، پسوند فاعلی) 舉 (جوئُو: برکشیدن، بالا آوردن، توصیه کردن، کردار) 之 (ژِه: داشتن، رفتن)

有 (یُوو: فراوان، داشتن) 餘 (یو: باقی‌مانده، بیش از، طول، نمک) 者 (ژِه: پسوند صفت برتر؛ –تر/ –ترین، پسوند فاعلی) 損 (سون: کاستن، صدمه زدن، از دست دادن) 之 (ژِه: داشتن، رفتن)

不 (بو: نه) 足 (زو: پا، رفتن، راضی کردن، فراوان، توقف، کاملا) 者 (ژِه: پسوند صفت برتر؛ –تر/ –ترین، پسوند فاعلی) 補 (بو: تعمیر کردن، التیام، افزایش، سود) 之 (ژِه: داشتن، رفتن)

یعنی: « آنچه والاتر است، خوار نگه داشته شده   آنچه فروپایه‌تر است، فراز آورده شده

آنچه زیاده فراوان است، کاسته شده   آنچه نابسنده است، افزوده شده».

بند دوم و سوم تقارنی با هم دارند و جمله‌هایی را در بر می‌گیرند که به نثر هستند، اما کلمات هم را به صورت موازی تکرار می‌کنند:

天之道，損有餘 而補不足。

人之道，則不然 損不足 以奉有餘。

نشانه‌های بند دوم چنین است:

天 (تیان: آسمان) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 道 (دائو: راه)

損 (سون: کاستن، صدمه زدن، از دست دادن) 有 (یُوو: فراوان، داشتن) 餘 (یو: باقی‌مانده، بیش از، طول، نمک) 而 (اِر: و، آنگاه، اما) 補 (بو: تعمیر کردن، التیام، افزایش، سود) 不 (بو: نه) 足 (زو: پا، رفتن، راضی کردن، فراوان، توقف، کاملا)

یعنی: «راهی که آسمان دارد:/ کاستن از آنهاست که زیاده فراوان دارند/ اما افزودن بر آنهاست که نابسنده‌اند».

کلمات بند سوم چنین است:

人 (رِن: مردم، انسان) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 道 (دائو: راه)

則 (زِه: قانون، هنجار، مثال، رعایت کردنِ قاعده) 不 (بو: نه) 然 (رَن: سوزاندن، به این شکل، اما، درست)

損 (سون: کاستن، صدمه زدن، از دست دادن) 不 (بو: نه) 足 (زو: پا، رفتن، راضی کردن، فراوان، توقف، کاملا)

以 (ای: پس) 奉 (فِنگ: دریافت کردن، خدمت، باج دادن) 有 (یُوو: فراوان، داشتن) 餘 (یو: باقی‌مانده، بیش از، طول، نمک)

یعنی: « راهی که مردمان دارند/ قاعده‌اش چنین نیست/ کاستن از نابسندگان است/ پس آنگاه باج دادن به (آنهایی است که) زیاده فراوان (دارند)».

بند چهارم از دو جمله‌ی منثور تشکیل یافته است:

孰 (شو: کسی، کی؟، چی؟) 能 (نِنگ: توانا، نیرو، توانستن، خرس-گوزن اساطیری) 有 (یُوو: فراوان، داشتن) 餘 (یو: باقی‌مانده، بیش از، طول، نمک) 以 (ای: پس) 奉 (فِنگ: دریافت کردن، خدمت، باج دادن) 天 (تیان: آسمان) 下 (شیا: پایین، فروپایه، بعدی)

唯 (وِئی: فقط، چون، گرچه) 有 (یُوو: فراوان، داشتن) 道 (دائو: راه) 者 (ژِه: پسوند صفت برتر؛ -تر/ -ترین، پسوند فاعلی)

یعنی: «کیست که قدرتی زیاده فراوان داشته باشد، چندان که به هرچه زیر آسمان است باج دهد؟/ فقط اوست که فراوان از راه برخوردار است».

بند پایانی این فصل سه جمله است، اما وزن و آهنگی دارد و می‌توان آن را به این ترتیب همچون شعری تک بیتی خواند با مقدمه‌ای و پی‌نوشتی:

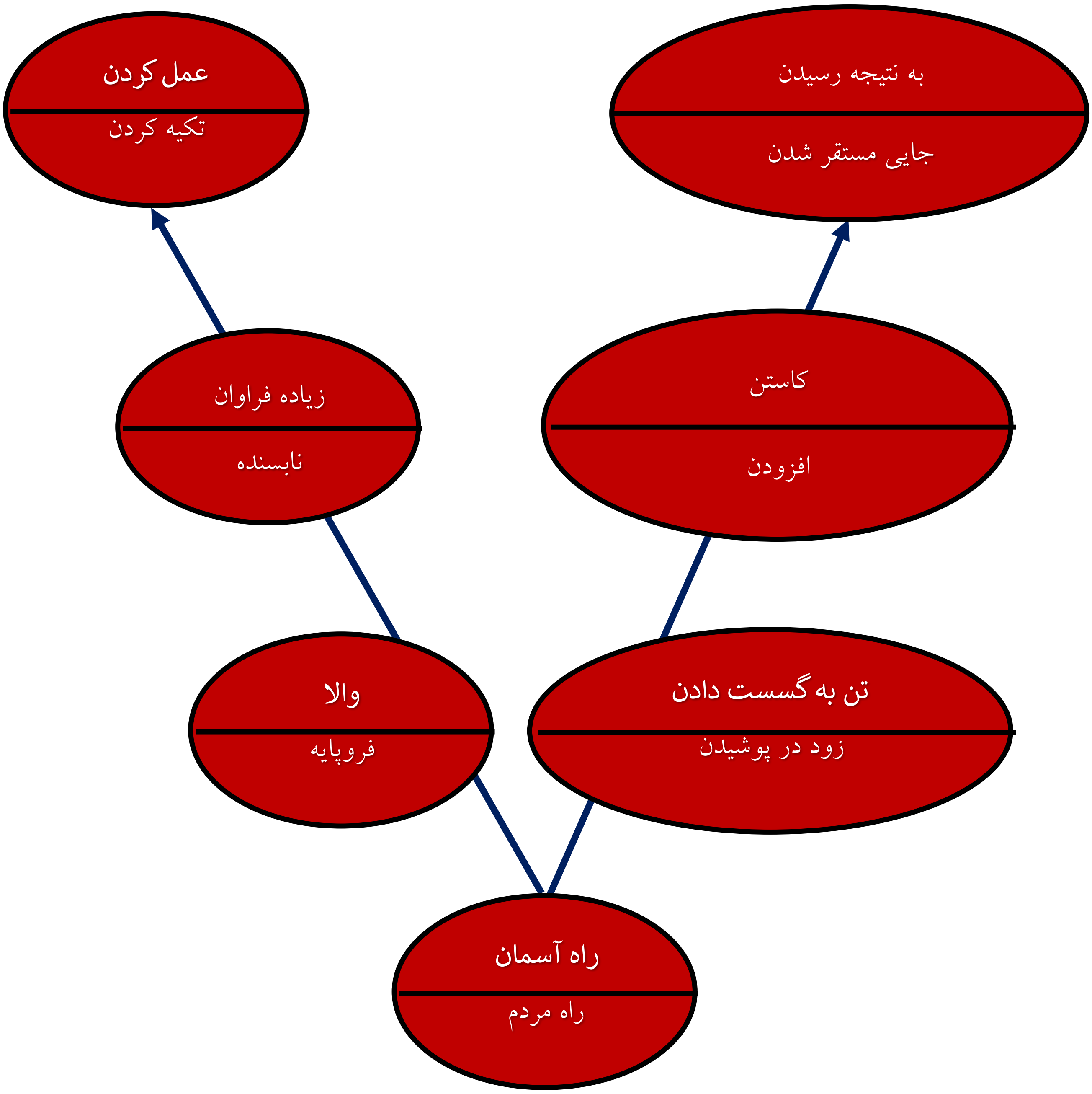
是以聖　　人為而不恃,
功成而不處,
其不欲見賢。

是 (شی: بودن، باشه) 以 (ای: پس) 聖 (شِنگ: دانایی، مقدس، نجیبزاده، پادشاه، خبره) 人 (رِن: مردم، انسان) 為 (وِی: کردن، ساختن، بودن) 而 (اِر: و، آنگاه، اما) 不 (بو: نه) 恃 (شی: اعتماد کردن، تکیه کردن)

功 (گُونگ: دستاورد، نتیجه) 成 (چِنگ: کامیابی، به دست آوردن، کامل، تبدیل شدن) 而 (اِر: و، آنگاه، اما) 不 (بو: نه) 處 (چو: اقامت گزیدن، استقرار، تنبیه، بکارت)

其 (چی: او، آن) 不 (بو: نه) 欲 (یو: قصد، میل) 見 (جیِه: دیدن، ملاقات) 賢 (شیَن: باهوش، زیرک، والامنش)

یعنی: «پس اینطوری است که پادشاه مردم عمل می‌کند اما (به کسی) تکیه نمی‌کند/ به نتیجه می‌رسد اما (جایی) مستقر نمی‌شود/ او میل ندارد که هوشمندی‌اش نمایان گردد».


عمل کردن
تکیه کردن
به نتیجه رسیدن
جایی مستقر شدن
زیاده فراوان
نابسنده
کاستن
افزودن
والا
فروپایه
تن به گسست دادن
زود در پوشیدن
راه آسمان
راه مردم

گفتار دوم: زند فصل هفتاد و هفتم

این فصل هم محتوایی درپیوسته با سیاست دارد. چنین می‌نماید که محور آن به مسئله‌ی دریافت باج و خراج از رعیت مربوط باشد. هرچند اغلب مترجمان به این موضوع بی توجه بوده‌اند و آن را همچون متنی فلسفی یا اخلاقی تفسیر کرده‌اند و گمان برده‌اند که متنی است در ستایش برابری و عدل.[1] این تصور از خواندن سطحیِ بند اول ناشی شده است:

«۷۷.۱: راهی که آسمان دارد،

می‌شود آن را به کمانی کشیده به هنگام نبرد تشبیه کرد؟

آنچه والاتر است، خوار نگه داشته شده　　　آنچه فروپایه‌تر است، فراز آورده شده

آنچه زیاده فراوان است، کاسته شده　　　آنچه نابسنده است، افزوده شده».

اما این بند ارتباطی با عدل و برابری مردمان ندارد. محتوای آن همان است که بارها در جاهای دیگر متن هم تکرار شده بود، و آن مخالفت با برتری‌جویی و والامنشی و گردن‌کشی انسانی است، در برابر نظم آسمان. یعنی محتوای آن از سویی به انکار محوریت «من» و والا شمردن او مربوط می‌شود، و از سوی دیگر به قبایل آریایی نیرومند و نظم

[1] Chen, 1989: 224.

ایرانشهری مربوط می‌شود که در آن دوران از نظر سیاسی و نظامی برتر و مقتدرتر از قلمرو چین بوده‌اند. دو بیت شعر که احتمالا هسته‌ی قدیمی و مرکزی فصل بوده، می‌گوید هرچه والاست در نهایت به پستی خواهد گرایید و چیزهای فروپایه و خوار ممکن است فرازمرتبه شوند. حدس من آن است که این شعر پیش از «دائو ده جینگ» در قالب زبانزدی وجود داشته و همتای «فواره چون بلند شود سرنگون شود» در پارسی بوده است. راوی آن را به خدمت گرفته و با افزودن جملاتی به ابتدایش، آن را قاعده‌ای دانسته که از راهِ آسمان بر می‌آید.

بند دوم توضیحی بیشتر در این مورد است و راوی آن را همچون نتیجه‌گیری‌ای به شعر افزوده است:

«۷۷.۲: راهی که آسمان دارد:

کاستن از آنهاست که زیاده فراوان دارند

اما افزودن بر آنهاست که نابسنده‌اند»

از اینجا معلوم می‌شود که شعر پیشاپیش وجود داشته، و راوی برای آن که محتوایش را در سخن خود جذب کند، یکبار با پیش‌درآمدی نقل‌اش کرده و بعد همان را بار دیگر باصراحت بیشتر صورتبندی کرده است. آنها که زیاده فراوان دارند، بر خلاف خوانش مرسوم، به اشراف و پادشاه اشاره نمی‌کند، چون کمی جلوتر می‌بینیم که راوی هوادار سلسله مراتب سنتی جامعه‌ی چینی است. این «زیاده فراوان داشتن» قاعدتا به بازرگانان ایرانی‌تبار یا رهبران قبایل آریایی اشاره می‌کند که در جاهای دیگر متن به ثروت و شکوه‌شان اشاره‌هایی منفی دیده می‌شود.

«۷۷.۳: راهی که مردمان دارند

قاعده‌اش چنین نیست

کاستن از نابسندگان است

پس آنگاه باج دادن به (آنهایی است که) زیاده فراوان (دارند)».

باید توجه داشت که اینجا هم راوی به «راه» اشاره می‌کند. آنان که کوشیده‌اند در چارچوبی کمونیستی این متن را همچون ستایشی از برابری و مساوات بفهمند، به این نکته توجه نکرده‌اند که نابرابری مطرح شده در این بند هم به «راه» منسوب شده است. راوی می‌گوید راه در دو سطحِ آسمان و مردم، دو قاعده‌ی متفاوت دارد. در سطح آسمان، آن گروهی از گردن‌کشان و والاتبارانی که زیاده فراوان دارند (بیگانگان باختری) را پست می‌سازد و «نابسندگان» (چینی‌های هان) را فراز می‌کشد. در سطح «مردم» (رِن: چینی‌ها) اما قاعده‌ی دیگری در کار است و نابسندگان که رعیت باشند، باید به آنها که زیاده فراوان دارند (اشراف و پادشاه) باج بپردازند. کلمه‌ی «فِنگ» (奉) که در اینجا چند بار تکرار شده معنای دقیق متن را روشن می‌سازد. این کلمه دقیقا به باج دادن و خراج پرداختنِ رعیت به حاکم اشاره می‌کند و به مناسبات درون جامعه‌ی طبقاتی چین اشاره دارد.

«۷۷.٤: کیست که قدرتی زیاده فراوان داشته باشد، چنذان که به هرچه زیر آسمان است باج دهد؟

فقط اوست که فراوان از راه برخوردار است».

در بند چهارم می‌بینیم که آن کسی که (در اندرون جامعه‌ی چینی) زیاده فراوان دارد و از مردم باج می‌گیرد، خودش هم باید به آسمان باج بدهد. این احتمالاً به آیین قربانی و اجرای مناسک پرستش خدایان اشاره دارد. یعنی می‌گوید آن شاهی سزاوار پرداخت خراج و انجام خدمت است، که خودش هم همین ارتباط را با آسمان برقرار کند و به این ترتیب از «راه» برخوردار باشد. این راه البته پلی است بین راه آسمان و راه مردم، و برای همین می‌گوید ک او از راه فراوان برخوردار است.

بند پایانی نشان می‌دهد که این شخص همان پادشاه است. یعنی خوانش ما درست بوده است. دو نوع قاعده در آسمان و بین مردم بر راه حاکم است، که باعث می‌شود آنها که زیاده فراوان دارند، در بیرون از قلمرو مردم (که به ارتباط بیگانگان باختری و آسمان مربوط می‌شود) در نهایت افول کنند، و همین گروه در درون دایره‌ی «مردم» به خاطر رعایت حق آسمان و برخورداری از راه، مشروعیت بیابند.

«۷۷.۵: پس اینطوری است که پادشاه مردم عمل می‌کند اما (به کسی) تکیه نمی‌کند

به نتیجه می‌رسد اما (جایی) مستقر نمی‌شود

او میل ندارد که هوشمندی‌اش نمایان گردد».

این جمله‌های آخر جای توجه دارد. پادشاه مردمی که اینجا تعریف شده، آشکارا نسخه‌ی چینی اقتدار سیاسی را صورتبندی می‌کند. اما او با سه ویژگی شناسانده شده است: بی‌اعتمادی و تکیه نکردن به دیگران، مستقر نشدن در جایی، و آشکار نکردن هوشمندی و استعداد. اینها با سه رکن سیاست هخامنشی‌ها ارتباط برقرار می‌کنند و واژگونه‌ی صریح آنها محسوب می‌شوند. چنان که مثلا در بیانیه‌های سیاسی داریوش بزرگ می‌خوانیم که او به مردم (کارَه) و پهلوانان برگزیده‌اش (شش همدست‌اش در کشتن گوماتا) تکیه می‌کند و پیمانی از جنس مهر با ایشان دارد، و به خاطر ساختن شهرها و مراکز استقراری باشکوه به خود می‌بالد، و در کتیبه‌ی نقش رستم تاکید می‌کند که استعدادها و هنرهایی چشمگیر داشته است. ویژگی‌هایی که در این بند پایانی برای پادشاه برشمرده شده، متضاد است با مهر و شهرسازی و فرهمندی، که ارکان مشروعیت شاهنشاه در ایران‌زمینِ همان دوران بوده‌اند.

سه جمله‌ی مورد نظر را می‌توان مقایسه کرد با این کتیبه‌های هخامنشی:

«به نتیجه می‌رسد اما جایی مستقر نمی‌شود» در برابر «شاه خشایار گوید: به خواست اهورامزدا این دالان تمام سرزمین‌ها را من ساختم. بسیار (ساختمان) خوب دیگر در این (سرزمین) پارس ساخته شد که من ساختم و پدر من ساخت. هربنایی که دیده می‌شود، همه را به خواست اهورامزدا ساختیم».[1] مفهوم «ساختن» و «آبادانی» که در «دائو ده جینگ» به شدت طرد شده، در این کتیبه و متن‌های فراوان دیگر پارسی باستان مدام تکرار می‌شود.

[1] نبشته‌ی خشایارشا در تخت جمشید، XPa، بند سوم، ۱۱–۱۷ (کنت، ۱۳۸٤: ٤۷۹).

همچنین « او میل ندارد که هوشمندی‌اش نمایان گردد» را باید در برابر این جمله‌ی داریوش بزرگ در نقش رستم قرار داد که: «ای مرد، بکوش تا آگاه سازی که من چگونه‌ام، هنرهایم چه بوده است، برتری‌ام چگونه بوده است...».[1] داریوش این جمله را پس از برشمردن توانمندی‌های خویش می‌گوید، و در اصل انگاره‌ای دقیق از شاهنشاه در مقام انسان آرمانی را در کتیبه‌ی گور خود نویسانده است. این اسناد حدود صد و پنجاه سال پیش از دوران لائو تسه‌ی فرضی نوشته شده و شواهدی فراوان داریم که نشان می‌دهد قبایل آریایی مقیم ختای و ختن و ترکستان اندکی بعد با محتوای این سخن آشنا بوده و مضمون‌های وابسته بدان را در هنر و آیین خویش بازنمایی می‌کرده‌اند. از این رو قدری عجیب است که کسی متوجه تضاد صریح و نقطه به نقطه‌ی این دو متن نشده و این را در نیافته که انگار راوی «دائو ده جینگ» هنگام نگارش این جملات در حال مخالفت با گفتمانی مشهور و جا افتاده بوده است.

[1] نبشته‌ی داریوش در نقش رستم، DNb، بند نهم، ۵۰–۵۵ (کنت، ۱۳۸٤: ٤۵۷).

بخش هفتاد و هشتم: برگردان و زند فصل هفتاد و هشتم

گفتار نخست: برگردان فصل هفتاد و هشتم

天下莫柔弱於水，而攻堅強者莫之能勝，其無以易之。
弱之勝強，柔之勝剛，天下莫不知，莫能行。
是以聖人云：受國之垢，是謂社稷主；受國不祥，是謂天下王。
正言若反。

۷۸.۱: در زیر آسمان هیچ چیز نرمتر و ناتوان‌تر از آب نیست

اما وقتی (آب) هجوم می‌برد، آنچه که سخت و نیرومند است این قدرت را ندارد که حریفش شود

پس او (آب) هیچ ملایمتی ندارد

۷۸.۲: ناتوان حریفِ نیرومند می‌شود   نرم حریفِ سخت می‌شود

در زیر آسمان هیچ‌کس این را نمی‌داند

(کسی) قدرتِ اجرا کردنش را ندارد

۷۸.۳: پس اینطوری است که پادشاه مردم چنین می‌گوید:

تاب این را دارم که کشور پرفساد باشد

اینطوری است که پادشاه، خدای خاک و خدای غله خوانده می‌شود

(چون) تاب این را دارد که کشور نگون‌بخت باشد

اینطوری است که (پادشاه) قهرمان (دنیای) زیر آسمان خوانده می‌شود

۷۸.٤: هرچند سخن سرراست ناسازگون می‌نماید.

فصل هفتاد و هشتم کتاب «دائو ده جینگ» به نسبت کوتاه است و تنها چهار بند دارد. بند نخست سه جمله‌ی نثر است:

天 (تیان: آسمان) 下 (شیا: پایین، فروپایه، بعدی) 莫 (مُو: نه) 柔 (رُو: نرم، ظریف) 弱 (روئُو: ضعیف، شکننده، فرو دست) 於 (یو: در، با، از) 水 (شوئِه: آب، مایع، رودخانه)

而 (اِر: و، آنگاه، اما) 攻 (گُنگ: حمله کردن، انتقاد، ترتیب کاری را دادن) 堅 (جیان: سخت، محکم، نیرومند) 強 (چیانگ: نیرومند، برتر) 者 (ژِه: پسوند صفت برتر؛ -تر/ -ترین، پسوند فاعلی) 莫 (مُو: نه) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 能 (نِنگ: توانا، نیرو، توانستن، خرس-گوزن اساطیری) 勝 (شِنگ: حریف بودن، مقاومت، کاملا)

其 (چی: او، آن) 無 (وو: نه، هیچ) 以 (ای: پس) 易 (یی: آسان، مهربان) 之 (ژِه: داشتن، رفتن)

یعنی: «در زیر آسمان هیچ چیز نرمتر و ناتوان‌تر از آب نیست/ اما وقتی (آب) هجوم می‌برد، آنچه که سخت و نیرومند است این قدرت را ندارد که حریفش شود/ پس او (آب) هیچ ملایمتی ندارد».

بند دوم یک بیت شعر است که با دو جمله‌ی نثر همراه شده است:

弱之勝強，　　柔之勝剛，
天下莫不知，莫能行。

弱 (روئُو: ضعیف، شکننده، فرودست) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 勝 (شِنگ: حریف بودن، مقاومت، کاملا) 強 (چیانگ: نیرومند، برتر)

柔 (رُو: نرم، ظریف) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 勝 (شِنگ: حریف بودن، مقاومت، کاملا) 剛 (گانگ: محکم، سخت، نیرومند)

天 (تیان: آسمان) 下 (شیا: پایین، فروپایه، بعدی) 莫 (مُو: نه) 不 (بو: نه) 知 (تْسی: دانش، آموزاندن)

莫 (مُو: نه) 能 (نِنگ: توانا، نیرو، توانستن، خرس-گوزن اساطیری) 行 (شینگ: رفتن، اجرا کردن، خوب بودن)

یعنی: «ناتوان حریفِ نیرومند می‌شود　　نرم حریفِ سخت می‌شود/
در زیر آسمان هیچ‌کس این را نمی‌داند/ (کسی) قدرتِ اجرا کردنش را ندارد».

بند سوم هم شعری است در پنج مصراع که سه مصراع فردش پنج کلمه و دو مصراع زوجش چهار کلمه دارند:

是以聖人云：　受國之垢，
是謂社稷主；　受國不祥，
是謂天下王。

是 (شی: بودن، باشه) 以 (ای: پس) 聖 (شِنگ: دانایی، مقدس، نجیبزاده، پادشاه، خبره) 人 (رِن: مردم، انسان) 云 (یون: گفتن: سخن)

受 (شو: دریافت کردن، تاب آوردن، رنج بردن، کنار آمدن) 國 (گوئُو: سرزمین، دولت، پایتخت) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 垢 (گو: کثافت، غبار، شرم)

是 (شی: بودن، باشه) 謂 (وِی: گفتن) 社 (شِه: خدای خاک، معبد خدای خاک، خاندان) 稷 (جی: خدای غله، گیاه ثعلب) 主 (چو: صاحب، سرور، مهمان، شما، امپراتور)

受 (شو: دریافت کردن، تاب آوردن، رنج بردن) 國 (گوئُو: سرزمین، دولت، پایتخت) 不 (بو: نه) 祥 (شیَنگ: بختِ خوب، طالع سعد)

是 (شی: بودن، باشه) 謂 (وِی: گفتن) 天 (تیان: آسمان) 下 (شیا: پایین، فروپایه، بعدی) 王 (وانگ: شاه، قهرمان، بزرگمرد)

یعنی: « پس اینطوری است که پادشاه مردم چنین می‌گوید:

تاب این را دارم که کشور پرفساد باشد

اینطوری است که پادشاه، خدای خاک و خدای غله خوانده می‌شود

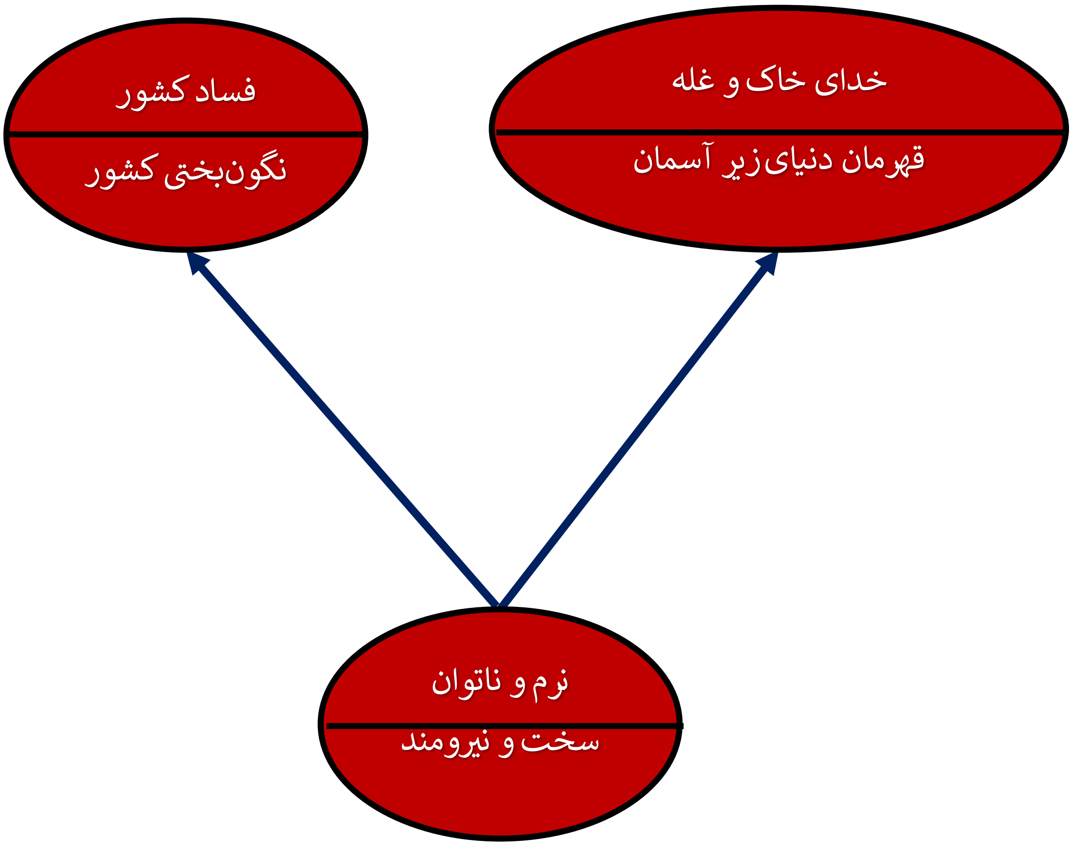
(چون) تاب این را دارد که کشور نگون‌بخت باشد

اینطوری است که (پادشاه) قهرمان (دنیای) زیر آسمان خوانده می‌شود».

آخرین بند تک جمله‌ایست چهار کلمه‌ای:

正 (ژِنگ: مستقیم، راست، زیبا، منظم) 言 (یَن: گفتن، بحث، اعلام) 若 (روئو: تو، او، مطیع، اگر) 反 (فَن: برعکس، تکرار، شورش، مخالفت، انعکاس)

یعنی: «هرچند سخن سرراست ناسازگون می‌نماید».


فساد کشور
نگون‌بختی کشور
خدای خاک و غله
قهرمان دنیای زیر آسمان
نرم و ناتوان
سخت و نیرومند

گفتار دوم: زند فصل هفتاد و هشتم

این فصل بیانیه‌ای شگفت‌انگیز است که سیاست چینی را در مقام پادگفتمانی صریح در برابر سیاست ایرانشهری تعریف می‌کند. این که چگونه مترجمان و مفسران موفق شده‌اند این متن صریح و روشن را نادرست بخوانند و نامربوط تفسیر کنند، جای توجه بسیار دارد. بند نخست این فصل بنا به روش مرسوم کتاب، سخن را از تمثیلی آسان‌یاب و دم‌دستی آغاز می‌کند:

«۷۸.۱: در زیر آسمان هیچ چیز نرمتر و ناتوان‌تر از آب نیست

اما وقتی (آب) هجوم می‌برد، آنچه که سخت و نیرومند است این قدرت را ندارد که حریفش شود

پس او (آب) هیچ ملایمتی ندارد».

بحث بر سر آن است که «دائو ده جینگ» با مفهوم قدرت مشکل دارد و می‌کوشد از خواری و فروپایگی و ضعف دفاع کند. از این رو پدیده‌هایی مثل سیلاب برایش ارزشی نمادین دارد. چرا که در جریان سیل، آب که نرمترین چیز است، بر خانه‌ها و مردمان نیرومند غلبه می‌کند و ویرانی و مرگ و میر به بار می‌آورد. این اقتدار مرگبار آب به امری جادویی برگردانده شده است. چون می‌خوانیم که چیزهای سخت و نیرومند فاقد «نِنگ» (能) برای غلبه بر آن هستند و این قدرتی جادویی و فراطبیعی است که با زورمندی و نیروهای عادی تفاوت دارد.

بند دوم همین مثال را قدری بسط می‌دهد و می‌گوید غلبه‌ی نرم بر سخت و ناتوان بر زورمند یک قاعده‌ی آسمانی است:

«۷۸.۲: ناتوان حریفِ نیرومند می‌شود نرم حریفِ سخت می‌شود

در زیر آسمان هیچ‌کس این را نمی‌داند

(کسی) قدرتِ اجرا کردنش را ندارد».

از بند سوم است که اصل بحث آغاز می‌شود. چون تازه از اینجاست که راوی از تمثیل‌اش نتیجه‌گیری‌ای سیاسی می‌کند:

«۷۸.۳: پس اینطوری است که پادشاه مردم چنین می‌گوید:

تاب این را دارم که کشور پرفساد باشد

اینطوری است که پادشاه، خدای خاک و خدای غله خوانده می‌شود

(چون) تاب این را دارد که کشور نگون‌بخت باشد

اینطوری است که (پادشاه) قهرمان (دنیای) زیر آسمان خوانده می‌شود».

این بندی شگفت‌انگیز است. چون اگر کسی کتیبه‌های پارسی باستان معاصر این متن را خوانده باشد، فوری در می‌یابد که در اینجا انگار بیانیه‌ای هخامنشی واژگونه شده است. البته چنین می‌نماید که هیچ یک از مترجمان «دائو ده جینگ» متن‌های مهم معاصر با این اثر را نخوانده‌اند، چون هریک به شکلی اغلب سطحی محتوای تکان‌دهنده‌ی این جملات را رفع و رجوع کرده‌اند و همه چیز را به ستایش طبیعت و ضرورت قبول متضادها و شبیه اینها برگردانده‌اند. در حالی که این شعر ربطی به این حرفها ندارد. بلکه متنی است که انگار برای ریشخند، شبیه به بیانیه‌های شاهنشاهان هخامنشی آغاز می‌شود. «پادشاه مردم چنین می‌گوید:» همسان است با «داریوش شاه چنین می‌گوید:». باید

توجه داشت که این نوع صورتبندی فرمان‌های شاهانه در آن دوران در چین رواج نداشته و این بخش از «دائو ده جینگ» تا جایی که من دیده‌ام اولین بار است که این جمله‌بندی برای ابلاغ حکمی شاهانه به کار گرفته می‌شود.

اما محتوای این حکم است که جای بحث دارد. چون واژگونه‌ی سخن داریوش و شاهنشاهان هخامنشی است. «داریوش شاه گوید: ...کام من این نیست که زورمند به ناتوان ستم کند و نیز کام من این نیست که ناتوان به زورمند ستم ورزد»[۱] و «داریوش شاه گوید: تو که از این پس شاه خواهی شد، مردی که دروغ‌زن باشد یا زشت‌کار باشد را دوست مگیر، آنان را سخت مجازات کن...».[۲] در بند سوم این فصل اما پادشاه مردم می‌گوید که کشور باید در فساد غرق باشد و نگون‌بخت، و شاه نباید این وضعیت را درمان کند، بلکه باید با آن کنار بیاید و آن را تاب بیاورد. این تعبیر «تاب آوردن» البته ملایم‌ترین ترجمه‌ایست که می‌توان از کلمه‌ی «شو» (受) داشت. چون این کلمه «دریافت کردن و پذیرفتن» و «رنجاندن» هم معنی می‌دهد، و اگر این دلالتها را هم در نظر بگیریم، چنین می‌نماید که خودِ پادشاه مردم است که فساد و نگون‌بختی کشور را رقم می‌زند، و چنین هم نیست که تنها با عارضه‌ای بیرونی طرف باشد و آن را تاب بیاورد.

این بند بنابراین سیاست چینی مورد نظر «دائو ده جینگ» را با صراحتی کم‌نظیر صورتبندی می‌کند. روشن است که این نظم سیاسی دلخواه مردم نیست و توصیه بدان غیر اخلاقی می‌نماید. شاید به این خاطر است که جمله‌ی پایانی این فصل چنین است: (۷۸.٤: هرچند سخن سرراست ناسازگون می‌نماید». عبارتی که شاید بعدتر نسخه‌برداری و شارحی در گوشه‌ی فصل نوشته و کم کم به اصل متن وارد شده باشد.

---

[1] نبشته‌ی نقش رستم DNb، بند هشتم، ۵–۱۱ (کنت، ۱۳۸٤: ٤٥٦).

[2] نبشته‌ی بیستون DB، بند ٦٤، ٦٧–٦٩ (کنت، ۱۳۸٤: ٤۳۵).

بخش هفتاد و نهم: برگردان و زند فصل هفتاد و نهم

گفتار نخست: برگردان فصل هفتاد و نهم

和大怨，必有餘怨；安可以為善？是以聖人執左契，而不責於人。
有德司契，無德司徹。
天道無親，常與善人。

۷۹.۱ با نفرت بزرگ آشتی کن

همیشه نفرتی بیشتر متوجهت خواهد بود

پس کجای این ممکن است خوب باشد؟

پس اینطوری است که پادشاه مردم حساب و کتابهای پراکنده‌اش را نگه می‌دارد

اما بی آن که مردم را کتک بزند

۷۹.۲: مامور مالیاتی فضیلت دارد

مامور غصب اموال هیچ فضیلتی ندارد

۷۹.۳: راه آسمان هیچ صمیمیتی (با کسی) ندارد

(اما) به آدمهای خوب پیوسته یاری می‌رساند.

این فصل تنها سه بند دارد و به نسبت کوتاه است. بند نخست جمله‌ایست طولانی و منثور در قالب پرسش و پاسخ:

和 (هِه: بستن، صلح، مهربان، گرم) 大 (دا: بزرگ، عظیم، بالغ، پدر) 怨 (یوَن: نفرت داشتن، شکایت کردن)

必 (بی: قطعا، همیشه، اجبار) 有 (یُوو: فراوان، داشتن) 餘 (یو: باقی‌مانده، بیش از، طول، نمک) 怨 (یوَن: نفرت داشتن، شکایت کردن)

安 (آن: رام، آسوده، راضی، مناسب، کجا؟ چی؟) 可: (کْئو: قید امکان: شاید که...، ممکن است که...) 以 (ای: پس) 為 (وِی: کردن، ساختن، بودن) 善 (شان: خوب، درست، مهربان، مردن)؟

是 (شی: بودن، باشه) 以 (ای: پس) 聖 (شِنگ: دانایی، مقدس، نجیبزاده، پادشاه، خبره) 人 (رِن: مردم، انسان) 執 (ژی: نگه داشتن، حفاظت) 左 (زوئُو: چپ، شرق، انحراف، پراکنده، غلط) 契 (چی: قرارداد، حساب و کتاب کردن، تراشیدن، خُتن)

而 (اِر: و، آنگاه، اما) 不 (بو: نه) 責 (زِه: درخواست، بازپرسی، کتک زدن، بدهی) 於 (یو: در، با، از) 人 (رِن: مردم، انسان)

یعنی: «با نفرت بزرگ آشتی کن/ همیشه نفرتی بیشتر متوجهت خواهد بود/ پس کجای این ممکن است خوب باشد؟/ پس اینطوری است که پادشاه مردم حساب و کتابهای پراکنده‌اش را نگه می‌دارد/ اما بی آن که مردم را کتک بزنند».

برخی از مترجمان مثل چن این جمله‌ی آخر را چنین برگردانده‌اند که «فرزانه حساب و کتابهای چپ را حفظ می‌کند. او دیگران را سرزنش نمی‌کند». که بی معناست. روشن است که «چی» (契) به قرار و مدارهای مالی و حساب و کتاب مالیاتی مربوط می‌شود و بنابراین «زوئو» (左) که صفت آن است باید به پراکنده بودن‌اش اشاره کند. در جمله‌ی بعدی هم «زِه» (責) یعنی به زور طلبیدن و کتک زدن و استنطاق کردن که اینجا آشکارا به مالیات گرفتن غارتگرانه و زورگویانه اشاره دارد. اینها هم نشان می‌دهد که فاعل داستان پادشاه مردم است و نه فرزانه که این دومی ربطی به این حرفها پیدا نمی‌کند.

بند دوم یک بیت شعر است:

有德司契,

無德司徹。

有 (یُوو: فراوان، داشتن) 德 (دِه: فضیلت، مهربانی، ذهن) 司 (سی: مدیریت، استیلا، افسر) 契 (چی: قرارداد، حساب و کتاب کردن، تراشیدن، خُتن)

無 (وو: نه، هیچ) 德 (دِه: فضیلت، مهربانی، ذهن) 司 (سی: مدیریت، استیلا، افسر) 徹 (چِه: نفوذ، رسوخ، فشردن)

یعنی: «مامور مالیاتی فضیلت دارد/ مامور غصب اموال هیچ فضیلتی ندارد».

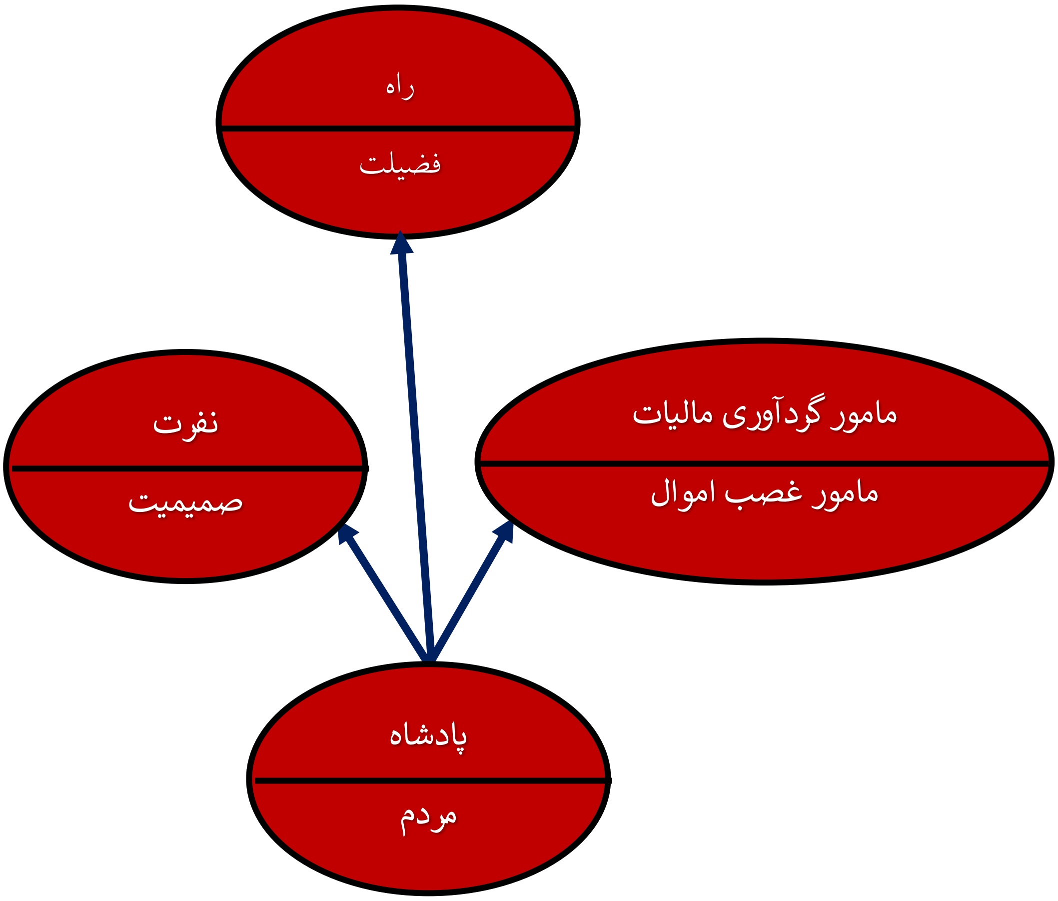
در این بند دو نوع مامور دولتی در برابر هم مطرح شده‌اند. یکی‌شان «سی چی» (司契) است که با توجه به بند پیشین باید مامور مالیاتی ترجمه شود، و او کسی است که خراج و باج معلوم و مشخصی را از رعیت می‌گیرد. دومی که «سی چِه» (司徹) خوانده شده احتمالا همان است که با کتک زدن اموال رعیت را می‌گیرد و اسمش را می‌شود

«افسر نفوذی، مامور رسوخ کردن (به خانه‌ی مردم)» ترجمه کرد. این کسی است که احتمالا از طرف حاکم برای غصب اموال رعیت فرستاده می‌شده، و این خارج از چارچوب باج و خراج و مالیات مرسوم بوده است.

واپسین بند نیز دو جمله‌ی چهار کلمه‌ای دارد:

天 (تیان: آسمان) 道 (دائو: راه) 無 (وو: نه، هیچ) 親 (چین: صمیمی، خویشاوند، ازدواج، بوسیدن، درست) 常 (چآنگ: اصیل، ماندگار) 與 (یو: دادن، کمک، پیروی، جنگیدن، برگزیدن) 善 (شان: خوب، درست، مهربان، مردن) 人 (رِن: مردم، انسان)

یعنی: «راه آسمان هیچ صمیمیتی (با کسی) ندارد/ (اما) به آدمهای خوب پیوسته یاری می‌رساند».



گفتار دوم: زند فصل هفتاد و نهم

این فصل هم از بخش‌هایی است که با تخیل فراوان و با فاصله‌ای چشمگیر از کلمات متن فهمیده و ترجمه شده است. روشن است که متن به شیوه‌ی مالیات‌گیری پادشاه مربوط می‌شود و در رده‌ی بخش‌های سیاست‌نامه‌ایِ «دائو ده جینگ» می‌گنجد. از این رو این تفسیر که «این فصل مانند فصل پیش می‌گوید که نیکی حقیقی را با بخشش بی‌دریغ و عذر پذیرفتن تعریف می‌کند...»[1] غلط آشکار است.

کلیدی که مفهوم بندهای این فصل را روشن می‌سازد، کلمه‌ی «یون» (怨) است که بیش از باقی کلیدواژه‌ها در این فصل تکرار شده است. بند نخست معنایی کمابیش صریح دارد:

«۷۹.۱: با نفرت بزرگ آشتی کن

همیشه نفرتی بیشتر متوجهت خواهد بود

پس کجای این ممکن است خوب باشد؟

پس اینطوری است که پادشاه مردم حساب و کتابهای پراکنده‌اش را نگه می‌دارد

اما بی آن که مردم را کتک بزند».

دومین جمله را اغلب چنین برگردانده‌اند که «نفرتی بیشتر خواهی داشت». اما این خوانش با بافت متن سازگار نیست. موضوع آشکارا شاهی است که دارد حساب و کتاب می‌کند و می‌خواهد از رعیتش مالیات بگیرد. نفرت در

[1] Chen, 1989: 226.

این حالت آشکارا به رعیت مربوط می‌شود و نه پادشاه. رعیت‌اند که به خاطر غارت اموال‌شان از پادشاه نفرت دارند، نه برعکس. از این رو آن نفرتی که در جمله‌ی صریح اول باید پادشاه بپذیرد و با آن کنار بیاید، حسی است که رعایایش درباره‌اش دارند. پس معنای جمله‌ی دوم هم آن است که «نفرتی بیشتر متوجه پادشاه خواهد بود». جمله‌ی سوم نشان می‌دهد که این خوانش درست است. چون اگر خودِ پادشاه موضوع نفرت نبود، تردید در خوب بودن این وضعیت و این که این حالت نفرت‌انگیزنده بد است، مطرح نمی‌شد.

از آخرین جمله بر می‌آید که یکی از شیوه‌های گرفتن مالیات، غصب اموال مردم با ضرب و شتم‌شان بوده است، و شواهد تاریخی زیادی هم در این مورد داریم. چون رعیت کشاورز چینی در وضعیتی نزدیک به بردگی زندگی می‌کرده‌اند و مالکیت استواری بر زمین و محصول خود نداشته‌اند. پس بند اول به روشنی به شاه توصیه می‌کند که مالیاتش را بگیرد و در عین حال زیادی هم مردم را آزار ندهد و کتک نزند. در نهایت هم این را بپذیرد که منفور خلق خواهد بود. در بند بعدی دلیل سفارش به کتک نزدن مردم شرح داده شده است:

«۷۹.۲: مامور مالیاتی فضیلت دارد

مامور غصب اموال هیچ فضیلتی ندارد».

این جمله بسیار مهم است. چون نشان می‌دهد که کلمه‌ی فضیلت با سیاست درباری ارتباط داشته است. ما امروز نمی‌دانیم «سی چی» و «سی چه» در دوران نگارش این کتاب چه منصب‌هایی بوده‌اند و چه وظایفی بر عهده‌شان بوده است. اما حدس من آن است که اینها دو جور مامور گرفتن مالیات را نشان می‌دهند که یکی‌شان با زبان خوش و مصالحه و دیگری با زور و آزار دادن اموال رعیت را می‌گرفته است. راوی می‌گوید اولی فضیلت دارد و دومی ندارد. بنابراین احتمالا کلمه‌ی فضیلت بر خلاف آنچه درباره‌ی «ارته/ اشه» در ایران می‌بینیم، دلالتی اخلاقی و فلسفی نداشته، و به مردم‌داری و ملایمت سروران در ارتباط با بندگان‌شان اشاره داشته باشد.

بند پایانی هم بسیار مهم است، چون به راه هم اشاره کرده و بنابراین در این بافت درباری و دیوانی ارتباط میان «دائو» و «دهِ» را درمی‌یابیم:

«۷۹.۳: راه آسمان هیچ صمیمیتی (با کسی) ندارد

(اما) به آدمهای خوب پیوسته یاری می‌رساند».

پس راه به رعایت عدل و داد و نرمخویی با رعیت حکم نمی‌کند، چون با کسی خویشاوندی و صمیمیت ندارد و درباره‌ی رنجهایی که بر بردگان می‌رود بی‌تفاوت است. با این حال به آدمهای خوب یاری می‌رساند. یعنی اگر رعیت خوب هستند، بهتر است درباره‌شان سختگیری نشود.

بخش هشتادم: برگردان و زند فصل هشتادم

گفتار نخست: برگردان فصل هشتادم

小國寡民。使有什伯之器而不用；使民重死而不遠徙。
雖有舟輿，無所乘之，雖有甲兵，無所陳之。
使民復結繩而用之，甘其食，美其服，安其居，樂其俗。
鄰國相望，雞犬之聲相聞，民至老死，不相往來。

۸۰.۱:   کشوری که کوچک باشد و مردمی کم‌شمار داشته باشد

اگر از جوخه‌های مسلح فراوان خان‌ها (یا دسته‌های ده‌تایی و صدتایی سرباز) هم برخوردار باشد، باز فایده‌ای ندارد

باید در رعیت هراسی گران از مرگ برانگیخت، تا به دوردستها کوچ نکنند.

۸۰.۲:	اگرچه زورق‌ها و گاری‌های بسیاری دارند	با گردونه‌ی چهار اسبه هیچ جا نمی‌روند

اگرچه زره و سلاح فراوان دارند	هیچ جا نمایش‌شان نمی‌دهد.

۸۰.۳:	بگذار مردم بارها بر طنابهایشان گره بزنند، زمانی که (همچون یادآور) از آن استفاده می‌کنند.

خوراک‌شان شیرین است	جامه‌شان زیباست

خانمان‌شان پرآسایش است	شادمانه موسیقی می‌نوازند.

۸۰.٤:	کشور همسایه چندان نزدیک است که می‌شود تماشایش کرد

صدای سگ‌ها و مرغ‌هایی که دارند به گوش می‌رسد

رعیت (باید) به سن پیری برسند و بمیرند

بی آن که به آن سو رفت و آمد کنند.

فصل هشتادم چهار بند دارد که هریک به نسبت طولانی هستند. بند اول سه جمله دارد:

小 (شیائو: کوچک، ریز، مختصر) 國 (گوئُو: سرزمین، دولت، پایتخت) 寡 (گوا: کم، تنها، بیوه، بی‌مزه) 民 (مین: مردم، شخص)

使 (شی: نظم، ساختن، روا دانستن، برخوردار شدن) 有 (یُوو: فراوان، داشتن) 什 (شی: ده‌تایی، جوخه) 伯 (بای: عموی بزرگ، برادر بزرگ، خان) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 器 (چی: ابزار، اندام، استعداد) 而 (ارِ: و، آنگاه، اما) 不 (بو: نه) 用 (یُونگ: استفاده کردن، به کار گرفتن، خوردن)

使 (شی: نظم، ساختن، روا دانستن، برخوردار شدن) 民 (مین: مردم، شخص، رعیت) 重 (ژُنگ: سنگین، جدی، مقدار زیاد) 死 (سِئه: مردن، نفرین، هراس) 而 (ار: و، آنگاه، اما) 不 (بو: نه) 遠 (یوآن: دور، غریبه، برجسته) 徙 (شی: هجرت کردن، کوچ)

یعنی: «کشوری که کوچک باشد و مردمی کم‌شمار داشته باشد/ اگر از جوخه‌های مسلح فراوان خان‌ها (یا دسته‌های ده‌تایی و صدتایی سرباز) هم برخوردار باشد، باز فایده‌ای ندارد/ باید در رعیت هراسی گران از مرگ برانگیخت، تا به دوردستها کوچ نکنند».

بند دوم شعری است دو بیتی با مصراع‌های چهارکلمه‌ای:

雖有舟輿,　　　無所乘之,
雖有甲兵,　　　無所陳之。

雖 (سوئی: اگرچه، با این که...) 有 (یُوو: فراوان، داشتن) 舟 (ژوو: زورق) 輿 (یو: گاری، عمومی)

無 (وو: نه، هیچ) 所 (سوئُو: جا، مکان) 乘 (شِنگ: گردونه‌ی چهار اسبه، سالنامه) 之 (ژِه: داشتن، رفتن)

雖 (سوئی: اگرچه، با این که...) 有 (یُوو: فراوان، داشتن) 甲 (جیَه: صدف، غلاف، پوشش، ناخن، نخستین) 兵 (بینگ: جنگ، اسلحه، سرباز)

無 (وو: نه، هیچ) 所 (سوئُو: جا، مکان) 陳 (چِن: نمایش دادن، توضیح دادن) 之 (ژِه: داشتن، رفتن)

یعنی: « اگرچه زورق‌ها و گاری‌های بسیاری دارند　　　با گردونه‌ی چهار اسبه هیچ جا نمی‌روند

اگرچه زره و سلاح فراوان دارند　　　هیچ جا نمایش‌شان نمی‌دهد».

بند سوم از یک جمله‌ی آغازین و شعری دوبیتی با مصراع‌های کوتاه سه کلمه‌ای تشکیل شده است:

使民復結繩而用之,
甘其食,　　美其服,

安其居,　　樂其俗。

使 (شی: نظم، ساختن، روا دانستن، برخوردار شدن) 民 (مین: مردم، شخص) 復 (فو: برگشتن، تکرار کردن) 結 (جیِه: گره، بستن، محکم کردن، انتها) 繩 (شِنگ: طناب، بستن، محدود کردن) 而 (اِر: و، آنگاه، اما) 用 (یُونگ: استفاده کردن، به کار گرفتن، خوردن) 之 (ژِه: داشتن، رفتن)

甘 (گان: شیرین، رغبت) 其 (چی: او، آن) 食 (شی: خوردن، نوشیدن)

美 (مِئی: زیبا، خوشمزه، خوب، ستایش کردن) 其 (چی: او، آن) 服 (فو: لباس، پوشیدن، صرف کردن، پذیرش)

安 (آن: رام، آسوده، راضی، مناسب، کجا؟ چی؟) 其 (چی: او، آن) 居 (جو: منزل گزیدن، مستقر شدن، ماندن، دعوی کردن)

樂 (یوئِه: موسیقی، نواختن، ساز) 其 (چی: او، آن) 俗 (سو: عامیانه، عادت، ارزان، شادمان)

یعنی: « بگذار مردم بارها بر طنابهایشان گره بزنند، زمانی که (همچون یادآور) از آن استفاده می‌کنند.

خوراک‌شان شیرین است　　　جامه‌شان زیباست

خانمان‌شان پرآسایش است　　　شادمانه موسیقی می‌نوازند».

بند پایانی از چهار جمله تشکیل شده است:

鄰 (لین: همسایه، مجاورت) 國 (گوئُو: سرزمین، دولت، پایتخت) 相 (شیانگ: دیدن، با هم، به سوی) 望 (وَنگ: دیدن، تماشا، خیره شدن، امید، شهرت)

雞 (جی: مرغ، روسپی، نره) 犬 (چوان: سگ) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 聲 (شِنگ: صدا، آوازه، پیام، بیان کردن) 相 (شیانگ: دیدن، با هم، به سوی) 聞 (وِن: شنیدن، بو کشیدن، انتقال یافتن، خبر، مشهور)

民 (مین: مردم، شخص، رعیت) 至 (ژی: رسیدن، حد، حداکثر) 老 (لائو: پیر، ارشد، باتجربه، احترام) 死 (سِئه: مردن، نفرین، هراس)

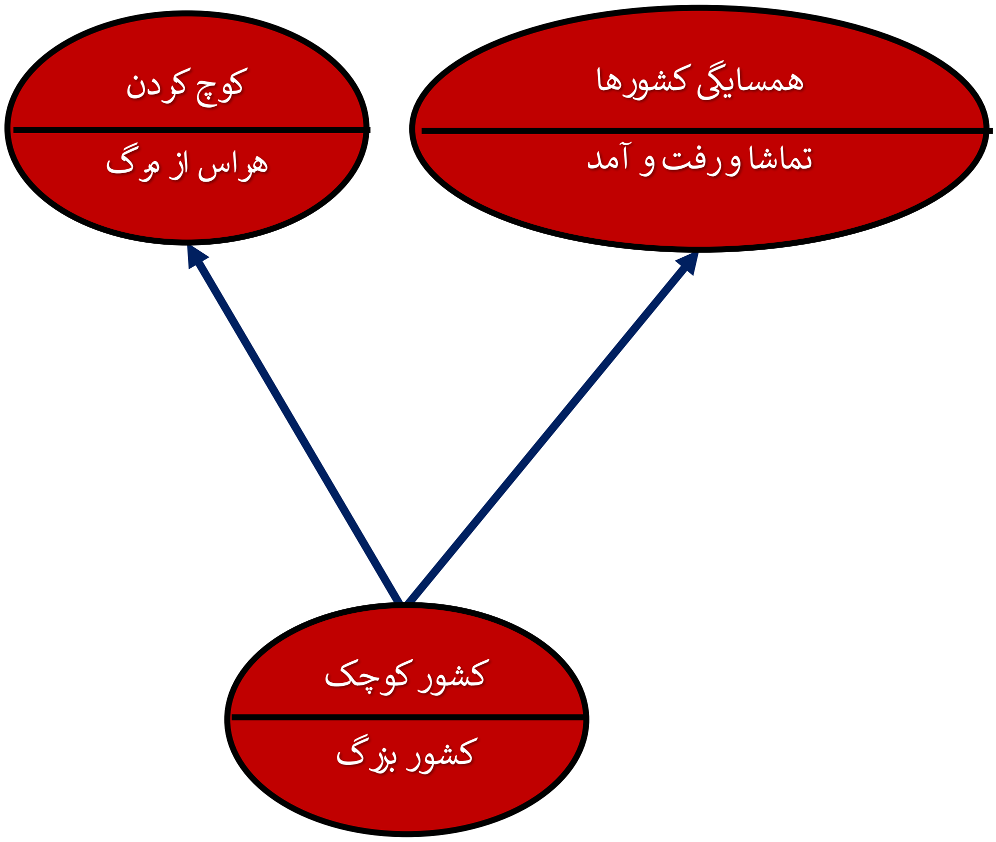
不 (بو: نه) 相 (شیانگ: دیدن، با هم، به سوی) 往 (وآنگ: رفتن، به سوی، گذشته) 來 (لَی: آمدن، رسیدن، رخ دادن، آینده)

یعنی: « کشور همسایه چندان نزدیک است که می‌شود تماشایش کرد

صدای سگ‌ها و مرغ‌هایی که دارند به گوش می‌رسد

رعیت (باید) به سن پیری برسند و بمیرند

بی آن که به آن سو رفت و آمد کنند».



گفتار دوم: زند فصل هشتادم

کتاب «دائو ده جینگ» از این نظر به فصوص‌الحکم ابن عربی شباهت دارد که هرچه به پایانش نزدیکتر می‌شویم، سخن صریحتر و شفاف‌تر بیان می‌شود. انگار نویسنده با علم به این که کارش در حال اتمام است، با دقت و برندگی بیشتری حرف دل خود را زده باشد. فصل هشتادم هم یکی از این بخش‌هاست که خوانش این کتاب از متن را تایید می‌کند. چون در اینجا اشاره‌هایی روشن هست به کشوری در همسایگی قلمرو تدوین «دائو ده جینگ»، که قاعدتا باید ایران هخامنشی باشد.

فصل با توصیفی آغاز می‌شود که انگار به خودِ سرزمین زادگاه لائو تسه‌ی فرضی اشاره می‌کند:

«۸۰.۱: کشوری که کوچک باشد و مردمی کم‌شمار داشته باشد

اگر از جوخه‌های مسلح فراوان خان‌ها (یا دسته‌های ده‌تایی و صدتایی سرباز) هم برخوردار باشد، باز فایده‌ای ندارد

باید در رعیت هراسی گران از مرگ برانگیخت، تا به دوردستها کوچ نکنند».

سرزمین ژو که زادگاه متن «دائو ده جینگ» است، امیرنشین کوچکی بوده در چین مرکزی، مشرف به مناطق پهناور باختری‌ای که در اختیار آریایی‌ها بوده است. این قلمرو بی‌شک کشوری کوچک بوده با مردمی کم‌شمار. متن می‌گوید حتا اگر چنین کشوری سربازان زیادی هم داشته باشد، باز هم ناتوان خواهد بود. دلیل این ناتوانی آن است که مردمی کم‌شمار در آن زندگی می‌کنند. بنابراین باید از کوچیدن رعیت به سرزمینهای دیگر جلوگیری کرد. ترفندی

که این جابجایی جمعیتی را مهار می‌کند، «ترساندن از مرگ» است. مفهومی که در فصل‌های گذشته بارها تکرار می‌شد و همچون ابزاری عملیاتی در دست پادشاه مردم قرار داشت.

دو بند بعدی، توصیفی است از کشور همسایه که احتمالا رعیت به آن سو می‌گریخته‌اند:

«۸۰.۲: اگرچه زورق‌ها و گاری‌های بسیاری دارند   با گردونه‌ی چهار اسبه هیچ جا نمی‌روند

اگرچه زره و سلاح فراوان دارند   هیچ جا نمایش‌شان نمی‌دهد.

این توصیف بسیار بیانگر و مهم است. چون نشان می‌دهد که آن کشور همسایه‌ای که موضوع بحث است، در باختر قرار گرفته و سرزمین‌های آریایی‌نشین را منظور دارد. حدس من آن است که در این شعر مصراعهای فرد به چین و مصراعهای زوج به ترکستان و ختای و ختن اشاره کند. یعنی کل دوبیتی توصیف یک منطقه نیست، بلکه تمایز میان دو قلمرو همسایه را گوشزد می‌کند.

سرزمینی که گاری و زورق زیاد داشته، احتمالا قلمرو چینی‌های هان در شرق بوده است، که رودخانه‌های بیشتری دارد و در زمان تدوین «دائو ده جینگ» ابزار ترابری چرخ‌دارش گاری بوده است. در مقابل به رسم همسایگانی اشاره شده که با گردونه‌ی چهار اسبه تاخت و تاز می‌کنند، و اینها قبایل آریایی هستند. توضیح آن که اسب به دست ایرانی‌های باستانی رام شد و گردونه‌ی تندروی جنگی که با چهار اسب کشیده می‌شد هم جنگ‌افزاری مخوف و مرگبار بوده که آریایی‌ها در میانه‌ی هزاره‌ی دوم پ.م اختراعش کردند. هم این گردونه و هم پرورش اسب قرنها بعدتر به قلمرو چین وارد شد و در زمان نگارش «دائو ده جینگ» گردونه‌ی چهار اسبه ابزاری شگفت‌انگیز و بیگانه می‌نمود که به ایرانی‌تبارهای باختری تعلق داشت و تنها نمونه‌هایی انگشت‌شمار از آن همچون تحفه‌ای و چیزی شگفت به قلمرو چین وارد شده بود.

سلاح و زره فراوان داشتن احتمالا در هردو قلمروی هان‌ها و آریایی‌ها مصداق داشته است. با این حال در این دوران سلاح و زره آهنین در انحصار آریایی‌ها بوده و چینی‌ها همچنان در عصر مفرغ به سر می‌برده‌اند. تنها

گروهی که با سلاح و زره حرکت می‌کردند اما از جنگیدن پرهیز داشته‌اند هم کاروانهای بازرگانی ایرانیان بوده‌اند. بنابراین بیت دوم هم احتمالا به تمایزی میان هان‌ها و آریایی‌ها اشاره می‌کند. هان‌ها سلاح و زره دارند، و نمایش‌اش می‌دهند. در حالی که آریایی‌ها چنین نمی‌کنند.

بند سوم کشور همسایه را توصیف می‌کند و این بار چنین می‌نماید که انگار داریم بندهایی از «رام‌یشت» و «مهریشت» اوستا را می‌خوانیم:

«۸۰.۳: بگذار مردم بارها بر طناب‌هایشان گره بزنند، زمانی که (همچون یادآور) از آن استفاده می‌کنند.

خوراک‌شان شیرین است   جامه‌شان زیباست

خانمان‌شان پرآسایش است   شادمانه موسیقی می‌نوازند».

نخستین جمله که به نثر است، توضیحی است درباره‌ی شعر که احتمالا راوی نوشته است. شعر اما به نظر می‌رسد قدیمی‌تر باشد و احتمالا زبانزدی بوده در وصف کشور همسایه که در آن هنگام بر سر زبان‌ها بوده است. گره زدن بر نخ برای به یاد سپردن چیزها، سنتی چینی است و بنابراین نخستین جمله به مردم هان اشاره می کند. جمله به شکلی استعاری می‌گوید بگذار مردم این را به یاد داشته باشند که مردم کشور همسایه خوراک شیرین و جامه‌ی زیبا و خانه‌های آسوده و موسیقی‌های شادمانه دارند. این چهار ویژگی که برشمرده شده، هم به دلایل باستان‌شناختی و هم به دلایل متنی وجه تمایز تمدن ایرانی و چینی بوده است. شیرینی که در اصل از کاشت نیشکر و تولید شکر ناشی می‌شود، در این دوران مزه‌ای در انحصار ایرانیان بوده است. تا قرنها بعد نیز اوضاع همچنین است. یعنی عملا تا قرن شانزدهم و هفدهم میلادی تنها در ایران است که شکر ماده‌ای خوراکی (و نه دارو) است و شیرینی مزه‌ای رایج و مرسوم در خوراک‌هاست. در چین شیرینی مزه‌ای دور و کمیاب و دارویی بوده که از میوه و تا حدودی عسل به دست می‌آمده و به خوراک پخته شده چفت و بست نمی‌شده است.

جامه‌های زیبا نیز چنین وضعیتی دارند. داده‌های بازمانده از گورهای سکاها در ترکستان نشان می‌دهد که لباسهای ایرانی در آن دوران به شکلی قیاس ناپذیر زیباتر و پیچیده‌تر از پوشاک چینی بوده است. مفهوم «خانمان‌های پرآسایش» هم کلیدواژه‌ایست که بارها در اوستا تکرار شده و انگار نوعی گرته‌برداری از سنت‌های سکایی و تخاری باشد. جالب آن که نواختن موسیقی هم معنادار است و سازهای اصلی موسیقی –به ویژه سازهای زهی که در بزمها کاربرد دارند– از ایران به ترکستان و از آنجا به میان چینی‌ها انتقال یافته است. بنابراین از بند سوم برمی‌آید که منظور از کشور همسایه، که انگار در برابر کشور کوچک چینی (قلمرو ژو)، بزرگ هم هست، ایران باشد.

«۸۰.٤: کشور همسایه چندان نزدیک است که می‌شود تماشایش کرد

صدای سگ‌ها و مرغ‌هایی که دارند به گوش می‌رسد

رعیت (باید) به سن پیری برسند و بمیرند

بی آن که به آن سو رفت و آمد کنند».

از این بندها چنین بر می‌آید که منظور از کشور همسایه ترکستان و ختای و ختن است، و نه خودِ کشور ایران هخامنشی. یعنی سرزمین‌های ایرانی‌نشین پیرامونیِ دولت پارسی مورد نظر متن است. آنجاست که هم‌مرز با قلمرو چینی‌نشین است و صدای مرغ و سگ از دو سو به گوش همسایگان می‌رسد. جمله‌ی سوم را اغلب توصیفی ترجمه کرده‌اند. یعنی نوشته‌اند «رعیت به حد سن پیری می‌رسد و می‌میرد...». اما به نظرم جمله باید تجویزی باشد. چون ابتدای متن هم به همین شکل آغاز شده بود. سخن بر سر آن است که هرچند قلمرو همسایه چنین نزدیک است و دم دست، اما رعیت باید از کوچیدن منع شود و به زمین‌های رعیتی چسبیده باقی بماند و به سمت کشور همسایه آمد و شد نکند.

بخش هشتاد و یکم: برگردان و زند فصل هشتاد و یکم

گفتار نخست: برگردان فصل هشتاد و یکم

信言不美，美言不信。

善者不辯，辯者不善。

知者不博，博者不知。

聖人不積，既以為人己愈有，既以與人己愈多。

天之道，利而不害；聖人之道，為而不爭。

۸۱.۱: سخن راست، زیبا نیست — سخن زیبا، راست نیست

آنکس که خوب است، بحث و دعوا ندارد — آن که بحث و دعوا دارد، خوب نیست

آن که داناست، غنی نیست — آنکه غنی‌ست، دانا نیست.

۸۱.۲: پادشاه مردم مال و منال جمع نمی‌کند

پس در عمل آنقدرها دارد (که بتواند) مردم خودش را مدیریت کند

پس در عمل حتا بیشتر از مقداری دارد (که لازم است تا) به مردم خودش کمک برساند.

۸۱.۳: راهی که آسمان می‌پیماید سودمند است، اما آسیب نمی‌رساند

راهی که پادشاه مردم می‌پیماید عمل کردن است، اما ستیزه جستن نیست

فصل هشتاد و یکم آخرین بخش از کتاب «دائو ده جینگ» است. سه بند نخست آن بر اساس نقطه‌گذاری استانده، در اصل بیت‌هایی پیاپی از شعری یکپارچه است. از این رو همه را در یک بند می‌گنجانم و یک‌جا ترجمه می‌کنم:

信言不美,　　美言不信。
善者不辯,　　辯者不善。
知者不博,　　博者不知。

信 (شین: راست، درست، باور، پیام) 言 (یَن: گفتن، بحث، اعلام) 不 (بو: نه) 美 (مِئی: زیبا، خوشمزه، خوب، ستایش کردن)

美 (مِئی: زیبا، خوشمزه، خوب، ستایش کردن) 言 (یَن: گفتن، بحث، اعلام) 不 (بو: نه) 信 (شین: راست، درست، باور، پیام)

善 (شان: خوب، درست، مهربان، مردن) 者 ژِه: پسوند صفت برتر؛ -تر/ -ترین، صفت فاعلی) 不 (بو: نه) 辯 (بیَن: بحث، نزاع)

辯 (بیَن: بحث، نزاع) 者 ژِه: پسوند صفت برتر؛ -تر/ -ترین، صفت فاعلی) 不 (بو: نه) 善 (شان: خوب، درست، مهربان، مردن)

知 (تْسی: دانش، آموزاندن) 者 ژِه: پسوند صفت برتر؛ -تر/ -ترین، صفت فاعلی) 不 (بو: نه) 博 (بُو: فراوان، پهناور، قمار کردن، ثروتمند)

博 (بُو: فراوان، پهناور، قمار کردن، ثروتمند) 者 ژِه: پسوند صفت برتر؛ -تر/ -ترین، صفت فاعلی) 不 (بو: نه) 知 (تْسی: دانش، آموزاندن)

یعنی: « سخن راست، زیبا نیست سخن زیبا، راست نیست

آنکس که خوب است، بحث و دعوا ندارد آن که بحث و دعوا دارد، خوب نیست

آن که داناست، غنی نیست آنکه غنی‌ست، دانا نیست».

بندم دوم به حساب ما (بند چهارم متن استانده) از یک جمله‌ی مقدماتی و شعری تک‌بیتی با مصراع‌های بلند هفت کلمه‌ای تشکیل یافته است:

聖人不積,

既以為人己愈有,

既以與人己愈多。

聖 (شِنگ: دانایی، مقدس، نجیبزاده، پادشاه، خبره) 人 (رِن: مردم، انسان) 不 (بو: نه) 積 (جی: ذخیره کردن غله، انباشتن، جمع بستن، طولانی)

既 (جی: تا حالا، همچنین، هردو، بالفعل) 以 (ای: پس) 為 (وِی: کردن، ساختن، بودن) 人 (رِن: مردم، انسان) 己 (جی: خود، شخص، خویش) 愈 (یو: بیشتر) 有 (یُوو: فراوان، داشتن)

既 (جی: تا حالا، همچنین، هردو، بالفعل) 以 (ای: پس) 與 (یو: دادن، کمک، پیروی، جنگیدن، برگزیدن) 人 (رِن: مردم، انسان) 己 (جی: خود، شخص، خویش) 愈 (یو: بیشتر) 多 (دووُ: خیلی، بیشتر)

یعنی: « پادشاه مردم مال و منال جمع نمی‌کند

پس در عمل آنقدرها دارد (که بتواند) مردم خودش را مدیریت کند

پس در عمل حتا بیشتر از مقداری دارد (که لازم است تا) به مردم خودش کمک برساند».

بند پایانی هم شعری دوبیتی است که مصراع اولش یک کلمه کم دارد:

天之道,　　利而不害 ;

聖人之道,　　為而不爭。

天 (تیان: آسمان) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 道 (دائو: راه)

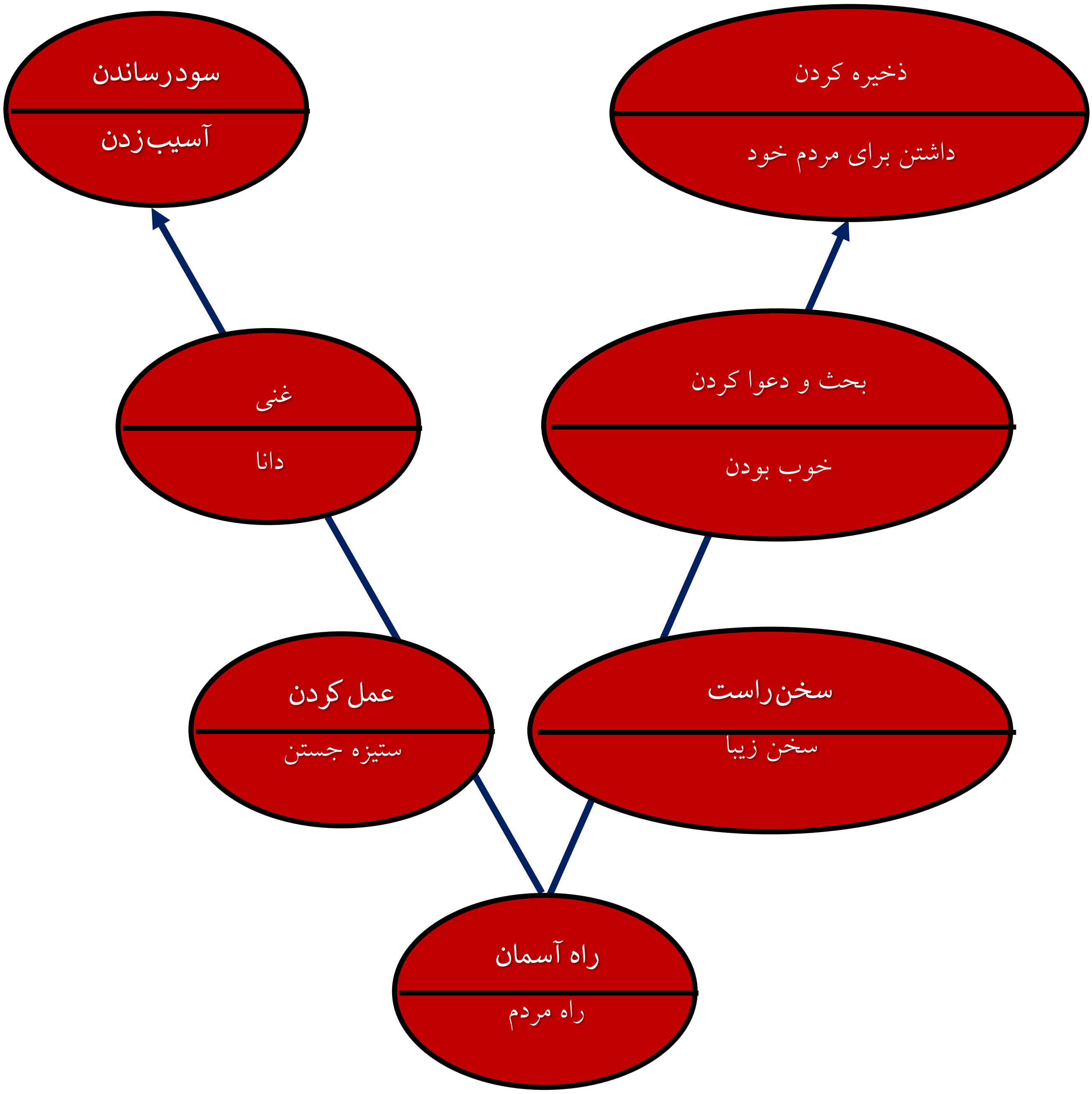
利 (لی: سود، کامیابی، تیز) 而 (اِر: و، آنگاه، اما) 不 (بو: نه) 害 (هَی: زخمی کردن، باعث شدن، کشتن، خطرناک)

聖 (شِنگ: دانایی، مقدس، نجیبزاده، پادشاه، خبره) 人 (رِن: مردم، انسان) 之 (ژِه: داشتن، رفتن) 道 (دائو: راه)

為 (وِی: کردن، ساختن، بودن) 而 (اِر: و، آنگاه، اما) 不 (بو: نه) 爭 (ژِنگ: دعوا کردن، ستیزه، نقص)

یعنی: « راهی که آسمان می‌پیماید　　سودمند است، اما آسیب نمی‌رساند

راهی که پادشاه مردم می‌پیماید　　عمل کردن است، اما ستیزه جستن نیست».


سودرساندن
آسیب‌زدن
ذخیره کردن
داشتن برای مردم خود
غنی
دانا
بحث و دعوا کردن
خوب بودن
عمل کردن
ستیزه جستن
سخن‌راست
سخن زیبا
راه آسمان
راه مردم

گفتار دوم: زند فصل هشتاد و یکم

این فصل اغلب همچون اندرزی نیکخواهانه برای بذل و بخشش شاهانه و کناره‌گیری وی از امور مالی فهمیده شده است. اما محتوای متن به نظرم چنین نیست. نخست آن که آغازگاه آن، به دفاعی جدلی از محتوای کل کتاب شباهت دارد، که با توجه به جای گرفتن‌اش در پایان‌بندی متن دور از انتظار هم نیست:

«۸۱.۱: سخن راست، زیبا نیست — سخن زیبا، راست نیست
آنکس که خوب است، بحث و دعوا ندارد — آن که بحث و دعوا دارد، خوب نیست
آن که داناست، غنی نیست — آنکه غنی‌ست، دانا نیست».

به روشنی می‌گوید که آنچه در کتاب بیان شده راست است، و چون راستی نازیباست، این سخنان هم ممکن است زشت بنمایند. این نشانگر آن است که اندرزهای لائو تسه‌ی فرضی به پادشاه مردم از دید مخاطبانش غیراخلاقی و زشت می‌نموده، و اینها قاعدتا کسانی بوده‌اند که به نظریه‌ای اخلاقی و فلسفی درباره‌ی زیبایی و نیکی تکیه می‌کرده‌اند. نظریه‌ای که در آن دوران تنها مرجعش نگرش زرتشتی–ایرانشهری بوده است. این نگرش مقابل در ضمن مدعی دانش و پرورنده‌ی علوم گوناگون بوده است، و از روشی مستدل و منطقی برای بحث بهره می‌برده است. چنان که درباره‌ی مغان ثبت شده و در متون عبرانی و یونانی و رومی و پارسی باستان توصیفی یکدست و همسان از شیوه‌ی فعالیت نمایندگان این نگرش به دست می‌دهد. در دومین جمله آمده که هرکس درباره‌ی این موضوع‌ها بحث کند آدم خوبی

نیست، و هرکس دانشمند باشد، از این ثروت (آموزه‌ی دائو) بهره‌مند نخواهد شد. یعنی جالب است که نماینده‌ی کیش دائویی هنگام رویارویی با رقیب، پرهیز از بحث و گفتگوی مستدل و ناسازگاری با دانایی را پیشاپیش پذیرفته است.

اما اصل سخن، بند دوم است. این بند در واقع به اقتصاد دربار مربوط می‌شود:

«۸۱.۲: پادشاه مردم مال و منال جمع نمی‌کند

پس در عمل آنقدرها دارد (که بتواند) مردم خودش را مدیریت کند

پس در عمل حتا بیشتر از مقداری دارد (که لازم است تا) به مردم خودش کمک برساند».

این بندها را طوری خوانده‌اند که انگار موضوع بحث ارتباط شاه و رعیت است. در حالی که چنین نیست. رعیت (مین) اصلا در این جا غایب است. در مقابلش به ارتباط «پادشاه مردم» با «مردم خودش» (رِن جی: 人己) اشاره شده است. از اینجا برمی‌آید که مفهوم «رِن» در برابر «مین» قرار می‌گرفته است. مترجمان اروپایی هردوی این کلمه‌ها را «انسان» را «مردم» ترجمه کرده‌اند. در حالی که اینها دلالتهایی متفاوت دارند. «مین» به معنای توده‌ی مردم و رعیت کشاورز است، و «رن» به دیوانسالاران و درباریان و اعیان اشاره می‌کند. به همین خاطر لقب «پادشاه مردم» جای توجه دارد. چون تنها اعیان را داخل آدم حساب می‌کند و به رعیت هیچ اشاره‌ای ندارد. رعیت کشاورز در معادلات سیاسی چین وارد نمی‌شوند، چون از حقوق سیاسی و مدنی بی‌بهره‌اند و در وضعیتی نزدیک به بردگی زندگی می‌کنند.

بنابراین وقتی می‌خوانیم که شاه مال و منال جمع نمی‌کند، منظور این نیست که از رعیت مالیات نمی‌گیرد. بلکه اشاره به غصب اموال اشراف است. شاه به قدر کافی ثروتمند هست که بتواند مخارج دربار خود را بپردازد. چرا که پیشاپیش از مالیات برخوردار بوده است. او آنقدرها ثروت دارد که بتواند «مردم خودش» یعنی اعیان و اشراف وابسته به خود و درباریانش را پیرامون خود حفظ کند و در صورت لزوم یاری‌شان کند.

«۸۱.۳: راهی که آسمان می‌پیماید سودمند است، اما آسیب نمی‌رساند

راهی که پادشاه مردم می‌پیماید عمل کردن است، اما ستیزه جستن نیست».

آخرین بند هم تکرار سخنی است که پیشتر آمده بود، با این گوشزد که «پرهیز از ستیزه» به خودداری از درگیری و کشمکش با اشراف و «مردم خودش» مربوط می‌شود، و نه صلح‌جویی و پرهیز از خشونت در هر شکل، که تفسیر رایج از متن است، و به گمانم نادرست.

واژه‌نامه

«یو» (欲) به معنای قصد و آرزو و میل است.

«یُوو» (有) در بافتهای متنی گوناگون «داشتن، فراوان، و حضور داشتن» را می‌رساند.

«ژِه» (之) به معنای داشتن/ او/ رفتن

«شی» (始) یعنی شروع و آغاز کردن

«مو» (母) یعنی مادر

«گو» (故) یعنی پیر، قدیم، حادثه، مردن و گذشته و معنای بنابراین را هم می‌دهد

«ای» (以) یعنی بنابراین، پس، به این وسیله،

«گوان» (觀) یعنی برج دیده‌بانی، سکو،

觀 (گوان: برج دیدبانی)

«چی» (其) یعنی او، آن

«میائو» (妙) یعنی مرموز، زیرکانه، باشکوه

«جیائو» (徼) یعنی کوچک و خُرد

«تْسی» (此) یعنی این، اینجا

«لی‌آنگ» (兩) یعنی دو، متفاوت، چند

«ژِه» (者) هم پسوند صفت برتری (-تر/ -ترین) است و هم علامت پایان یک جمله‌ی امری

«تُنگ» (同) یعنی همان، با هم، همچنین

«اِر» (而) یعنی و، آنگاه، اما،

«یی» (異) یعنی تفاوت، تمایز، دیگر، غیرمعمول

«وِی» (謂) یعنی گفتن

謂 (وِی: گفتن)

«شوان» (玄) یعنی عمیق و سیاه، و آسمان را هم می‌رساند

«یُو» (又) یعنی دوباره، هم، باز

«ژُونگ» (衆) که مشتقی از نشانه‌ی 眾 است، مردم، سپاه، توده، جمع معنی می‌دهد

«مِن» (門) یعنی دروازه، درگاه

کتابنامه

اخوان الصفا، رسائل اخوان الصفا و خُلّان الوفا، بیروت، دارالاسلامیه، ۱۹۵۷.م

ایزوتسو، توشیکیهو، صوفیسم و تائوییسم، ترجمه‌ی محمدجواد گوهری، انتشارات روزنه، ۱۳۷۸.

پاشائی، ع. دائو: راهی برای تفکر، نشر چشمه، ۱۳۷۱.

جوانگ دزو، فصل‌های درون، ترجمه‌ی بهزاد برکت و هرمز ریاحی، نشر تندر، ۱۳۶۸.

کنت، رولاند، فارسی باستان، ترجمه‌ی سعید عریان، انتشارات سازمان میراث فرهنگی، ۱۳۸٤.

وکیلی، شروین، اسطوره‌شناسی آسمان شبانه، انتشارات شورآفرین، ۱۳۹۱.

وکیلی، شروین، اسطوره‌شناسی ایزدان ایرانی، انتشارات شورآفرین، ۱۳۹٦.

وکیلی، شروین، داریوش دادگر، انتشارات شورآفرین، ۱۳۹۰.

وکیلی، شروین، زند گاهان، انتشارات شورآفرین، ۱۳۹۱.

Ames, Roger, T. and Hall, David, L., Tao Te Ching: Making this Life Significant, Ballantine Books, 2003.

Boltz, William G., "Shuo wen chieh tzu 說文解字", in Loewe, Michael (ed.), Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide, Early China Special Monograph Series, 2, Berkeley: Society for the Study of Early China, and the Institute of East Asian Studies, University of California, 1993.

Bonevac, Daniel and Phillips, Stephen, Introduction to world philosophy. New York: Oxford University Press, 2009.

Boodberg, Peter A., "Philological Notes on Chapter One of the Lao Tzu", Harvard Journal of Asiatic Studies, 20, 1957: 598–618.

Chan, Alan, "Laozi", In: Stanford Encyclopedia of Philosophy, Stanford: Stanford University, 2013.

Chan, Wing Tsit (Tr.), A Source Book in Chinese Philosophy, Princeton University Press, 1963.

Chan, Wing-Tsit, The Tao Te Ching by Lao Tzu, Princeton University Press, 1963.

Chen, Ellen, M., The Tao Te Ching, Paragon House, 1989.

Cleary, Thoman, The Essential Tao, Harper Collins, 1993.

Confucius, Analects, Tr. by E. Slingerland, Hackett Publishing, 2003.

Confucius, Analects: With Selections from Traditional Commentaries, Translated by Edward Slingerland, Hackett Classics, 2003.

Deter-Wolf, Aaron; Robitaille, Benoît; Krutak, Lars; Galliot, Sébastien, "The World's Oldest Tattoos", Journal of Archaeological Science: Reports, No. 5, February 2016: 19–24.

Dubs, Homer H., "The political career of Confucius", Journal of the American Oriental Society, 66 (4), 1946: 273–282.

Duyvendak, J. L., Tao Te Ching, London: John Murray, 1954.

Ebrey, Patricia Buckley; Walthall, Anne; and Palais, James B., East Asia: A Cultural, Social, and Political History, Boston: Houghton Mifflin Company, 2006.

Fowler, Jeaneane, An Introduction to the Philosophy And Religion Of Taoism: Pathways To Immortality, Brighton: Sussex Academic Press, 2005.

Gernet, Jacques, Daily Life in China on the Eve of the Mongol Invasion, 1250–1276. Translated by H.M. Wright. Stanford: Stanford University Press, 1962.

Gibbs, Tam C., The Tao Te Ching by Lao Tzu, In: http://www.fortunecity.com/olympia/mcmahon/526/docs/laotzu.htm, 2000.

Giradot, Norman J., *Myth and Meaning in Early Taoism: The Theme of Chaos (Hun-tun),* University of California Press, 1983.

Graff, David Andrew, Medieval Chinese Warfare: 300-900, Routledge, 2002.

Graham, A. C., *Disputers of the Tao,* Open Court, 1989.

Hamill, Sam, Tao Te Ching: A New Translation, Shambhala, 2007.

Hansen, Chad, *A Daoist Theory of Chinese Thought,* Oxford University Press, 1992.

Hnericks, Robert G., A note on the question of chapter divisions in the Ma-Wang-Tui manuscripts of the Lao-Tzu, Early China, Vol. 4, 1978-1979: 49-51.

Hu, Zhihong, "Academic Studies on the Fusion of Confucianism and Daoism", Hubei Chubanshe, 1999.

Kao, Heng, Ch 'ung-ting Lao Tzu cheng-ku (Revised Collation of the Lao Tzu), Peking: Chung-hua Press, 1956.

Kirkland, Russell, Taoism: The Enduring Tradition. New York: Routledge, 2004.

Knechtges, David R., "Shuo yüan 說苑". In Loewe, Michael (ed.). Early Chinese texts: a bibliographical guide. Society for the Study of Early China, 1993.

Knechtges, David R., "Yi jing" 易經 [Classic of changes], In: Knechtges, David R.; Chang, Taiping (eds.). Ancient and Early Medieval Chinese Literature: A Reference Guide. 3. Leiden: Brill Academic Pub., 2014.

Kohn, Livia, Daoism Handbook, Handbook of Oriental Studies / Handbuch der Orientalisk – Part 4: China, 14, Brill Academic Publishers, 2000.

Kuhn, Philip A., Chinese views of social classification, in: James L. Watson, Class and Social stratification in post-Revolution China, Cambridge University Press, 1984.

Lafargue, Michael, The Tao of Tao Te Jing, State University of NewYork Press, 1992.

Lao- Tzu, Tao Te Ching, Tr. By: Ladiss, Stephen and Lombardo, Stanley, Hachett Publishing Company, 1993.

Lao- Tzu, Te Tao Ching, Tr. By Robert G. Henricks, Balantine Books, 1989.

LaPolla, Randy, "The origin and spread of the Sino-Tibetan language family", Nature, 569 (7754), 2019: 45–47.

Lau, D.C. The Tao Te Ching by Lao Tzu, Penguin, 1963.

Legge, James, Sacred Books of the East, Oxford: Oxford University Press, [1885] 1967.

Lewis, Mark Edward, The Early Chinese Empires: Qin and Han, The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

Li Ki: The Book of Rites, tr. By James Legge, Clarendon Press, 1879.

Mair, Victor H., "The Zhuangzi and its Impact", In: Kohn, Livia (ed.). Daoism Handbook. Leiden: Brill, 2000: 30–52.

Mair, Victor H., Tao Te Ching: The Classic Book of Integrity and the Way, Bantam Book, 1990.

Mair, Victor H., Tao Te Ching: The Classic Book of Integrity and the Way, by Lao Tzu; an entirely new translation based on the recently discovered Ma-wang-tui manuscripts. Bantam Books, 1990.

Maurer, Herrymon, Tao: The Way of the Ways, Wildwood House, 1986.

Mitchell, Stephen, Tao Te Ching, Harpercollins, 1991.

Morgan, Diane, The Best Guide to Eastern Philosophy and Religion, New York, St. Martin's Griffin, 2001.

Needham, Joseph, *Science and Civilisation*, Cambridge University Press, 1956.

Nylan, Michael, The Five "Confucian" Classics, New Haven: Yale University Press, 2001.

Parker, John, Windows into China: The Jesuits and their books, 1580–1730. Boston: Trustees of the Public Library of the City of Boston, 1977.

Pines, Yuri. "Political Mythology and Dynastic Legitimacy in the Rong Cheng Shi Manuscript Archived 2012-04-25 at the Wayback Machine". Bulletin of SOAS, Vol. 73, No. 3, 2010: 515.

Puett, Michael, “Centering the Realm: Wang Mang, the Zhouli, and Early Chinese Statecraft”, in: Elman, Benjamin A. and Kern, Martin, eds., Statecraft and Classical Learning: the Rituals of Zhou in East Asian History, Brill, 2009: 129-154.

Roth, H. D., "Chuang tzu 莊子". In: Loewe, Michael (ed.). Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide. Berkeley: Society for the Study of Early China; Institute of East Asian Studies, University of California, Berkeley, 1993.

Rutt, Richard, The Book of Changes (Zhouyi): A Bronze Age Document, Richmond: Curzon, 1996.

Schottenhammer, Angela, "Slaves and Forms of Slavery in Late Imperial China (Seventeenth to Early Twentieth Centuries)", Slavery and Abolition, 24 (2), 2003: 143–154.

Shaughnessy, Edward L., "Historical Perspectives on The Introduction of The Chariot Into China". Harvard Journal of Asiatic Studies, 48 (1), 1988: 189–237.

Shaughnessy, Edward, "I Ching 易經 (Chou I 周易)", In: Loewe, Michael (ed.). Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide. Berkeley, CA: Society for the Study of Early China; Institute for East Asian Studies, University of California, Berkeley, 1993.

Shaughnessy, Edward, The composition of the Zhouyi (Ph.D. thesis), Stanford University, 1983.

Shaughnessy, Edward, Unearthing the Changes: Recently Discovered Manuscripts of the Yi Jing (I Ching) and Related Texts. New York: Columbia University Press, 2014.

Simpkins, Annellen M. and Simpkins, C. Alexander, Simple Taoism: a guide to living in balance, Boston: Tuttle Publishing, 1999.

Sivin, Nathan, *Medicine, Philosophy and Religion in Ancient China: Researches and Reflections,* HANTS: Variorum, 1995.

Smith, Richard J., The I Ching: A Biography, Princeton: Princeton University Press, 2012.

Tang Junyi, “Zhongguo zhexue zhong ziranyuzhouguan zhi tezhi: The distinctive features of natural cosmology in Chinese philosophy”, In: *Zhongxi zhexue sixiang zhi bijiao lunwenji* (Collected essays on the comparison between Chinese and Western philosophical thought), Taipei: Xuesheng shuju, 1988.

Theobald, Ulrich. "Chinese Literature Guanyinzi 關尹子 "Master Yin of the Pass", China Knowledge, 2018.

Vandermeersch, Léonm, Wangdao ou La Voie Royale, Paris: École Française d'Extrême-Orient, 1980.

Waley, Arthur, The Way and Its Power, A Study of the Tao Te Ching and Its Place in Chinese Thought, Groves Press, 1958.

Whiting, Marvin C., Imperial Chinese military history: 8000BC-1912AD. Lincoln: iUniverse, Inc., 2002.

Wilhelm, Richard, trans. The 1-ching, Princeton University Press, 1950.

Woolf, Greg, Ancient civilizations: the illustrated guide to belief, mythology, and art, Barnes and Noble, 2007.

Xiong Shili, *Mingxinpian:* An essay on illuminating the mind, Taibei: Xuesheng shuju, 1977.

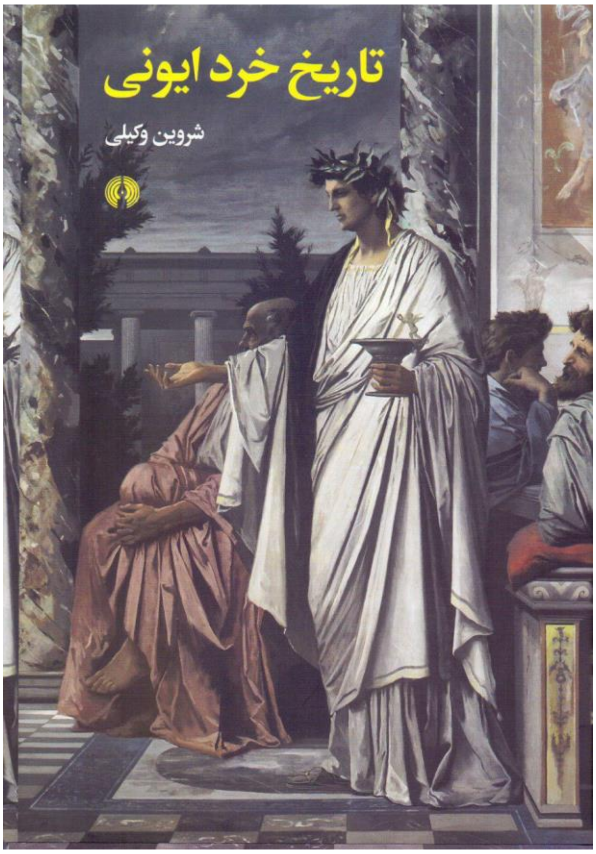
Yang, Jwing Ming, The Dao De Jing: A Qigong interpretation, YMAA Publication Center, 2018.

Yu, Taishan, A Study of Saka History, Sino-Platonic Papers, Number 80, University of Pennsylvania, 1998.

Zhang Dongsun, *Zhishi yu wenhua: Zhang Dongsun wenhua lunzhu jiyao*: Knowledge and culture: The essential writings on culture by Zhang Dongsun, Beijing: Zhongguo guangbo dianshi chubanshe, 1995.

کتابهایی دیگر به قلم دکتر شروین وکیلی

مجموعه‌ی تاریخ خرد



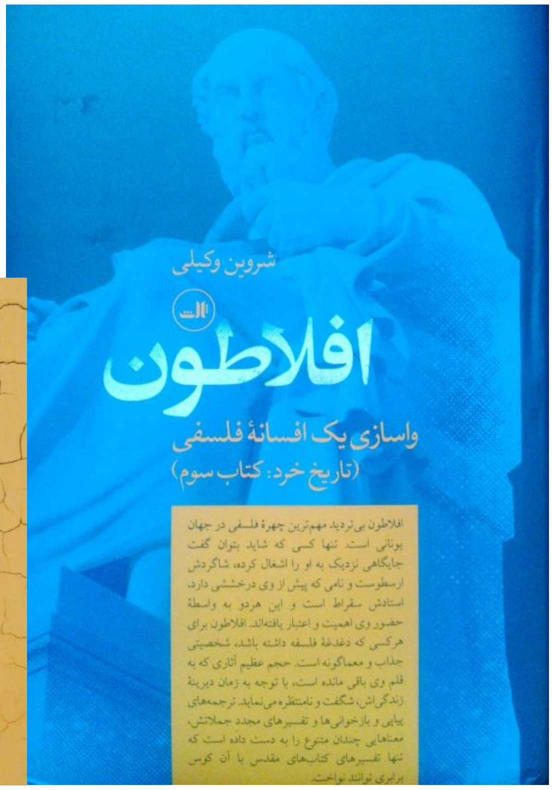
کتاب نخست: زند گاهان، شورآفرین، ۱۳۹٤

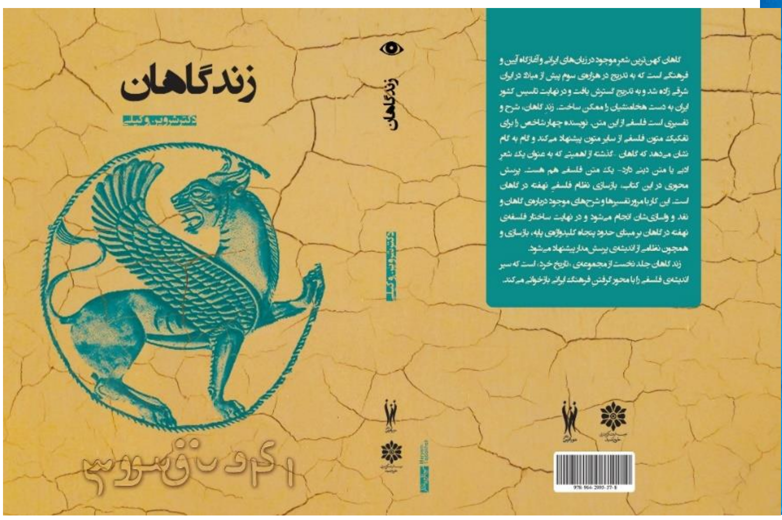
کتاب دوم: تاریخ خرد ایونی، علمی و فرهنگی، ۱۳۹۵

کتاب سوم: واسازی افسانه‌ی افلاطون، ثالث، ۱۳۹۵

کتاب چهارم: خرد بودایی، خورشید، ۱۳۹۵

کتاب پنجم: دائو ده جینگ: زند و برگردان، خورشید، ۱٤۰۰





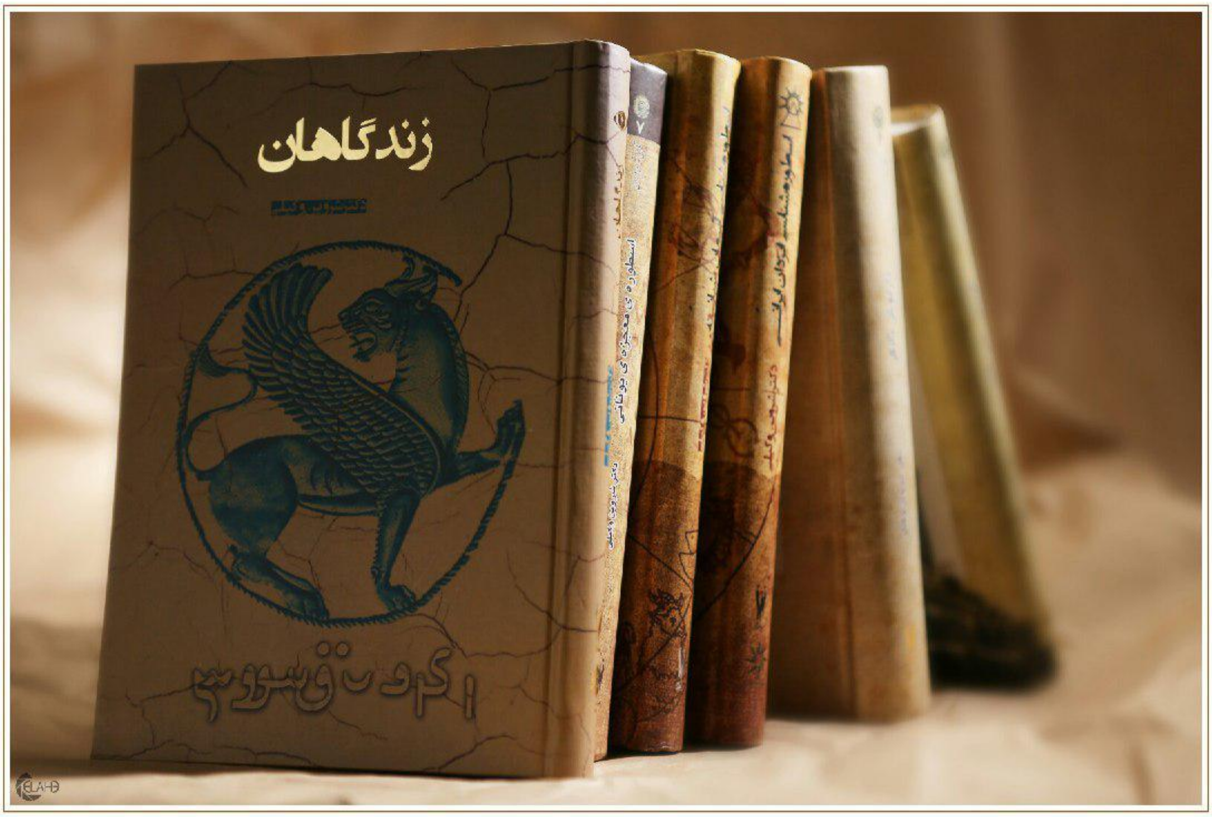
مجموعه‌ی فلسفه

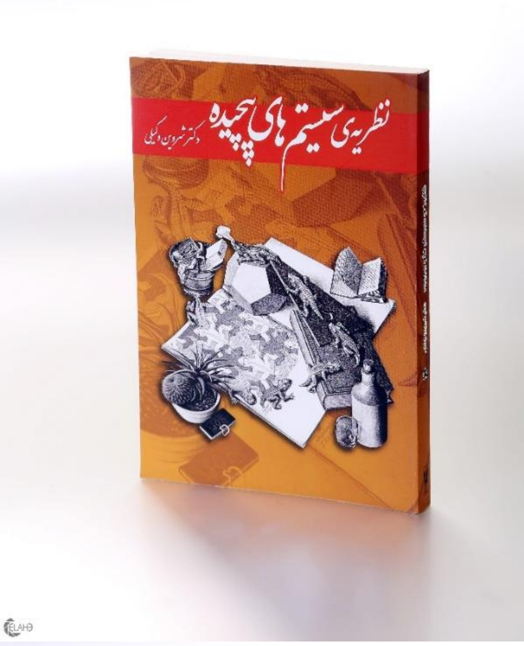
کتاب نخست: آناتومی شناخت، خورشید، ۱۳۷۸

کتاب دوم: درباره‌ی آفرینش پدیدارها، خورشید، ۱۳۸۰

کتاب سوم: کشتنِ مرگ‌ارزان، خورشید، ۱۳۹۵

کتاب چهارم: گفتگوهای جنگل، خورشید، ۱۳۹۸





مجموعه‌ی دیدگاه زروان

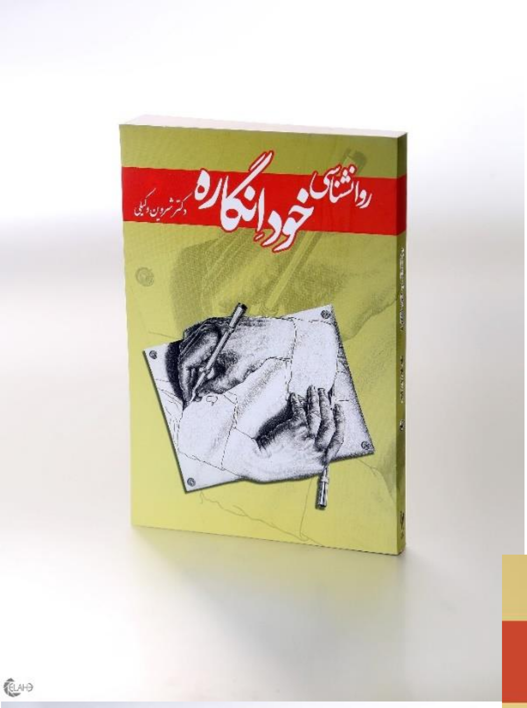
کتاب نخست: نظریه‌ی سیستمهای پیچیده، شورآفرین، ۱۳۸۹

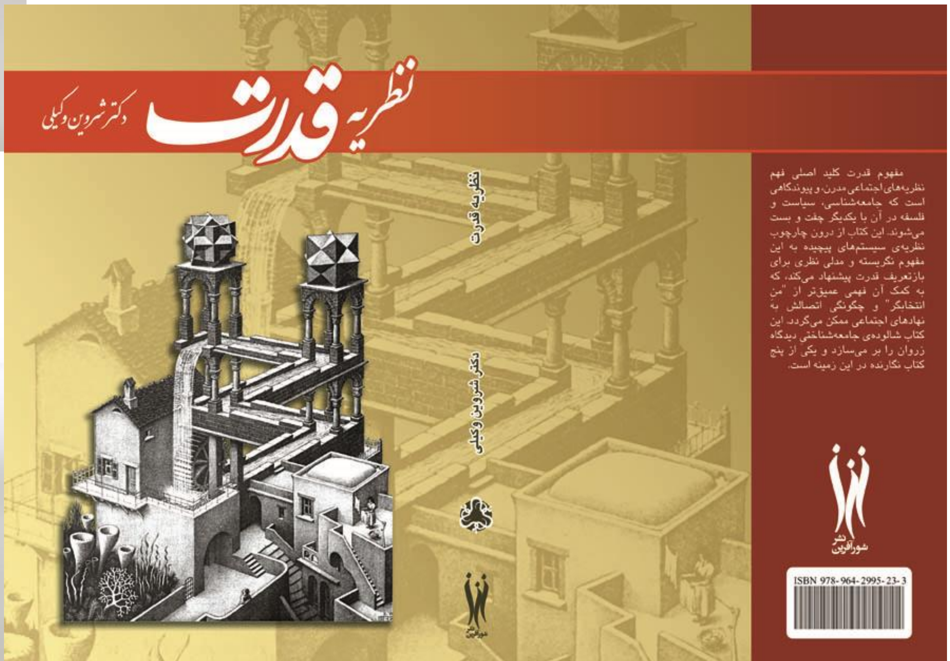
کتاب دوم: روانشناسی خودانگاره، شورآفرین، ۱۳۸۹

کتاب سوم: نظریه‌ی قدرت، شورآفرین، ۱۳۸۹

کتاب چهارم: نظریه‌ی منش‌ها، شورآفرین، ۱۳۸۹

کتاب پنجم: درباره‌ی زمان؛ زروان کرانمند، شورآفرین، ۱۳۹۱









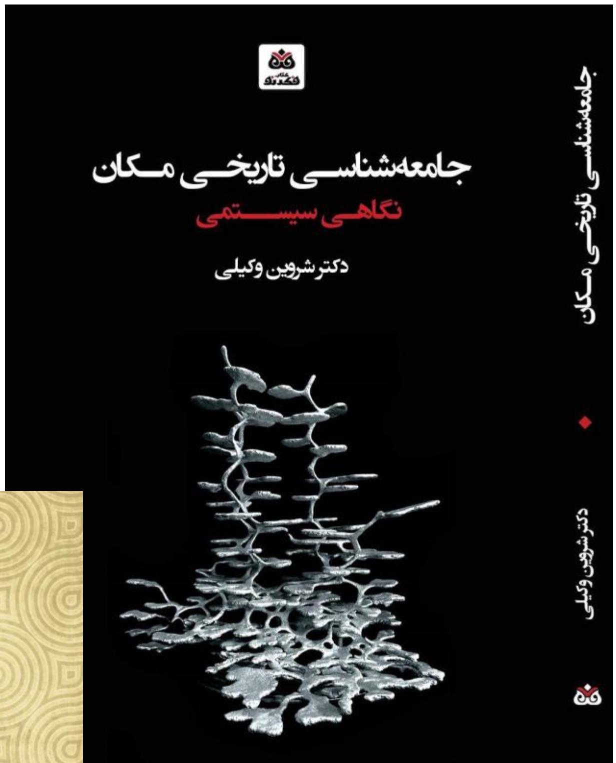
کتاب ششم: زبان، زمان، زنان، شورآفرین، ۱۳۹۱

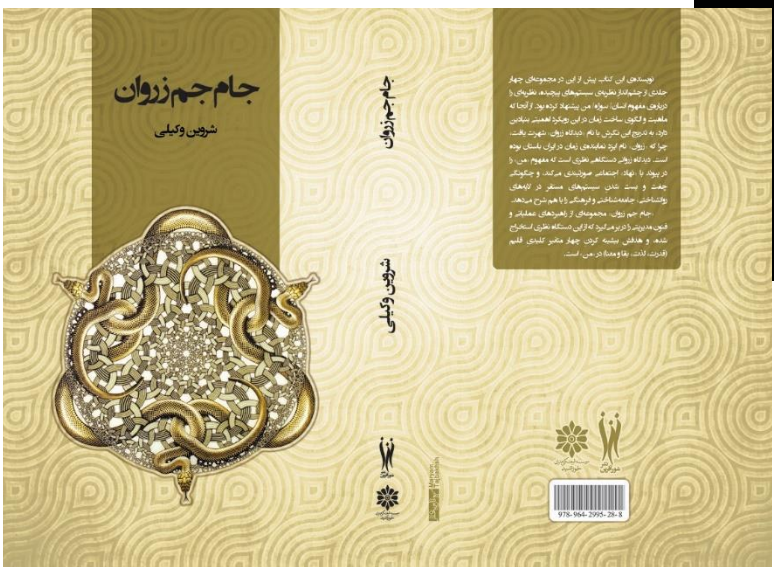
کتاب هفتم: جام جم زروان، شورآفرین، ۱۳۹۳



کتاب هشتم: جامعه‌شناسی تاریخ مکان، نشر فکر نو، ۱۳۹۷

کتاب نهم: جامعه‌شناسی سیستمی لومان، خوش‌بین، ۱۳۹۹





مجموعه‌ی تاریخ تمدن ایرانی



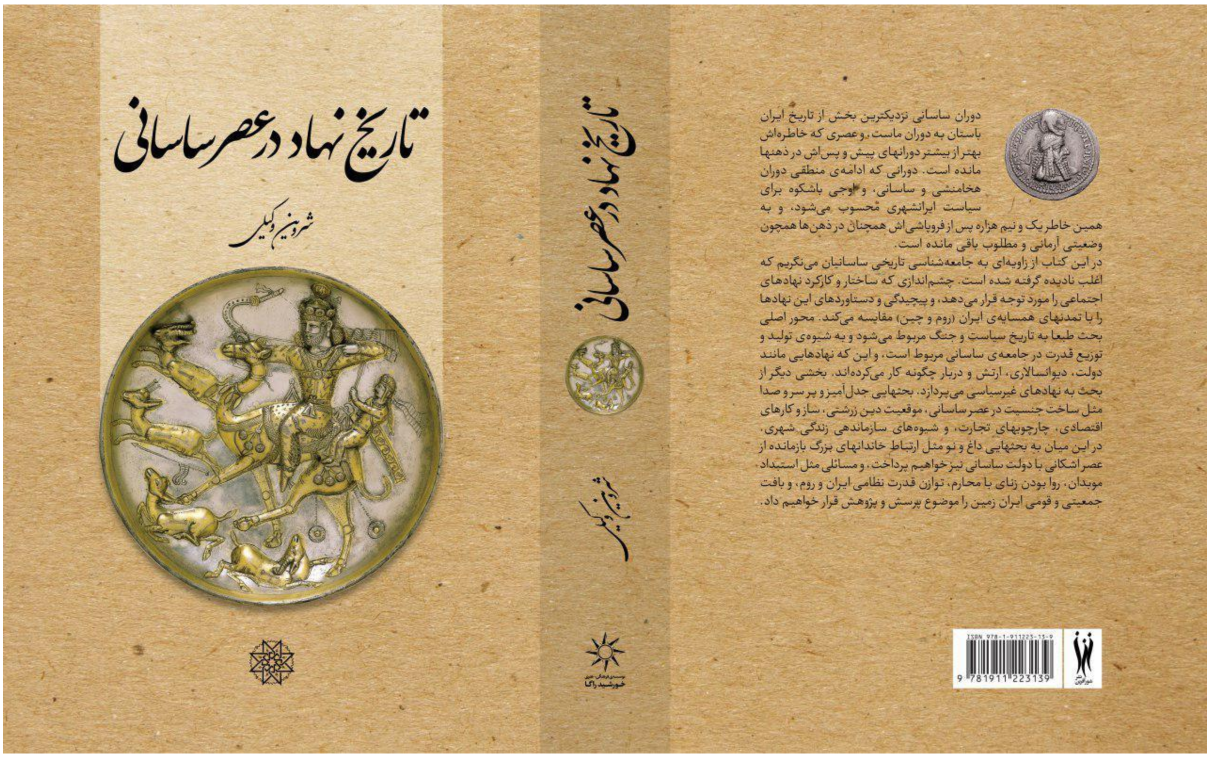
کتاب نخست: کوروش رهایی‌بخش، شورآفرین، ۱۳۸۹-۱۳۹۱

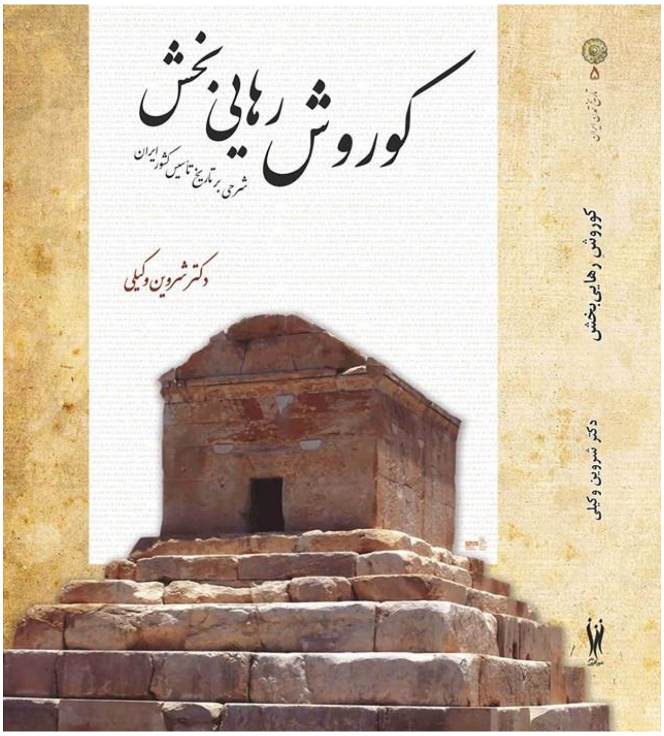
کتاب دوم: اسطوره‌ی معجزه‌ی یونانی، شورآفرین، ۱۳۸۹

کتاب سوم: داریوش دادگر، شورآفرین، ۱۳۹۰

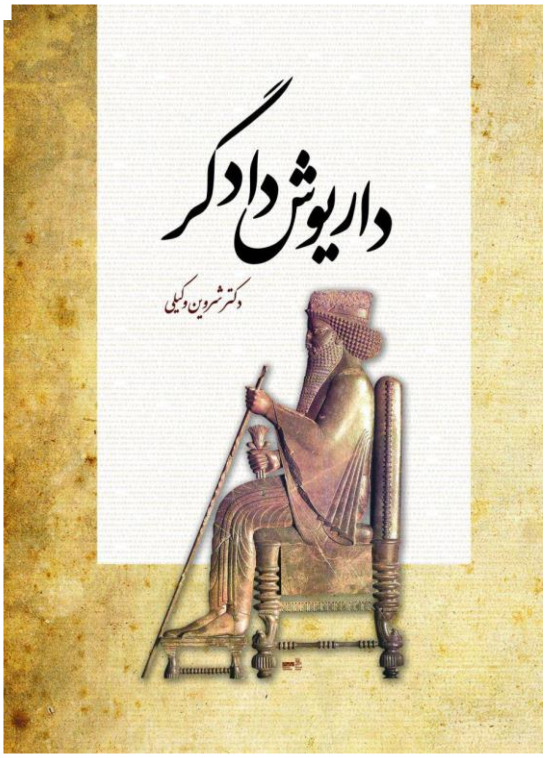
کتاب چهارم: تاریخ سیاسی شاهنشاهی اشکانی، شورآفرین، ۱۳۹۳

کتاب پنجم: تاریخ نهاد در عصر ساسانی، شورآفرین، ۱۳۹۸

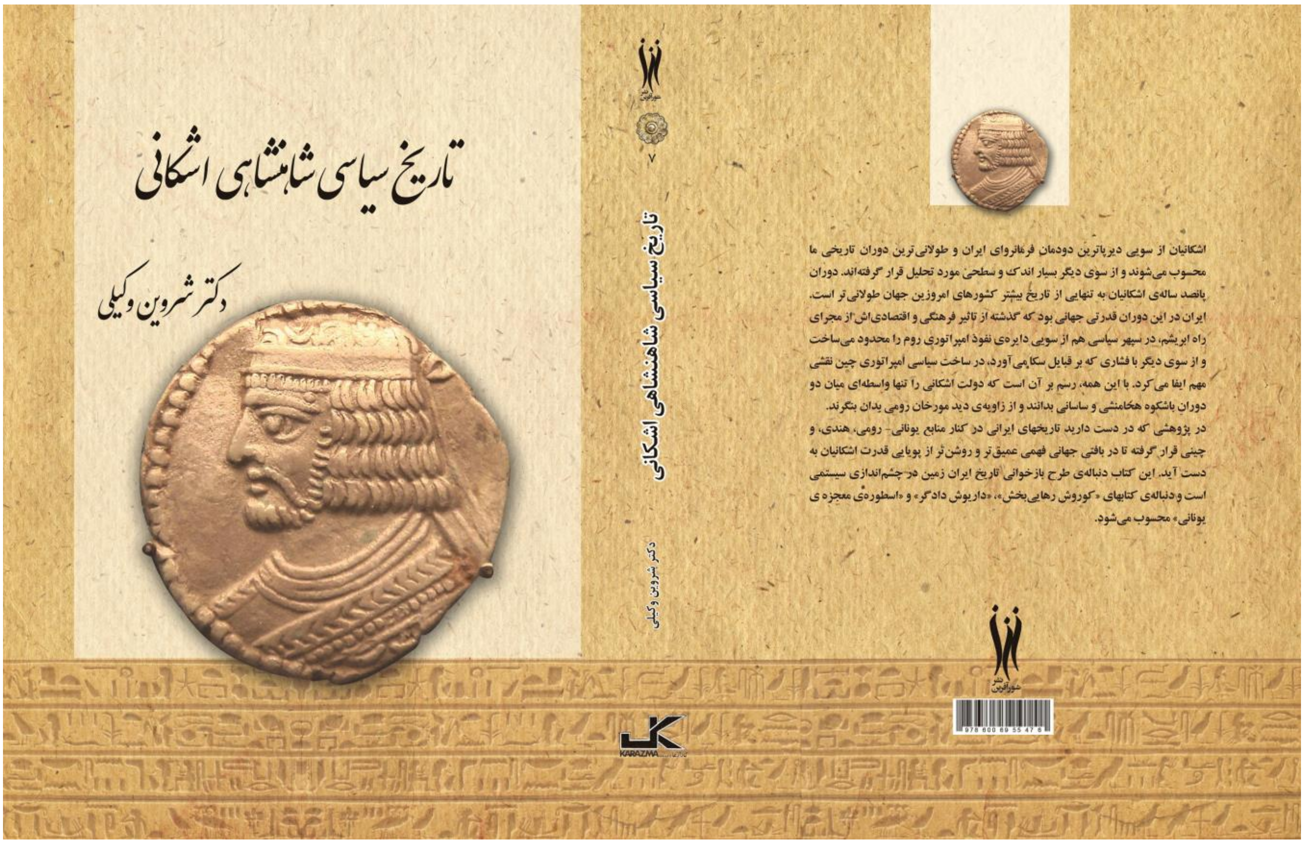




کوروش رهایی‌بخش
شرحی بر تاریخ تاسیس کشور ایران
دکتر شروین وکیلی
کوروش رهایی‌بخش
دکتر شروین وکیلی



داریوش دادگر
دکتر شروین وکیلی



تاریخ سیاسی شاهنشاهی اشکانی
دکتر شروین وکیلی
تاریخ سیاسی شاهنشاهی اشکانی
دکتر شروین وکیلی
اشکانیان از سویی دیرپاترین دودمان فرمانروای ایران و طولانی‌ترین دوران تاریخی ما محسوب می‌شوند و از سوی دیگر بسیار اندک و سطحی مورد تحلیل قرار گرفته‌اند. دوران پانصد ساله‌ی اشکانیان به تنهایی از تاریخ بیشتر کشورهای امروزین جهان طولانی‌تر است. ایران در این دوران قدرتی جهانی بود که گذشته از تاثیر فرهنگی و اقتصادی‌اش از مجرای راه ابریشم، در سپهر سیاسی هم از سویی دایره‌ی نفوذ امپراتوری روم را محدود می‌ساخت و از سوی دیگر با فشاری که بر قبایل سکا می‌آورد، در ساخت سیاسی امپراتوری چین نقشی مهم ایفا می‌کرد. با این همه، رسم بر آن است که دولت اشکانی را تنها واسطه‌ای میان دو دوران باشکوه هخامنشی و ساسانی بدانند و از زاویه‌ی دید مورخان رومی بدان بنگرند.
در پژوهشی که در دست دارید تاریخهای ایرانی در کنار منابع یونانی- رومی، هندی، و چینی قرار گرفته تا در بافتی جهانی فهمی عمیق‌تر و روشن‌تر از پویایی قدرت اشکانیان به دست آید. این کتاب دنباله‌ی طرح بازخوانی تاریخ ایران زمین در چشم‌اندازی سیستمی است و دنباله‌ی کتابهای «کوروش رهایی‌بخش»، «داریوش دادگر» و «اسطوره‌ی معجزه‌ی یونانی» محسوب می‌شود.

مجموعه‌ی تاریخ

کتاب نخست: سرخ، سپید، سبز: شرحی بر رمانتیسم ایرانی، خورشید، ۱۳۷۹

کتاب دوم: گاندی، نشر شورآفرین، ۱۳۹٤

کتاب سوم: تاریخ نژادهای ایرانی، مرکز پژوهشهای ریاست جمهوری، ۱۳۹۸

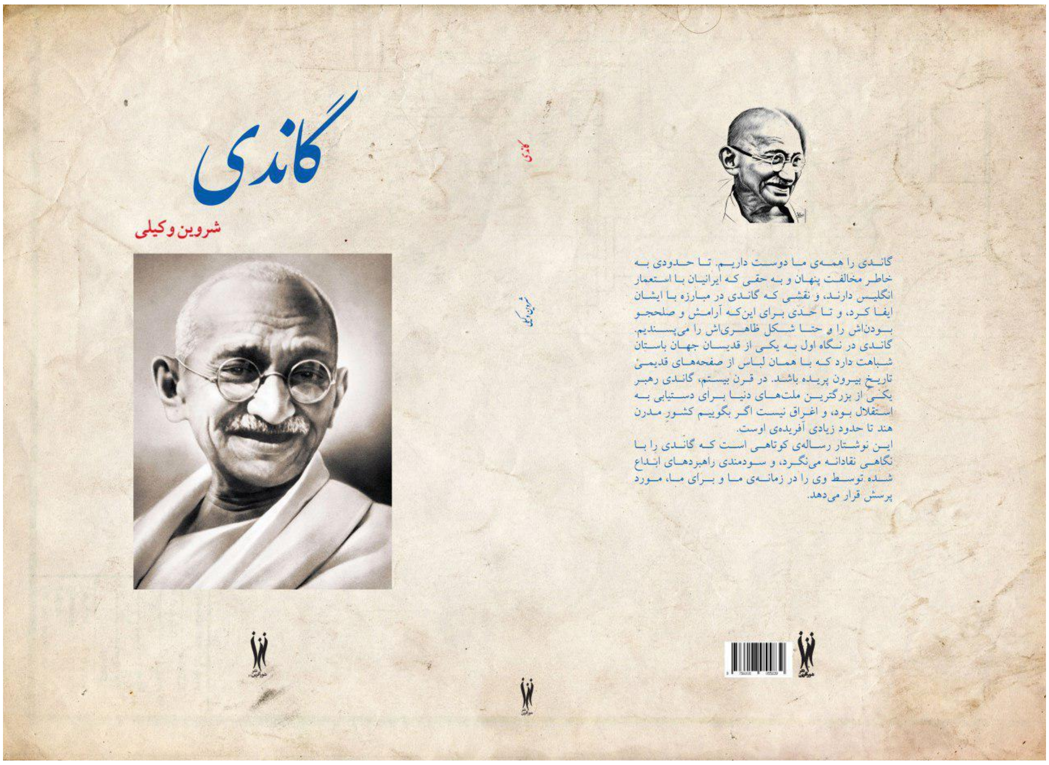
کتاب چهارم: تاریخ اقوام ایرانی در عصر پیشااسلامی، مرکز پژوهشهای ریاست جمهوری، ۱۳۹۸

کتاب پنجم: تاریخ اقوام ایرانی در دوران معاصر، مرکز پژوهشهای ریاست جمهوری، ۱۳۹۸

کتاب ششم: تاریخ همزمانی؛ عصر مظفری، خورشید، ۱۳۹۸

کتاب هفتم: رام: روزشمار معنادار ایرانی (٤ جلد)، خورشید، ۱۳۹۸

کتاب هشتم: ایران؛ تمدن راهها، خوش‌بین، ۱۳۹۹.

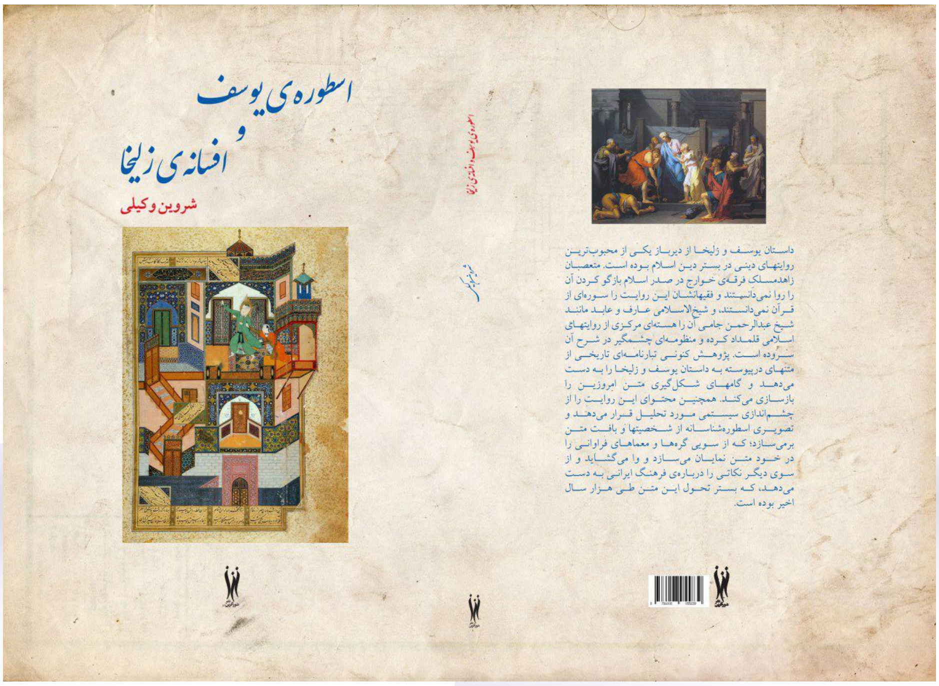


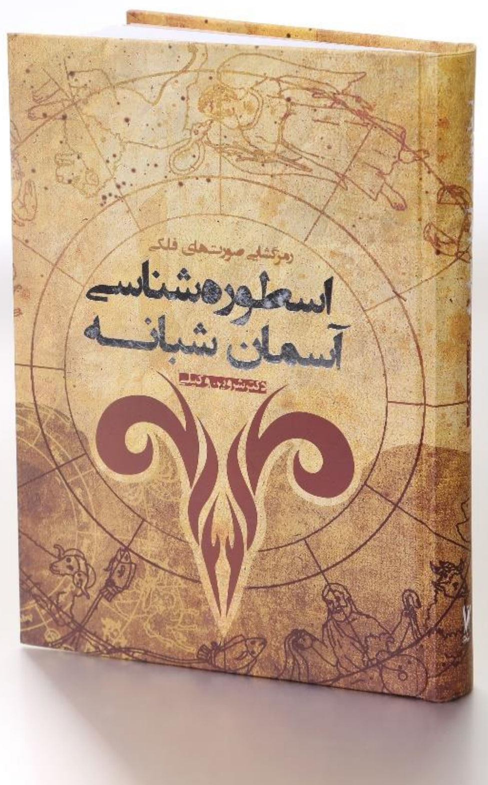
مجموعه‌ی اسطوره‌شناسی ایرانی

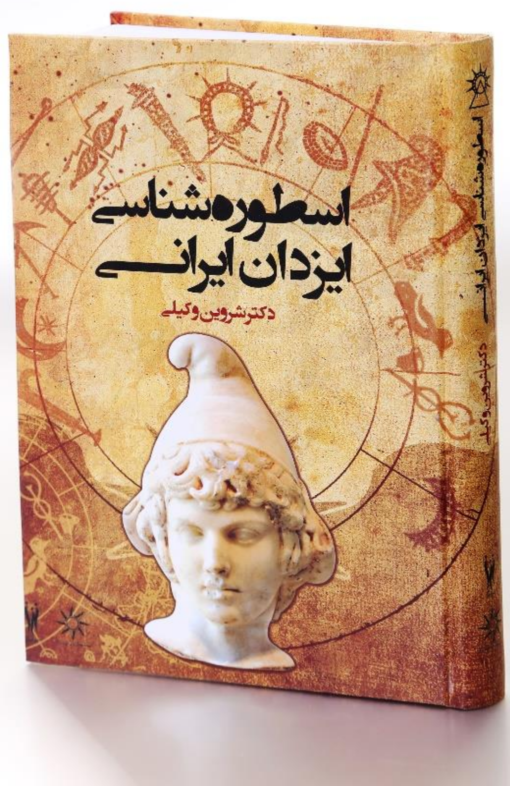
کتاب نخست: اسطوره‌شناسی پهلوانان ایرانی، پازینه، ۱۳۸۹

کتاب دوم: رویای دوموزی، خورشید، ۱۳۷۹

کتاب سوم: اسطوره‌شناسی آسمان شبانه، شورآفرین، ۱۳۹۱







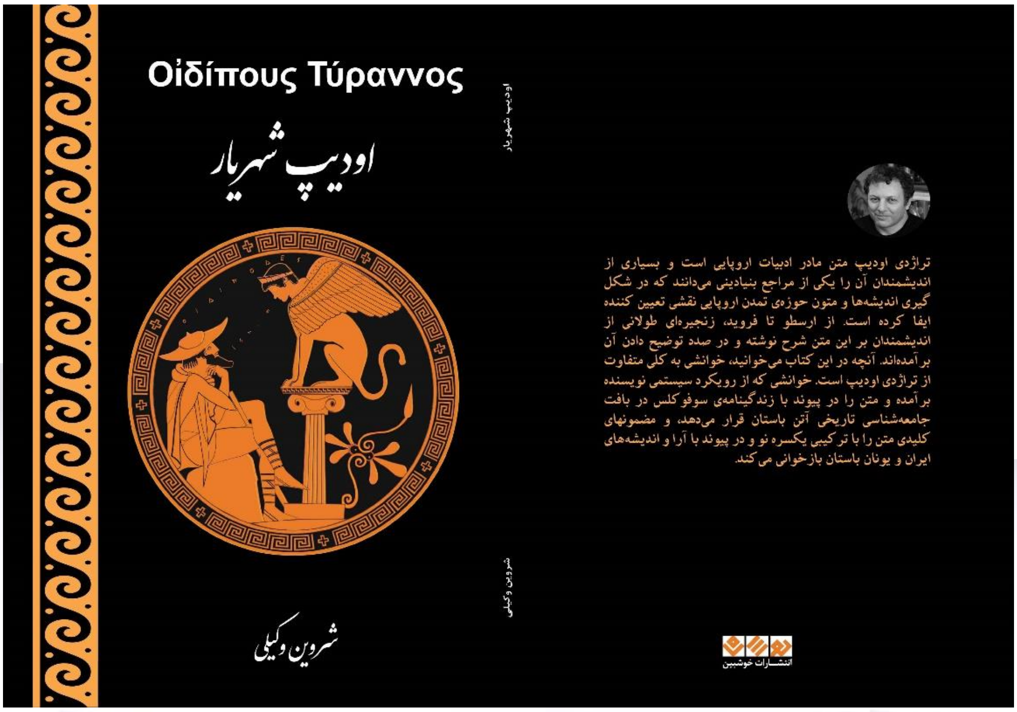
کتاب چهارم: اسطوره‌ی یوسف و افسانه‌ی زلیخا، خورشید، ۱۳۹۰

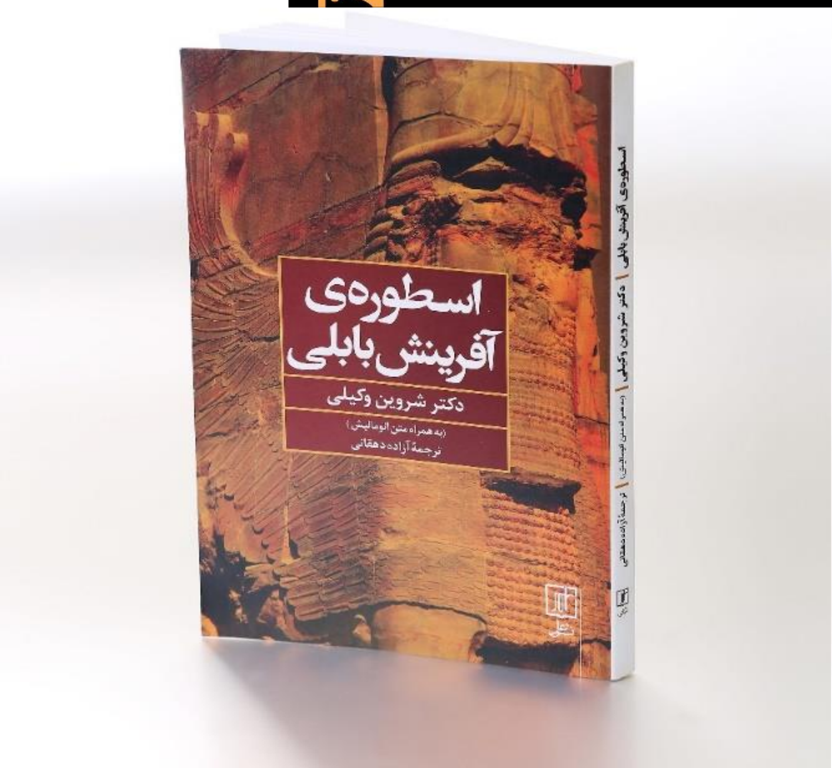
کتاب پنجم: اسطوره‌ی آفرینش بابلی، علم، ۱۳۹۲

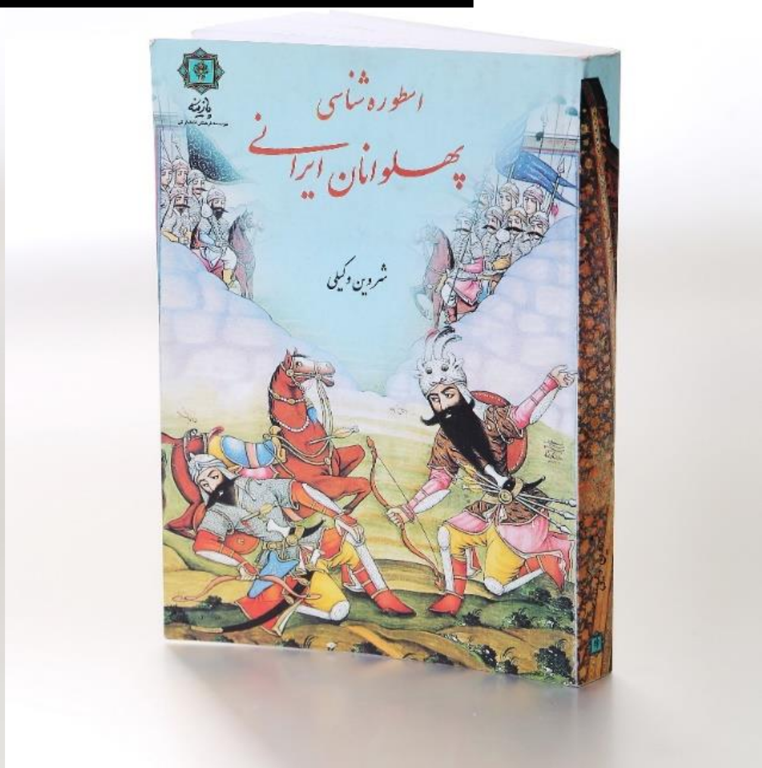
کتاب ششم: پالایش‌های امپدوکلس، خورشید، ۱۳۹٤

کتاب هفتم: اسطوره‌شناسی ایزدان ایرانی، شورآفرین، ۱۳۹۵

کتاب هشتم: اودیپ شهریار، خوش‌بین، ۱۳۹۸







مجموعه‌ی عصب- روانشناسی و تکامل

کتاب نخست: کلبدشناسی آگاهی، خورشید، ۱۳۷۷

کتاب دوم: رساله‌ی هم‌افزایی، خورشید، ۱۳۷۷

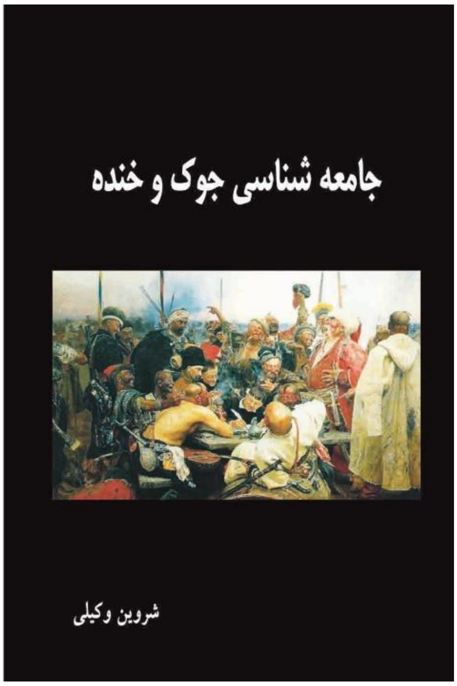
کتاب سوم: مغز خفته، اندیشه‌سرا، ۱۳۸۵

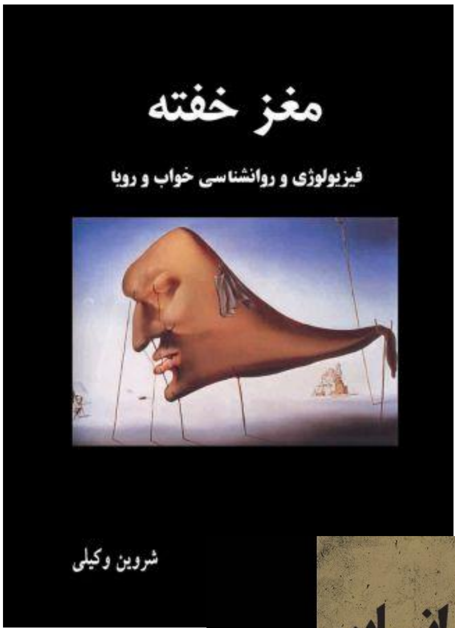
کتاب چهارم: جامعه‌شناسی جوک و خنده، اندیشه‌سرا، ۱۳۸۵

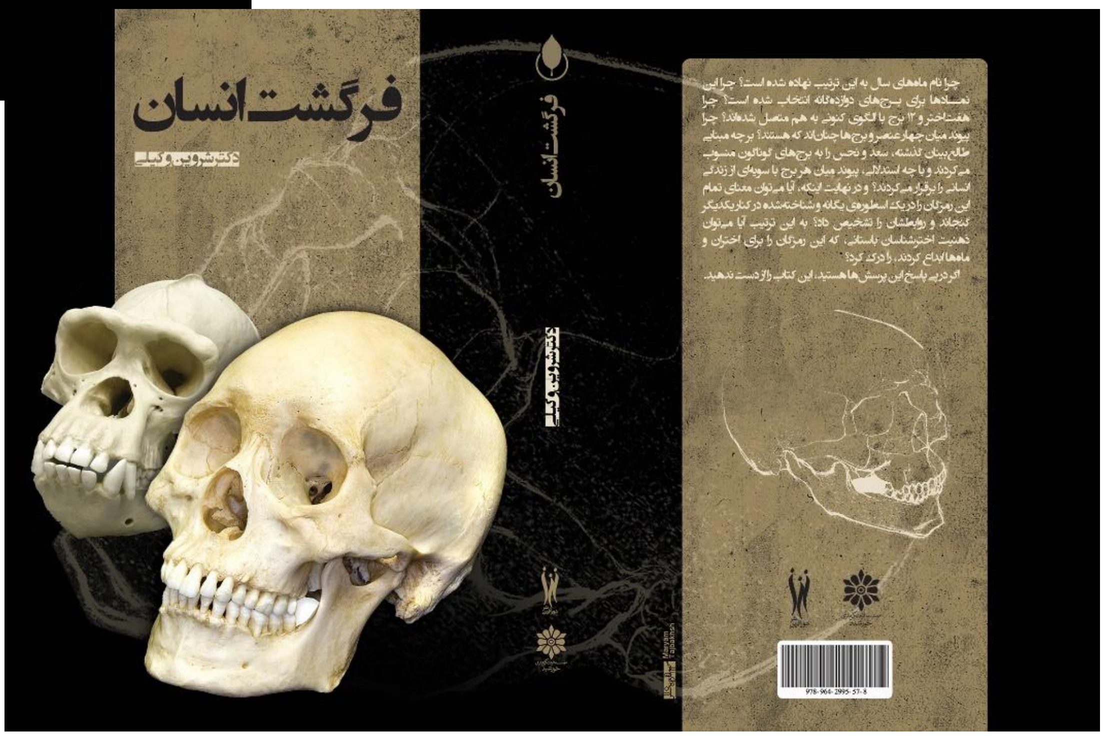
کتاب پنجم: عصب‌شناسی لذت، خورشید، ۱۳۹۱

کتاب ششم: فرگشت انسان، بی‌نا، ۱۳۹٤

کتاب هفتم: همجنس‌گرایی: از عصب‌شناسی تا تکامل، خورشید، ۱۳۹۵







مجموعه‌ی داستان، رمان و شعر



کتاب نخست: ماردوش، خورشید، ۱۳۷۹

کتاب دوم: جنگجو، اندیشه‌سرا، ۱۳۸۱



کتاب سوم: سوشیانس، تمدن- شورآفرین، ۱۳۸۳

کتاب چهارم: جام جمشید، خورشید، ۱۳۸۶

کتاب پنجم: حکیم فارابی، خورشید، ۱۳۸۷

کتاب ششم: راه جنگجو، شورآفرین، ۱۳۸۹



کتاب هفتم: نفرین صندلی (مبل جادویی)، فرهی، ۱۳۹۱

کتاب هشتم: دازیمدا، بی‌نا، ۱۳۹۳

کتاب نهم: فرشگرد، خورشید، ۱۳۹۵

کتاب دهم: جم، شورآفرین، ۱۳۹۵

کتاب یازدهم: زریر؛ مجموعه داستان کوتاه تاریخی، خوش‌بین، ۱۳۹۵

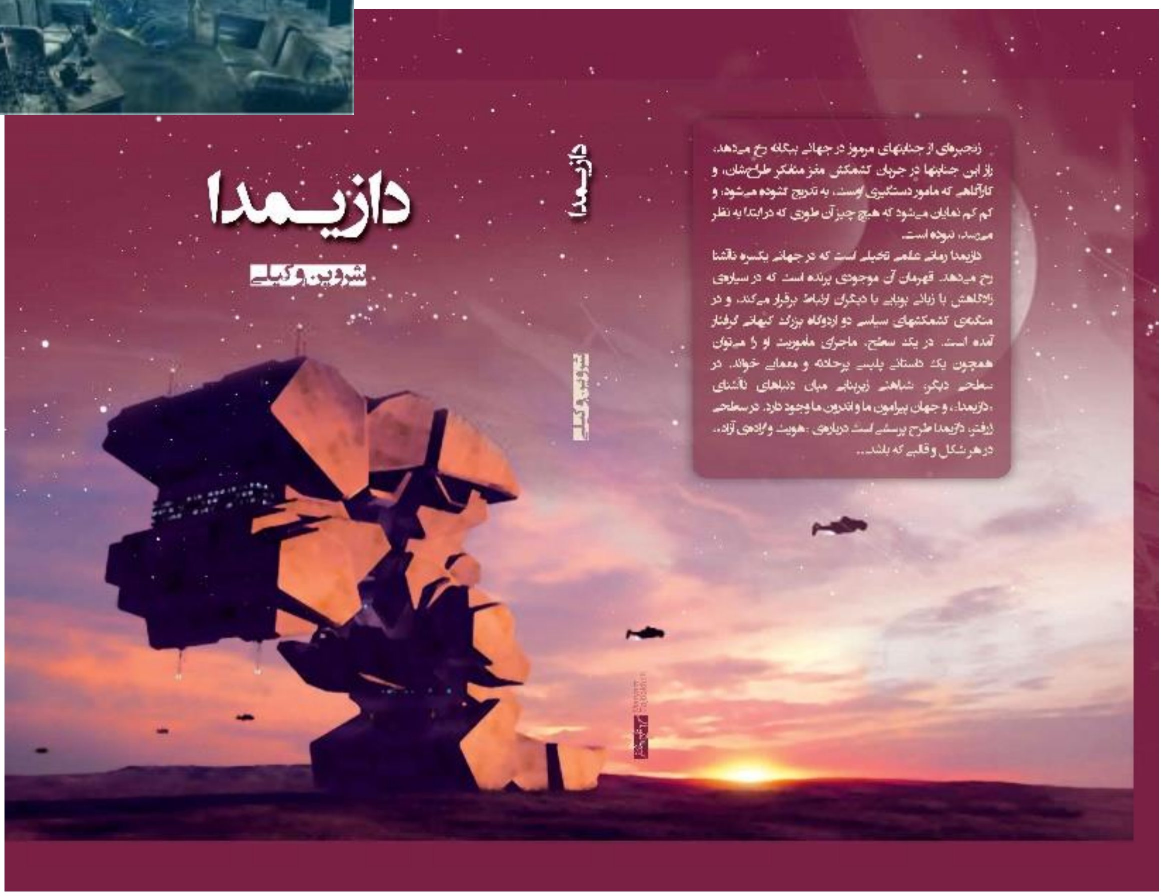
کتاب دوازدهم: گرشاد؛ مجموعه داستان کوتاه طنز، خوش‌بین، ۱۳۹۵

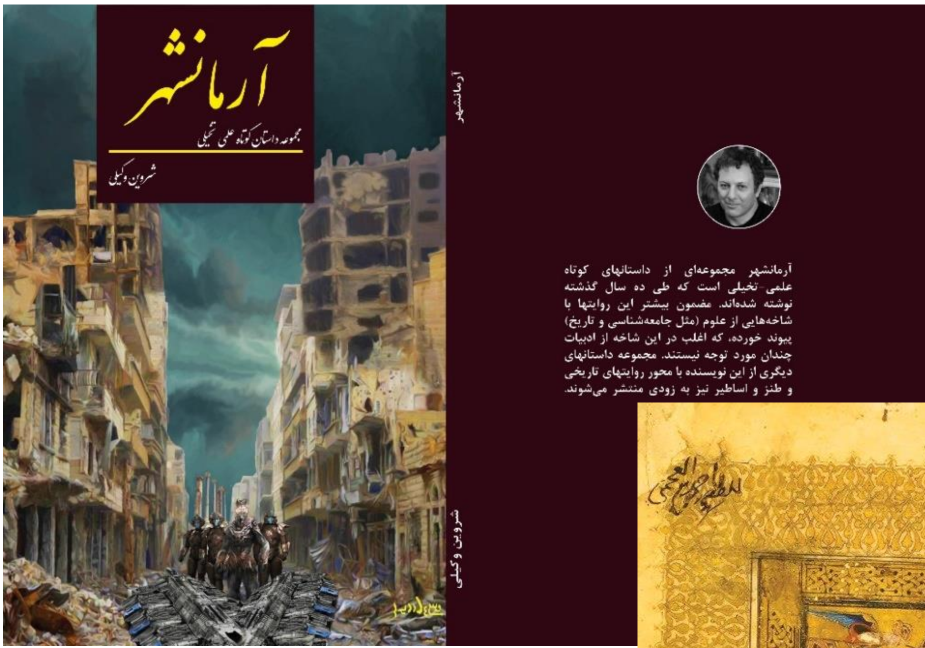
کتاب سیزدهم: آرمانشهر؛ مجموعه‌ی داستان کوتاه علمی-تخیلی، خوش‌بین، ۱۳۹۸.

کتاب چهاردهم: هشت سرنوشت بهرام، خوش‌بین، ۱۳۹۹.

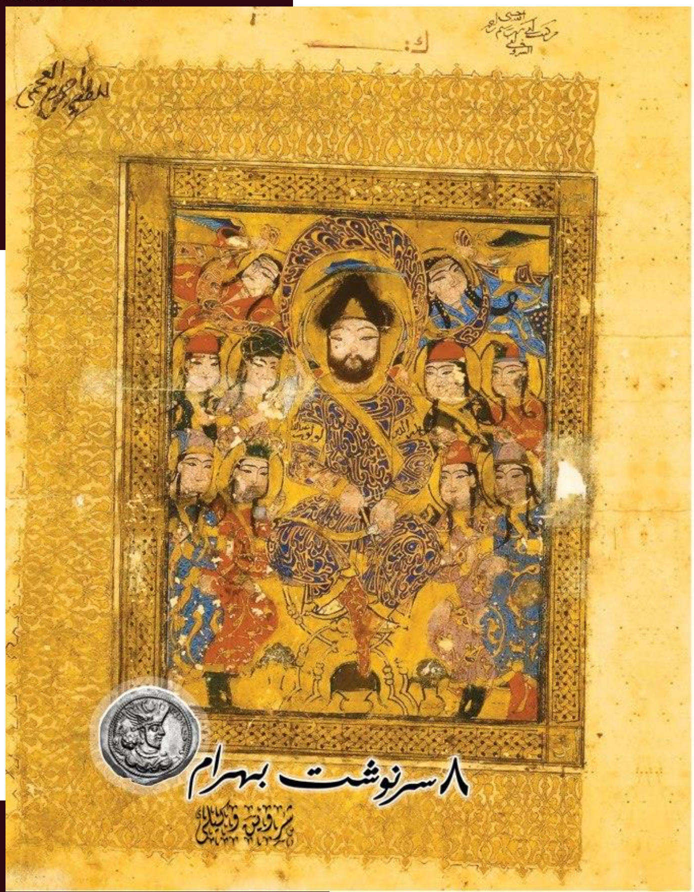




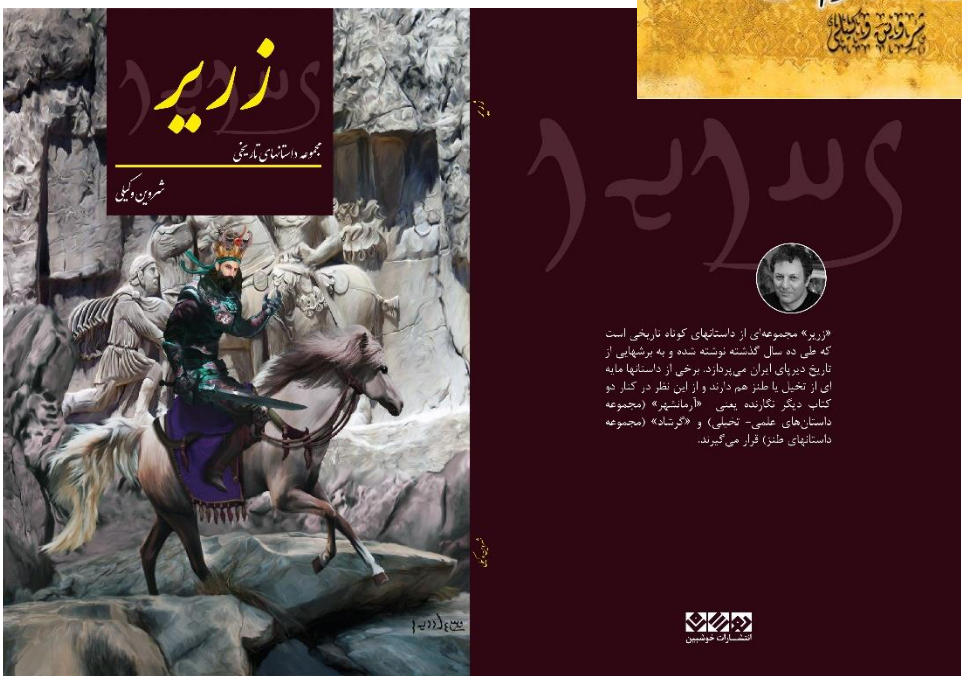




آرمانشهر
مجموعه داستان کوتاه علمی تخیلی
شروین وکیلی
آرمانشهر
شروین وکیلی
آرمانشهر مجموعه‌ای از داستانهای کوتاه علمی-تخیلی است که طی ده سال گذشته نوشته شده‌اند. مضمون بیشتر این روایتها با شاخه‌هایی از علوم (مثل جامعه‌شناسی و تاریخ) پیوند خورده، که اغلب در این شاخه از ادبیات چندان مورد توجه نیستند. مجموعه داستانهای دیگری از این نویسنده با محور روایتهای تاریخی و طنز و اساطیر نیز به زودی منتشر می‌شوند.



۸ سرنوشت بهرام
شروین وکیلی



زریر
مجموعه داستانهای تاریخی
شروین وکیلی
«زریر» مجموعه‌ای از داستانهای کوتاه تاریخی است که طی ده سال گذشته نوشته شده و به برشهایی از تاریخ دیرپای ایران می‌پردازد. برخی از داستانها مایه ای از تخیل یا طنز هم دارند و از این نظر در کنار دو کتاب دیگر نگارنده یعنی «آرمانشهر» (مجموعه داستان‌های علمی- تخیلی) و «گرشاد» (مجموعه داستانهای طنز) قرار می‌گیرند.
انتشارات خوشبین

مجموعه‌ی راهبردهای زروانی

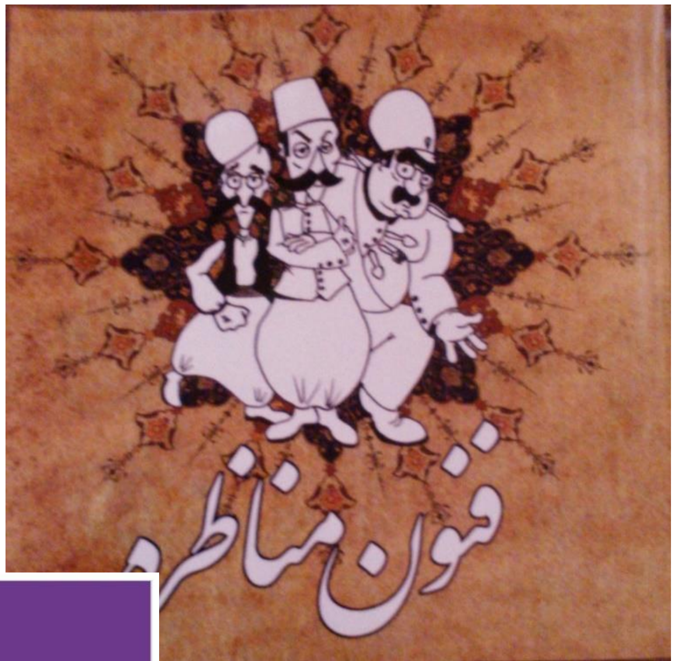
کتاب نخست: خلاقیت، اندیشه‌سرا، ۱۳۸۵

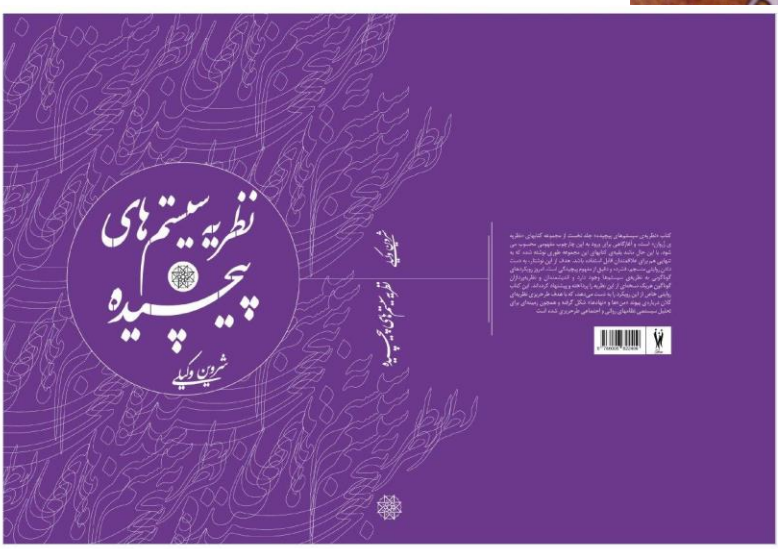
کتاب دوم: کارگاه مناظره، جهاد دانشگاهی دانشگاه تهران، ۱۳۹۲

کتاب سوم: بازی‌نامک، شورآفرین، ۱۳۹۵

کتاب چهارم: مهرنسک، خورشید، ۱۳۹۹







مجموعه‌ی ادبیات

کتاب نخست: ملک‌الشعرای بهار، خورشید و شورآفرین،۱۳۹٤

کتاب دوم: نیمایوشیج، خورشید و شورآفرین ، ۱۳۹٤

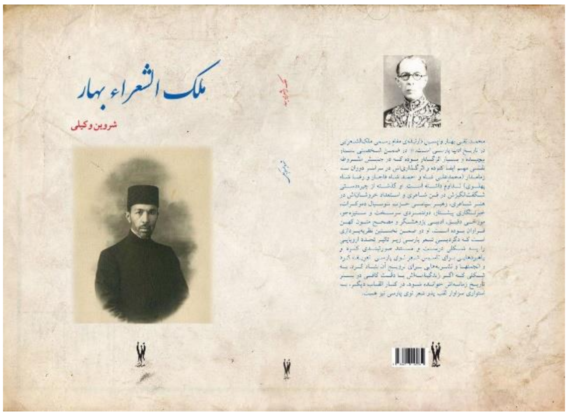
کتاب سوم: پروین، سیمین، فروغ، خورشید و شورآفرین،۱۳۹۵

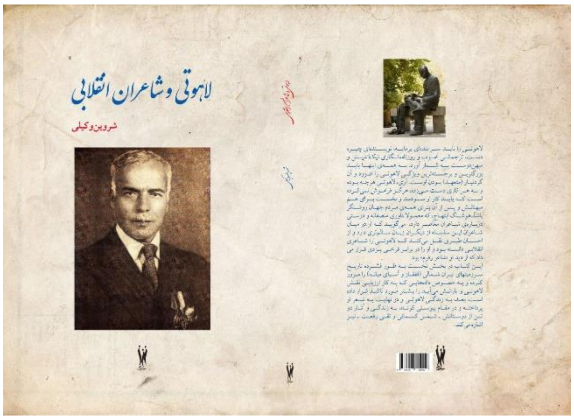
کتاب چهارم: لاهوتی و شاعران انقلابی، خورشید و شورآفرین ، ۱۳۹۵

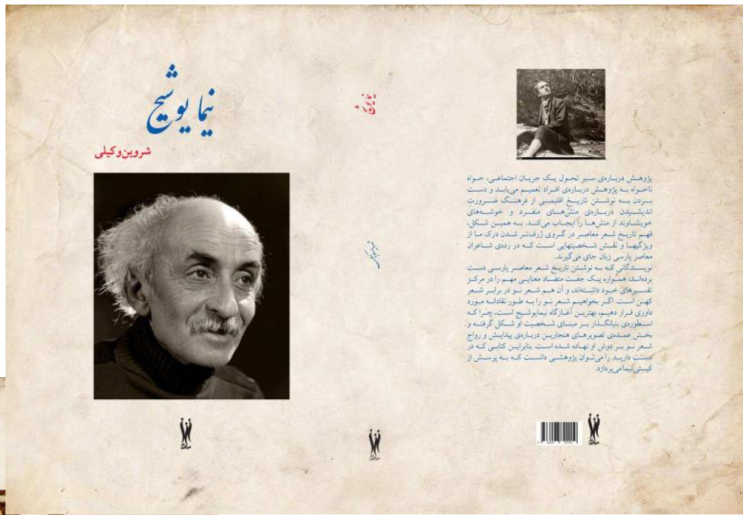
کتاب پنجم: خویشتنِ پارسی، خورشید، ۱۳۹۵

کتاب ششم: عشاق‌نامه، خورشید، ۱۳۹۵

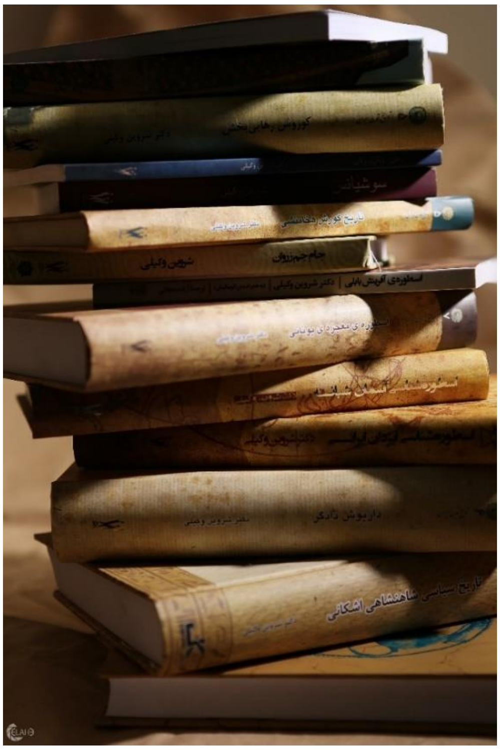
کتاب هفتم: تپ‌اختر؛ گلچین شعر پارسی (۲ جلد)، ۱۳۹۸











مجموعه‌ی تاریخ هنر

کتاب نخست: رمزشناسی دست و انگشت در ایران، خورشید، ۱۳۹۷

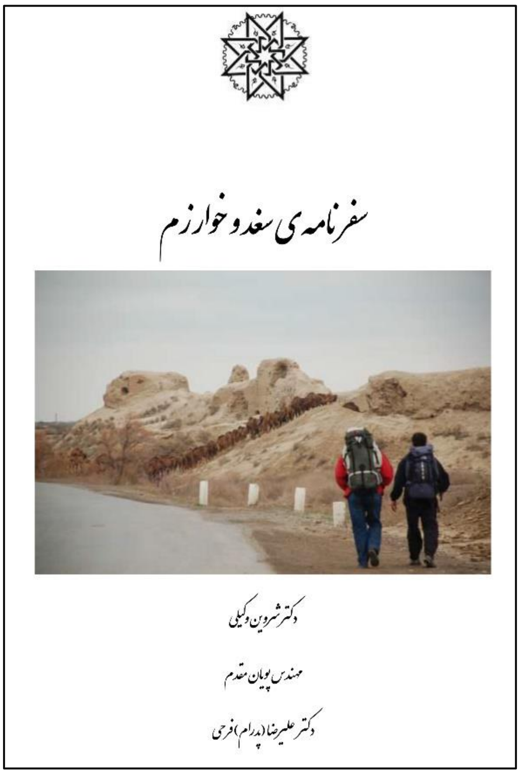
کتاب دوم: نقاشی دو دشمن، خورشید، ۱۳۹۸

کتاب سوم: تاریخ هنرایرانی: عصر پیشاتاریخی، خورشید، ۱۳۹۸

کتاب چهارم: تاریخ هنر ایرانی: عصر برنز، خورشید، ۱۳۹۸



مجموعه‌ی سفرنامه‌ها



کتاب نخست: سفرنامه‌ی سغد و خوارزم، خورشید، ۱۳۸۸

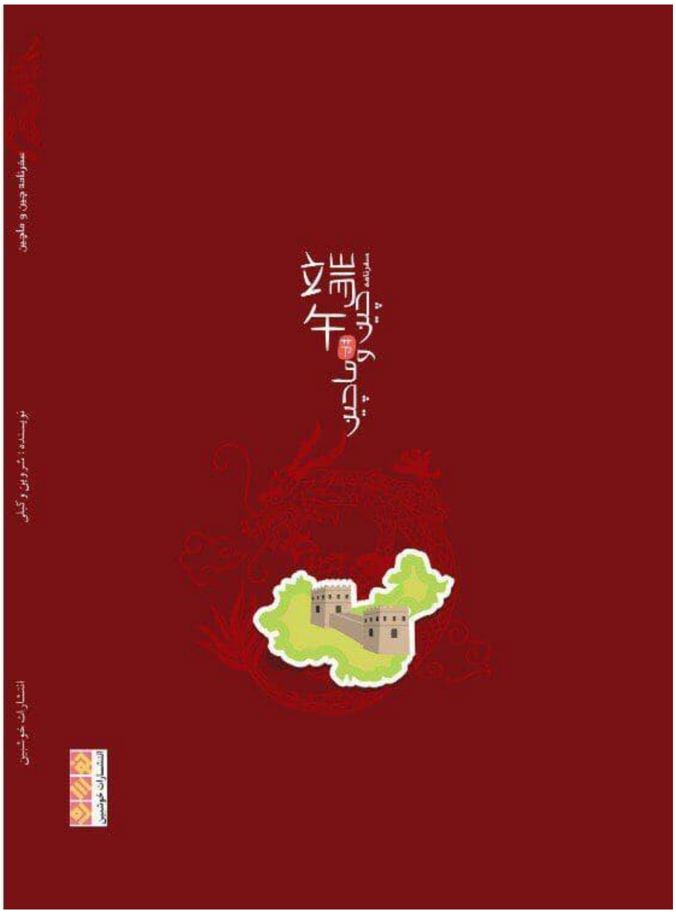
کتاب دوم: سفرنامه‌ی چین و ماچین، خورشید، ۱۳۸۹

کتاب سوم: سفرنامه‌ی ختا و ختن، خورشید، ۱۳۹۷

کتاب چهارم: سفرنامه‌ی مسکو و سن‌پترزبورگ، خورشید،۱۳۹۷

کتاب پنجم: سفرنامه‌ی هند شمالی، خورشید، ۱۳۹۸





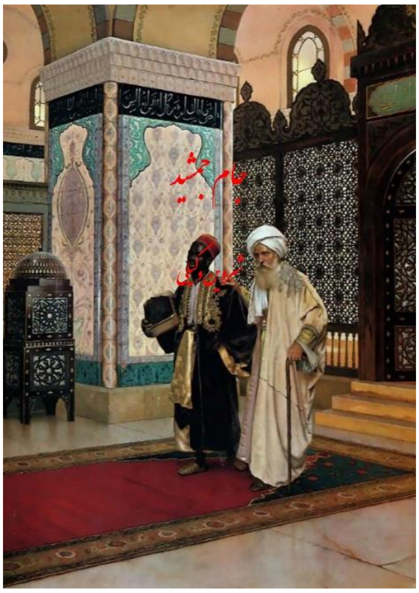
کتابهای دیگر

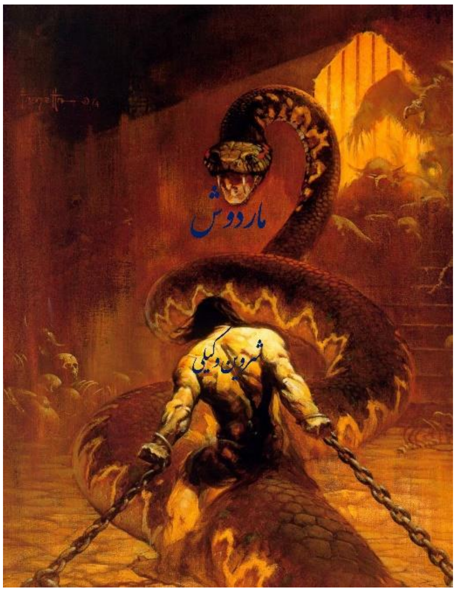
کتاب نخست: نام شناخت، خورشید، ۱۳۸۲

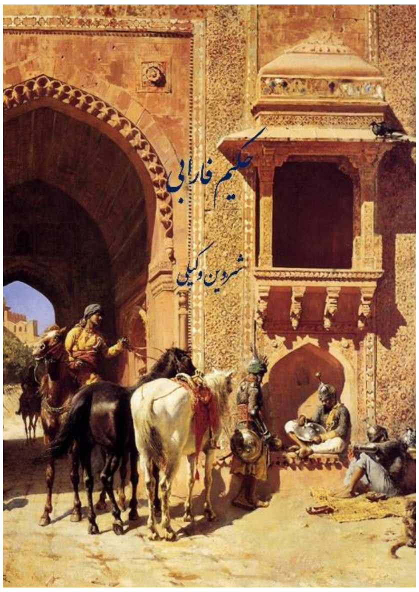
کتاب دوم: کاربرد نظریه‌ی سیستمهای پیچیده در مدلسازی تغییرات فرهنگی، جهاد دانشگاهی دانشگاه تهران، ۱۳۸٤

کتاب سوم: رخ‌نامه: جلد نخست، خورشید، ۱۳۹۵

کتاب چهارم: گفتگوهای منِ پارسی (۳ جلد)، خورشید، ۱۳۹۸







مجموعه مقاله‌ها

جلد نخست: نظریه‌ی زروان، خورشید، ۱۳۹۵

جلد دوم: جامعه‌شناسی، خورشید، ۱۳۹۵

جلد سوم: تاریخ، خورشید، ۱۳۹۵

جلد چهارم: اسطوره‌شناسی، خورشید، ۱۳۹۵

جلد پنجم: ادبیات، خورشید، ۱۳۹۵

جلد ششم: روانشناسی، خورشید، ۱۳۹۵

جلد هفتم: فلسفه، خورشید، ۱۳۹۵

جلد هشتم: زیست‌شناسی، خورشید، ۱۳۹۵

جلد نهم: آموزش و پرورش، خورشید، ۱۳۹۵

